



HAL
open science

Cogito, sujet, subjectivité chez Foucault

Mingjie Tang

► **To cite this version:**

Mingjie Tang. Cogito, sujet, subjectivité chez Foucault. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2015. Français. NNT : 2015PA010543 . tel-01793038

HAL Id: tel-01793038

<https://theses.hal.science/tel-01793038v1>

Submitted on 16 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE

– équipe CHSPM, Centre d'Histoire des systèmes de pensée moderne

(EA 1451)

Doctorat Philosophie

Mingjie TANG

Cogito, sujet, subjectivité chez Foucault

Directeur de thèse : Monsieur le professeur Jean-François BRAUNSTEIN

Composition du jury :

Jean-François BRAUNSTEIN, Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Guy-Félix DUPORTAIL, Maître de conférence à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
François DELAPORTE, Professeur émérite à l'Université de Picardie - Jules Verne
Philippe SABOT, Professeur à l'Université Lille 3

Date de soutenance : le 3 juillet 2015

Remerciements

En préambule à cette thèse, je souhaite adresser mes remerciements les plus sincères aux personnes qui m'ont apporté leur aide et qui ont contribué à l'élaboration de cette thèse.

Je remercie en premier lieu monsieur Jean-François Braunstein, qui, en tant que directeur de ma thèse, m'a accueillie avec la plus grande bienveillance et patience. Durant toutes ces cinq années de recherches, c'est lui qui a apprécié sans cesse mes avancements ; il m'a laissé la grande liberté d'utiliser ma propre raison et volonté à pratiquer la philosophie foucauldienne. Je lui sais gré de sa confiance, de sa compréhension et de son ouverture d'esprit.

Mes remerciements s'adressent également à monsieur Guy-Félix Duportail dont les cours pittoresques m'ont apporté une plus grande compréhension de la pensée lacanienne, ce qui me permet de comprendre et de trouver l'amitié philosophique entre Lacan et Foucault. Je remercie monsieur Philippe Sabot d'avoir accepté d'être membre de mon jury, ses travaux sur *Les mots et les choses* m'inspirent fortement. Je remercie aussi monsieur Frédéric Gros qui organise les séminaires d'Actualité Foucault dont les informations des études actuelles sur Foucault m'ont aidée à être consciente des plus récentes recherches foucauliennes, à y trouver ma propre voie.

Ma gratitude s'adresse aussi particulièrement à mes professeurs en Chine, monsieur Jun Feng (professeur de la philosophie française), monsieur Zhiwei Zhang (professeur de la philosophie kantienne) et monsieur Minli Nie (professeur de la philosophie grecque), qui m'ont soutenue pendant ces années de recherches en France.

Mes recherches s'accompagnent aussi d'amitiés sincères. Je remercie Yi Zeng, Hongguang Wang, Xiyin Zhou et Yi Yan pour nos discussions animées et franches sur la philosophie, la vie et nos rêves. C'est leurs soutiens et leurs encouragements qui m'ont aidée à surmonter mes difficultés et mes crises pendant ces années. Je remercie Stéphane Aymard pour sa relecture et sa correction soigneuse.

Enfin, j'adresse mes plus sincères remerciements à mes parents et à mon frère, en particulier, à mon compagnon, monsieur Alexandre Sauton, qui m'a offert le plus intime soutien, qui m'a encouragé à voir toujours les points positifs, sans lui, je n'aurais pas pu accomplir mon travail et vivre si heureusement en France.

Introduction

Nos recherches sur l'histoire foucauldienne du cogito (du sujet de connaissance), du sujet ou de la subjectivité apparaissent ambitieuses et audacieuses. Elles sont ambitieuses parce que nous nous permettons de suivre la trajectoire longue et diverse des recherches foucauliennes, depuis son premier livre comme matrice en 1961, *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, en passant par son deuxième livre, *Les mots et les choses*, jusqu'à ses dernières publications de *l'Histoire de la sexualité* et les derniers cours au Collège de France de 1980 à 1984. Elles sont audacieuses parce que nous osons laisser de côté un assez grand nombre d'importantes œuvres foucauliennes, par exemple, les œuvres consacrées à la recherche de la maladie et à la constitution du sujet malade comme les deux versions de *Maladie mentale et personnalité* en 1954 et de *Maladie mentale et psychologie* en 1962, la *Naissance de la clinique* en 1963, la seule œuvre complètement consacrée à un auteur littéraire, *Raymond Roussel* en 1963, l'œuvre sur sa méthodologie comme *L'archéologie du savoir* en 1969, l'œuvre sur la constitution du sujet criminel comme *Surveiller et punir* en 1975 et une série des recherches variantes dans les cours au Collège de France dans les années 1970, en dépit des immenses articles et entretiens de *Dits et écrits*, les commentaires et critiques d'autres auteurs importants et les recherches secondaires sur Foucault depuis presque cinquante années.

Pourtant, nous trouvons qu'une telle recherche est nécessaire et inévitable pour comprendre les travaux foucauliens sur les problématisations de la théorie du sujet. D'un côté, nos recherches sont nécessaires parce que l'enjeu de « la remise en question de la théorie du sujet »¹ de Foucault se situe sur « les formes de rationalité que le sujet humain s'appliquait à lui-même »², et ces formes de rationalité ne se trouvent qu'« à l'intérieur même de l'histoire »³ et à travers les conditions politiques et économiques « qui ne s'imposent pas de l'extérieur au sujet de connaissance, mais qui sont, elles-mêmes, constitutives du sujet de connaissance. »⁴ D'où, « la réélaboration de la théorie du sujet »⁵ de Foucault ne peut être fait que dans ses archéologies sur les époques antiques, classiques et modernes, dans ses généalogies sur les constitutions du sujet fou, malade, criminel et sexuel. Et pour cette réélaboration, Foucault a consacré toutes ses recherches de *l'Histoire de la folie* jusqu'au *Courage de la vérité*. Quant à nous, qui osons de retracer cette réélaboration foucauldienne, qui

¹ DE 2001, N°281, «Conversazione con Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault» ; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978)

² DE 2001, N°330, «Structuralism and Post-Structuralism» («Structuralisme et poststructuralisme» ; entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, no 55, printemps 1983

³ DE 2001, N°139, «A verdade e as formas jurídicas» («La vérité et les formes juridiques»); trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974

⁴ DE 2001, N°139, *ibid.*

⁵ DE 2001, N°139, *ibid.*

nous efforçons de viser les mêmes processus de constitutions du sujet dans de multiples historicités, il est difficile d'éviter une recherche longue et diverse du même type. Surtout, quand il s'agit de retracer ces processus historiques à travers les travaux de Foucault lui-même, les travaux de recherche qu'il avance petit à petit pendant sa vie d'archéologue, de généalogue ou d'archiviste, nos recherches ne peuvent pas s'affranchir de faire une double archéologie ou généalogie à la fois sur les œuvres variantes que Foucault affronte et sur ses propres œuvres copieuses..

De l'autre côté, nos recherches négligent pourtant certaines œuvres de Foucault et nombreuses recherches secondaires sont inévitables parce que, premièrement et objectivement, le temps imparti pour faire une thèse ne permet pas d'harmoniser à la fois l'exigence interne de la recherche du thème sur un auteur et la demande académique sur les recherches secondaires. C'est l'une des raisons pour lesquelles nous abandonnons l'intégralité académique pour achever à une certaine intégrité des problèmes eux-mêmes. Ainsi la deuxième raison de notre audace s'appuie sur la nécessité de contraindre nos recherches selon notre thème, selon le besoin et la relation des problèmes, le thème et les problématiques de « cogito, sujet, subjectivité ».

Ce « cogito », nous le comprenons comme ce que Foucault appelle le « sujet de connaissance »⁶. Il est essentiel non pas dans le sens de la philosophie du sujet qui le considère comme fondement et condition de la connaissance, mais dans le sens qu'il fait partie du sujet connaissant comme une unité naturellement libre qui est décomposé et sacrifié par le savoir « pour devenir pure spéculation soumise aux seules exigences de la raison »⁷. Ce « sujet », nous le comprenons dans ce que Foucault appelle le « dilemme du sujet »⁸ et ce que nous appelons le « piège kantien », où le sujet est à la fois constitué et constituant, où il y a une réciprocité entre ces deux dimensions du sujet à la fois mû par le pouvoir et cherchant le pouvoir dans l'histoire. C'est aussi en ce sens que nous comprenons cette « subjectivité », qui est pour Foucault « conçue comme ce qui se constitue et se transforme dans le rapport qu'elle a à sa propre vérité »⁹. Par conséquent, notre thème de recherche sur le « cogito, sujet, subjectivité » chez Foucault, comme Foucault le dit, « pas de théorie du sujet indépendante du

⁶ DE 2001, N°84, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971

⁷ DE 2001, N°84, *ibid.*

⁸ DE 2001, N°132, «Human Nature: Justice versus Power» («De la nature humaine' justice contre pouvoir»; discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971; trad. A. Rabinovitch), in Elders (F.), éd., *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974

⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p15

rapport à la vérité »¹⁰, est plutôt un thème sur le rapport ou le dilemme entre le sujet et la vérité. Seulement pour Foucault, ce rapport (dilemme), même s'il est réciproque dans l'histoire, il ne faut pas le conduire dans la direction, comme chez Chomsky par exemple, de « réintroduire le dilemme du sujet dans le domaine de l'analyse grammaticale »¹¹, mais à l'inverse, « introduire le point de vue de la compréhension, de ses règles, de ses systèmes, de ses transformations de totalités dans le jeu de la connaissance individuelle »¹², c'est-à-dire, il ne faut pas que ce dilemme du sujet compromette la vérité scientifique, il faut le remettre dans son propre « jeu de la connaissance individuelle »¹³.

*

C'est au niveau du « jeu de la connaissance individuelle » que le thème de « cogito, sujet, subjectivité » nous paraît essentiel, puisque le sujet individuel se présente comme une source de la force active qui pénètre dans ce qu'il envisage. Au moment où l'homme n'agit plus passivement dans certaines circonstances, où il désire à vivre ou à vivre mieux, où il ne se conforme pas à ce qui lui est donné, il semble qu'émerge une sorte d'activité, de volonté et de liberté de l'homme, il se définit ainsi comme un sujet humain. La souveraineté du sujet antique envisage la nature, celle du sujet médiéval se trouve en face de Dieu, celle du sujet classique se loge dans la découverte de la science, et notre souveraineté, celle du sujet moderne, affronte le présent ; le présent qui porte le double « fardeau » : celui de l'histoire et de l'avenir, d'« histoire du sujet »¹⁴, des différents modes de subjectivation de nous-mêmes, « des modes d'objectivation qui transforment les être humains en sujets »¹⁵. C'est ce que Foucault nous a appris de plus essentiel sur le problème du sujet.

Cette leçon se situe d'abord non pas dans les œuvres que Foucault a écrites, qui ont fait évoluer ou témoignent de l'évolution de plusieurs domaines des sciences humaines, mais dans son choix philosophique et politique, dans lequel il se loge lui-même :

« Pour moi, la politique a été l'occasion de faire une expérience à la Nietzsche ou à la Bataille. Pour quelqu'un qui avait vingt ans au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, qui n'avait pas été porté par la morale de la guerre, que pouvait bien être la politique quand il s'agissait

¹⁰ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p15

¹¹ DE 2001, N°132, *ibid.*

¹² DE 2001, N°132, *ibid.*

¹³ DE 2001, N°132, *ibid.*

¹⁴ « J'avais en tête de faire *une histoire du sujet*, qui ne soit pas celle d'un événement qui se serait produit un jour et dont il aurait fallu raconter la genèse et l'aboutissement », cf., DE 2001, N°354, « Le retour de la morale ».

¹⁵ DE 2001, N°306, «The Subject and Power» («Le sujet et le pouvoir»; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982

de choisir entre l'Amérique de Truman et l'U.R.S.S. de Staline ? Entre la vieille S.F.I.O. et la démocratie chrétienne ? Devenir un intellectuel bourgeois, professeur, journaliste, écrivain ou autre dans un monde pareil était intolérable. L'expérience de la guerre nous avait démontré la nécessité et l'urgence d'une société radicalement différente de celle dans laquelle nous vivions... Face à tout cela, une grande partie de la jeunesse française avait eu une réaction de dégoût total. On désirait un monde et une société non seulement différents, mais qui auraient été un autre nous-mêmes ; on voulait être complètement autre dans un monde complètement autre. Aussi bien l'hégélianisme qui nous était proposé à l'université avec son modèle d'intelligibilité continue de l'histoire n'était-il pas en mesure de nous satisfaire. Ainsi que la phénoménologie et l'existentialisme, qui maintenaient le primat du sujet et sa valeur fondamentale.»¹⁶

Pour nous aussi, faire une expérience « à la Foucault » est d'abord faire une expérience à la fois philosophique et politique. Cette politique n'est pas seulement la politique étroitement liée au présent, par exemple, le présent du développement à pleine vitesse de l'économie chinoise ou encore mondiale, mais aussi la politique historiquement constituée par le passé, par l'histoire de la guerre --non seulement de la guerre au XXe siècle, mais aussi celles du XIXe siècle. Nous, une grande partie de la jeunesse chinoise, qui n'étions pas encore née au moment où les révolutionnaires communistes ont choisi notre chemin, qui avaient presque le même âge que la capitalisation de notre société non démocratique, nous avons le même dégoût ou même le pire de tous les dégoûts, le dégoût réprimé. Pourtant, ce n'est pas le dégoût de vivre la même erreur que la société précédente, mais le dégoût de vivre le choix que nous n'avons pas choisi, de vivre sans aucune possibilité de choisir, non seulement collectivement la politique, mais aussi individuellement l'éthique. Mais en Chine, ce dégoût ne conduit pas encore comme chez Foucault à une insatisfaction ou une inquiétude à la fois de l'hégélianisme et de la phénoménologie. Au contraire, la philosophie hégélienne et phénoménologique prolifère chez la plupart des intellectuels chinois comme une confiance de la vérité et une arme de la lutte contre le pouvoir politique.

Ainsi se trouve la première raison pour laquelle la recherche foucauldienne nous intéresse, ce n'est pas seulement la volonté d'être autrement, d'être libre, mais surtout la réflexion foucauldienne sur cette volonté. Cette volonté déclarée en 1978 se manifeste dans la première recherche foucauldienne sur l'interprétation du rêve de Binswanger en 1954, « en rompant avec cette objectivité qui fascine la conscience vigile et en restituant au sujet humain sa liberté radicale, le rêve dévoile paradoxalement le mouvement de la liberté vers le monde, le point

¹⁶ DE 2001, N°281, «Conversazione con Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault» ; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), Il Contributo, 4e année, no 1, janvier-mars 1980

originnaire à partir duquel la liberté se fait monde. »¹⁷ Cette rupture avec un certain monde objectif et cette restitution d'une certaine liberté radicale au sujet humain, tout comme la volonté d'être autrement, rejoignent aussi les dernières recherches foucaaldiennes sur la spiritualité stoïcienne, « faire l'âme grande (*megalophrosunê*) »¹⁸ comme chez Aurèle ou faire l'âme petite comme chez Sénèque. Ces thèmes de s'affranchir du monde donné traversent presque toutes les périodes des recherches foucaaldiennes, ils n'échappent pas au fonctionnement d'une certaine conscience, d'un certain cogito, d'un certain sujet, à la fois de Foucault lui-même et de ses objets de recherche.

Or, cette sphère immédiate qui « se creuse devant le sujet »¹⁹, qui s'appelle cogito depuis Titus Maccius Plautus²⁰ est reconnu déjà par Foucault comme « espace nivelé et socialisé »²¹ depuis son article en 1954. Cette perception foucaaldienne d'un libre mouvement du cogito, par exemple le rêve, n'apparaît pas comme un autre monde, « rêver n'est pas une autre façon de faire l'expérience d'un autre monde, c'est pour le sujet qui rêve la manière radicale de faire l'expérience de son monde, et si cette manière est à ce point radicale, c'est que l'existence ne s'y annonce pas comme étant le monde. »²² Ce point de vue provient probablement de Freud qui « avait rencontré dans le rêve les signes d'une mise en situation du rêveur lui-même à l'intérieur du drame onirique, comme si le rêve ne se contentait pas de symboliser et de dire en images l'histoire d'expériences antérieures, comme s'il faisait le tour de l'existence tout entière du sujet »²³.

Cette implication d'une existence tout entière du sujet, même si elle se manifeste premièrement à travers le cogito, la conscience, le sujet méditant, dépasse tout de suite son lieu de « naissance », le domaine d'un vide symbolique du monde : l'inconscient freudien n'est pas une affaire de la conscience, l'impensé du cogito n'est pas le cogito. D'où Foucault dit,

« Je ne nie pas le cogito, je me limite à observer que sa fécondité méthodologique n'est finalement pas aussi grande que ce que l'on avait pu croire et que, en tout cas, nous pouvons réaliser aujourd'hui des descriptions qui me paraissent objectives et positives, en nous passant totalement du cogito. Il est tout de même significatif que j'aie pu décrire des

¹⁷ DE 2001, N°1, « Introduction », in Binswanger (1.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdeaux), Paris, Desclée de Brouwer, 1954

¹⁸ Marc Aurèle, *Pensées*, livre III, 11, cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p278

¹⁹ DE 2001, N°1, *ibid.*

²⁰ « Mais quand je pense, je suis sûrement la même personne que j'ai toujours été. » ; cf., Plautus, *M. Accii Plauti Comœdiæ*, Volume 1, AMPHITRUONIS, 290.

²¹ DE 2001, N°1, *ibid.*

²² DE 2001, N°1, *ibid.*

²³ DE 2001, N°1, *ibid.*

structures de savoir dans leur ensemble sans jamais me référer au cogito, bien qu'on ait été convaincu depuis plusieurs siècles de l'impossibilité d'analyser la connaissance sans partir du cogito. »²⁴

Ce qu'on comprend chez Foucault comme une négation du cogito, de la conscience, du sujet est effectivement une négation du primat du cogito, du sujet et de sa conscience. C'est justement cette entreprise existentialiste ou phénoménologique du cogito, de la conscience et du sujet comme fondement du savoir et comme libération de l'homme, dans laquelle l'homme se donne comme son propre objet de connaissance pour qu'il puisse devenir sujet de sa propre liberté et de sa propre existence que Foucault remet en question, « ce fameux homme, cette nature humaine ou cette essence humaine ou ce propre de l'homme, on ne l'a jamais trouvé. »²⁵

Or, cette critique foucauldienne sur l'existentialisme ou la phénoménologie, sur le primat du cogito ou du sujet, sur la constitution vide de l'homme ne se trouve pas dans les analyses des œuvres philosophiques des existentialistes ou des phénoménologues, mais premièrement dans les recherches des expériences d'erreur. Nous considérons que les recherches foucauliennes sur les constitutions historiques du sujet fou, du sujet malade et du sujet criminel appartiennent à ce même thème du « cogito », du « sujet de connaissance » qui est sacrifié pour le savoir raisonnable, elles peuvent constituer ensemble la « philosophie des erreurs »²⁶ chez Foucault comme celle chez Canguilhem.

Cependant, lorsque ces recherches du sujet fou, du sujet malade et du sujet criminel appartiennent à la même problématisation du « sujet de connaissance » en tant qu'erreur, au même type d'études foucauliennes sur le champ traditionnel du savoir, du pouvoir ou du sujet, aux mêmes périodes à l'âge classique et l'âge moderne, pour la raison d'économiser nos recherches, nous ne nous lançons que dans la recherche des expériences du sujet fou. Nous négligeons les œuvres comme *Maladie mentale et personnalité (Maladie mentale et psychologie)*, *Naissance de la clinique*, *Surveiller et punir* et le premier volume de *l'Histoire de la sexualité*, en espérant que les recherches problématiques sur le « cogito », sur le « sujet de connaissance », sur le sujet d'« erreur » peuvent s'accomplir dans celles sur *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, tout en admettant que la valeur de ces autres œuvres de même type et de même période n'est pas remplaçable, qu'elles sont indispensables non pas pour notre projet, mais pour d'autres recherches particulières. De plus, la constitution du fou, de la folie

²⁴ DE 2001, N°50, « Che cos'è Lei Professor Foucault? » (« Qui êtes-vous, professeur Foucault? » ; entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri), *La Fiera letteraria*, année XLII, no 39, 28 septembre 1967

²⁵ DE 2001, N°55, «Foucault répond à Sartre» (entretien avec J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine littéraire*, no 46, 1er-15 mars 1968

²⁶ Cf., DE 2001, N°219, « Introduction by Michel Foucault » (« Introduction par Michel Foucault »), in Canguilhem (G.), *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978

est notamment considérée comme un désordre du cogito, comme l'homme disqualifié comme sujet connaissant et requalifié comme objet de la connaissance, comme l'homme qui a une vérité, qui peut le dire et qui peut toujours retrouver sa vérité universelle. C'est pour cette raison que la recherche du cogito ou plutôt de la critique du cogito chez Foucault ne peut se faire mieux que dans cette première œuvre foucauldienne de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*.

*

Ce livre en 1961 est la première œuvre principale de Foucault non seulement dans le sens chronologique, mais aussi dans le sens où il contient presque toutes les problématiques foucauliennes des années suivantes, par exemple, l'énigme de la pensée fantastique, la société punitive et ses institutions pénales, la fonction de la population chez les bourgeois, l'aveu de la vérité du sujet, l'anormalité du comportement, le décalage entre la subjectivité et la vérité, l'incapacité et la nécessité de la maîtrise de soi. Ce premier livre est comme une matrice de la pensée foucauldienne, où les problématiques de la folie se manifestent justement comme les erreurs de la vie qui peuvent faire reformuler toutes les théories du sujet. Nous pouvons trouver dans l'introduction de *On the Normal and the Pathological*, le travail de Canguilhem et aussi celui de Foucault sont la même « philosophie de l'erreur, du concept et du vivant » qui s'oppose à « la philosophie du sens, du sujet et du vécu »²⁷, qui repense et remonte la question du sujet à partir de points de vues différents.

Notre recherche dans la première partie sur la question ou plutôt sur la critique foucauldienne du cogito, du sujet et de la subjectivité dans *l'Histoire de la folie* consiste à suivre les quatre consciences de la folie que Foucault découvre du côté de la raison, des institutions, du langage, de la médecine. Nous réorganisons les diverses problématiques foucauliennes selon ces quatre consciences, « une conscience critique de la folie », « une conscience pratique de la folie », « une conscience énonciative de la folie », « une conscience analytique de la folie »²⁸, en les rejoignant trois thèmes problématiques.

Le premier thème des « institutions du sujet fou », le premier chapitre, traite de ce que Foucault appelle « la conscience pratique de la folie ». Lorsque pour Foucault, « la vieille opposition traditionnelle entre les sciences humaines et l'histoire (les premières étudiant le synchronique et le non-évolutif, la seconde analysant la dimension du grand changement

²⁷ DE 2001, N°219, *ibid*.

²⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p216-220

incessant) disparaît »²⁹, nous traitons ce problème des institutions de la folie non de manière synchronique mais de manière diachronique, c'est-à-dire, les institutions ou plutôt les dispositifs du sujet fou se définissent et se transforment dans les différentes périodes historiques.

Les périodisations foucaaldiennes sur la conscience de la folie découpent les événements non pas d'une manière théorique mais pratique. À tel point que ce qui définit le fameux « moment cartésien » n'est pas simplement l'énonciation de Descartes, « Mais quoi ? Ce sont des fous »³⁰, mais une série d'événements qui appelle cette période de « l'âge classique », qui précède même la déclaration cartésienne. Ce sont les événements de la Réforme qui transforme la misère sacrée en pauvreté banale, les transformations des vieilles peines capitales d'excommunication en peine capitale de mort, les décrets de fondation de l'Hôpital général et d'arrestation des vagabonds, les désacralisations et moralisations des interdits religieux. C'est par ces événements réels que Foucault caractérise le XVIIe siècle et ainsi la folie à cette époque, nous l'appellerons période de « l'exclusion du délire moral ». Pourtant, l'âge classique n'est pas homogène. Si le XVII^e siècle peut être défini comme l'époque de l'internement, le XVIII^e siècle est l'époque de l'asile. L'asile n'est point une libération de la folie, ou une annulation de l'internement, mais au contraire, il enferme la folie au nom de la libération, il l'enferme non par les chaînes du fer, mais par les chaînes du savoir. Nous l'appellerons la période de « la métaphore de la libération », la symbolique de la liberté du XVIII^e siècle est donc l'internement de la pensée.

À la base de cette périodisation, nous la complétons avec une brève histoire des « sédimentaires anciens », lorsque comme Foucault le dit sur l'Andromaque de Racine, l'archéologie du savoir, « nous était dit déjà dans une simple fulguration tragique, dans les derniers mots d'Andromaque. »³¹ Ces derniers mots d'Andromaque annoncent une série de sédiments dans la tête d'Oreste qui a des comportements fous, l'*Érinnye* éternelle, les images de fantasmes, le délire moral. Si ce sont ces sédiments qui caractérisent la folie d'Oreste, ces éléments ne proviennent guère d'Oreste lui-même. Il est vrai qu'ils se trouvent dans son cogito et s'exprime par sa pensée, mais ils ne se produisent que dans les époques précédentes, comme l'époque grecque archaïque, le Moyen Âge et l'âge classique. C'est ce que nos trois sections dans le chapitre I veulent montrer : les pratiques propres à chaque époque constituent les mémoires collectives pour toutes les générations antérieures comme une sorte de

²⁹ DE 2001, N°48, « Sur les façons d'écrire l'histoire » (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, no 1187, 15-21 juin 1967

³⁰ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p59

³¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p314

sédiments dans la pensée, dans le cogito. Cela ne veut pas dire que le cogito est un lieu substantiel où on pourrait mettre quelque chose comme la mémoire, mais que la mémoire est une fonction de l'homme qui caractérise ce qu'on s'appelle habituellement le cogito. Mais si nous nous arrêtons là pour dire que le cogito, la conscience, le sujet de l'homme n'est qu'une boîte des mémoires indifférentes qui sont constituées par les pratiques précédentes, la réalité des discriminations, d'exclusions, de transformation pose des problèmes, lorsqu'Oreste a bien pris sa décision de vérité que c'est Hermione qui le rend fou, « Mais non, retirez-vous, laissez faire Hermione »³².

Ainsi le deuxième thème, le chapitre II de la première partie, que nous traitons du cogito de la folie ou du sujet fou concerne ce que Foucault appelle « la conscience critique de la folie ». La mystérieuse totalité de la conscience du sujet chez Hegel ou chez Sartre, la fameuse question à la fois hégélienne et phénoménologique « comment est-il possible que tout cela arrive à une conscience, à un ego, à une liberté, à une existence? »³³, se dévoilent comme une paradoxale liberté (déraison) qui critique sur le cogito et par le cogito. De ce point de vue paradoxale, la déraison et la raison, la soumission et la liberté se trouvent indissociables à chaque époque. À l'époque où il y a encore Dieu, la folie est « relative à la raison », elles sont « perpétuellement réversibles », « toute folie a sa raison qui la juge et la maîtrise, toute raison a sa folie en laquelle elle trouve sa vérité dérisoire »³⁴. À l'époque où Descartes exclut la folie par une décision éthique de « bon sens », « qui, en fait, repose sur toute une conception de la vérité comme objet de connaissance »³⁵, c'est-à-dire, une conception ou une connaissance de l'actualité à la fois historique et sociale à l'époque, la liberté ou la déraison du cogito est exclue par la volonté du même cogito, « où le partage raison-déraison s'accomplit comme une option décisive où il y va de la volonté la plus essentielle, et peut-être la plus responsable, du sujet. »³⁶ Cette conception raisonnable du cogito qui exclut son frère déraisonnable n'est même pas une connaissance médicale, autrement dit, scientifique.

Sur ce point, nous lançons une recherche plus méticuleuse sur la volonté du « bon sens », car Foucault dit, « bien avant le Cogito, il y a une très archaïque implication de la volonté et du choix entre raison et déraison »³⁷. Nous étudions donc le cogito cartésien comme Foucault,

³² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p316

³³ *DE 2001*, N°84, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1971

³⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p49

³⁵ *DE 2001*, N°146, « La casa della follia » (« La maison des fous »), in Basaglia (F.) et Basaglia-Ongardo (F.), *Crimini di pace*, Turin, Einaudi, 1975

³⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p186

³⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p187

non pas sur ses arguments prétentieux (ou plutôt il ne faut pas se contenter de ces arguments de la raison et du cogito qui sont eux-mêmes mis en question), mais sur les conditions qui font le cogito cartésien fonctionner, raisonner et exclure, car « la question du philosophe n'est plus celle de savoir comment tout cela est pensable, ni comment le monde peut être vécu, expérimenté, traversé par le sujet. Le problème maintenant est celui de savoir quelles sont les conditions imposées à un sujet quelconque pour qu'il puisse s'introduire, fonctionner, servir de nœud dans le réseau systématique de ce qui nous entoure. »³⁸ Par conséquent, nous découvrons une simple et déformée spiritualité stoïcienne, « selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi entièrement hors de son pouvoir [...] il s'accoutume à ne les point désirer »³⁹, le « bon sens », le fameux principe scientifique de *clare et eviderter*, est donc un choix complètement éthique qui abandonne tout ce qui rend l'homme impuissant, c'est ce que Foucault appelle dans ses recherches des dernières années, « l'éthique de la vérité ». Il n'est donc pas étonnant que cette éthique de la vérité comme un choix favorable à l'être humain se transforme à l'époque de Kant en une théorie du sujet connaissant qui ne connaît plus les choses elles-mêmes.

Pourtant, ce n'est pas une critique abstraite et vide que Foucault pose sur le sujet connaissant, sur le cogito et sa conscience. Le troisième thème de notre recherche, concernant la conscience analytique et énonciative de la folie, montre comment les choses elles-mêmes se perdent dans le cogito raisonnable qui se limite à partir d'un choix éthique de lui-même et comment cette limitation complètement humaine empêche la connaissance propre de l'homme lui-même. Cela se trouve notamment dans le développement non strictement scientifique de la médecine à l'âge classique.

D'abord, du côté du malade, la folie comme objet de connaissance n'est pas traitée dans sa propre existence d'une unité à la fois de la médecine et de la jurisprudence. L'internement du XVII^e siècle invente les figures de la folie dans le processus du mouvement de la société féodale vers la société bourgeoise, non seulement sans aucune intervention véritable du médecin – c'est pourquoi Foucault appelle ce rôle du médecin dans son « entreprise de dépsychiatisation » un « sujet statutaire de connaissance »⁴⁰--, mais aussi mélangées des expériences juridiques qui définissent le fou comme sujet de droit. Si ce mélange synthétique et historique de deux domaines complètement différents constitue l'existence propre de la folie, cette unité de l'existence complexe qui est offerte à la médecine à l'époque suivante, au

³⁸ DE 2001, N°84, *ibid.*

³⁹ Concernant la troisième règle dans *Discours de la méthode*, *ibid.*, p112

⁴⁰ DE 2001, N°143, « Le pouvoir psychiatrique », Annuaire du Collège de France, 74^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1973-1974, 1974

XVIII^e siècle, n'est pourtant pas si facile à déchiffrer et à analyser comme il était et de manière juste.

Ainsi, du côté de la médecine, c'est justement ce « sujet statutaire de connaissance » qui inaugure la thérapeutique de la folie depuis le XVII^e siècle, il reprend sans aucune hésitation ces figures inventées par le redoutable internement comme la nature propre du malade, il unit et mesure la morale et la mécanique par leur imagination, et curieusement ou mystérieusement, cette imagination du médecin correspond à la même imagination que « médecins et philosophes s'accordent à appeler, à l'époque classique, délire »⁴¹. La guérison de la folie composée s'effectue d'une manière synthétique.

Quant à la médecine du XVIII^e siècle, ce que nous traitons dans la section « la naturalisation analytique des positivistes », l'exigence (il y a un décalage chronologique entre la philosophie et la médecine) de *clare et evidenter* rencontre des problèmes irréductibles : tout ce qui est visible, on le considère comme maladie physique ; tout le reste, c'est-à-dire, les invisibles, on les pousse à la maladie mentale, à la psychiatrie. Malheureusement, cette manière positiviste de classification ne fait que mélanger plus profondément la morale et la mécanique. Le nivellement de tous les éléments dans un même niveau de visibilité rencontre nécessairement les résistances irréductibles de la classification, il est la première étape de la connaissance limitée par une certaine historicité de l'homme ; et la seconde étape est celle de l'assignation de ces obstacles à la psychiatrie qui ne peut rendre la connaissance de la folie que plus ambiguë, cette dernière ne peut éviter de rencontrer le cycle de la causalité, de la passion et de l'image, elle est obligée d'inventer la psychologie qui pose le problème encore plus profond, « l'attaque psychologique et l'intervention physique se juxtaposent, s'additionnent, mais ne se pénètrent jamais »⁴².

Ainsi s'introduit le problème de la conscience énonciative de la folie, au moment de l'apparition de la « psychiatrie scientifique », la première confrontation entre le médecin et le malade a lieu de la manière qu'après la naturalisation analytique des positivistes, la guérison de la folie par la psychiatrie ne peut être faite que dans une « synthèse de son langage et de la vérité »⁴³, car l'être du délire ne peut exister que dans son non-être, c'est-à-dire dans son cogito, dans le raisonnement purement linguistique ou imaginaire. Paradoxalement, c'est l'universel cogito cartésien du médecin qui joue ce rôle réveillant, qui fait confronter le cogito

⁴¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p256

⁴² *Ibid.*, p407

⁴³ *Ibid.*, p638

et le réel, qui fait disparaître ainsi le cogito par le réel. Bien entendu, ce n'est pas le même cogito, ou plus précisément, ce n'est pas la même fonction du « cogito ».

Ces recherches sur les trois thèmes des quatre consciences de la folie nous montrent justement trois fonctions du « cogito », la mémoire des pratiques sociales, le raisonnement des éthiques historiques et l'imagination selon la règle du langage. Cela correspond aux trois axes de la recherche foucauldienne, le pouvoir, l'éthique et le savoir..

*

La constitution historique du sujet fou n'est qu'un exemple particulier de l'histoire du sujet, même si elle révèle presque tous les éléments qui servent par la suite à constituer la structure historique des objectivations du sujet. La dimension active de l'historicité qui fait que l'homme peut intervenir, même au nom de la raison, du sujet connaissant, de l'humanité limitée, il reste toujours un espace pour l'activité de l'homme, pour qu'il puisse y mettre sa liberté, sa volonté et sa subjectivité, surtout quand l'existence de la folie garde toujours un noyau mystérieux de la déraison, tout en étant le plus fidèle cartésien du cogito qui ne trahit jamais sa propre image.

Or, la découverte la plus cruelle de Foucault n'est pas cette folie obstinante qui conserve encore l'espoir de la liberté, mais que la distinction entre la raison et la déraison n'est pas absolue. La raison, tout comme la folie, leur « noyau mystérieux » est le même : l'historicité ou l'*a priori* historique. Et cette historicité conduit le sujet connaissant et la folie délirante au même destin : la « marionnette » de la « grammaire générale ». Ce dernier point se trouve dans les recherches des *Mots et les choses*, qui s'appuie sur la même période, à ce style ou à cette définition du pouvoir-savoir-sujet que l'*Histoire de la folie*. Ces recherches des *Mots et les choses* approfondissent ce que l'*Histoire de la folie* a senti à l'autre côté d'« erreur », la constitution du sujet raisonnable, où non seulement ses conditions politiques, économiques et philosophiques se forment, comme le sujet fou, par l'historicité de certain époque, mais cette historicité elle-même porte des structures constituées par les modes du sujet connaissant, comme le mode de ressemblance à la Renaissance, celui de représentation à l'âge classique et celui de signification à l'âge moderne.

Cependant, cela ne veut pas dire que c'est l'homme, autrement dit, le sujet connaissant au sens de la phénoménologie, qui intervient comme « donateur de sens »⁴⁴. Ce qui rend les recherches des *Mots et les choses* distinguées et non négligeables par rapport à celles des

⁴⁴ DE 2001, N°330, «Structuralism and Post-Structuralism» («Structuralisme et poststructuralisme» ; entretien avec G. Raulet), Telos, vol. XVI, no 55, printemps 1983

expériences d' « erreurs » est la « structure de type linguistique »⁴⁵. Si dernière l'emploi du « je pense » se cache l'emploi du « je parle », du « je travaille » et du « je vis », dont les conditions sociales et historiques sont plus ou moins dévoilées dans l'œuvre foucauldienne en 1961, celle en 1966 révèle encore plus profondément que dernière l'emploi du « je », tous ces « je » qui pense, parle, travaille et vis, dernière toute ses conditions sociales et historiques se cache encore la structure sociale et historique du langage, qui forment le sujet connaissant et s'appliquent au sujet connaissant non pas comme les événements extérieurs dont une certaine forme de folie peut encore s'échapper, mais comme la condition ou la possibilité de connaître autant pour le sujet de raison que pour le sujet d'erreur, autant pour Cervantes, Diderot et Kant que pour Don Quichotte, le Neveu de Rameau et Sade. Sur ce point, les œuvres comme *Raymond Roussel* et *L'archéologie du savoir* ne servent qu'à la « genèse » du problème linguistique ou à l'« aboutissement » de la structure historique. Nous nous limitons donc seulement sur les problématiques des *Mots et les choses*.

*

Cette découverte « cruelle » s'annonce par la fameuse interprétation sur la fin des *Mots et les choses* : « l'homme est mort ». C'est de cette façon que ce livre de Foucault en 1966 lui emporte une étiquette de structuraliste qu'il refuse comme inadéquate. Pourtant, cette interprétation trop facile des *Mots et les choses*, qui réduit cet « au-delà de la philosophie du sujet » en une simple « négation du sujet » et « disparition du sujet », est populaire en Chine. La situation actuelle de la recherche chinoise sur les œuvres de Foucault est totalement rudimentaire. Le principal langage étranger pour les intellectuelles chinois est l'anglais. On a l'impression que la richesse de la pensée ou de la réflexion occidentale s'écrit en anglais et peut s'écrire en anglais. Non seulement les œuvres des auteurs anglo-saxons, mais aussi celles des auteurs français ou allemandes sont presque tous lus et traduits à travers l'anglais. Par exemple, la traduction chinoise des *Mots et les choses* est fait à partir de la traduction anglaise. Cette version chinoise est comblée de fautes de traduction, de malentendus, des mots chinois non corrects ni cohérents, elle illisible et incompréhensible depuis son apparition en 2001. Cela a des conséquences sur l'acceptation injuste de Foucault en Chine.

Nous avons parlé de la volonté d'être autrement chez le jeune Foucault après la guerre. Bien que cette volonté reste à examiner et à réfléchir, cette volonté existe réellement, non seulement chez les jeunes français, mais aussi chez les « jeunes » chinois, chez tous les « jeunes » qui possèdent naturellement une insatisfaction de la société donnée. Notamment en

⁴⁵ DE 2001, N°330, *ibid*.

Chine, en face de la pétrification politique à présent, l'exigence de la liberté de l'homme est à la fois politique, économique et éthique. De ce fait, la phénoménologie, le libéralisme Américain et la philosophie analytique (surtout du langage ordinaire), excepté le marxisme officiel et hypocrite, sont les trois courants principaux et populaires de la pensée philosophique en Chine. Et la fausse interprétation de Foucault comme « anti-sujet » a du mal à répondre à l'exigence actuelle de la volonté, de la liberté et de la subjectivité de l'homme, ainsi les phénoménologues et les libéraux en Chine sont opposés à Foucault. Le plus curieux est que les philosophes analytiques soit du langage ordinaire soit du positivisme logique, qui sont, comme Foucault, « au-delà de la philosophie du sujet », sont aussi à l'opposé de Foucault en disant, bizarrement, qu'il est une sorte d'« anti-intellectualisme » et d'« irrationalisme », puisqu'il défend la folie, il n'a pas de spéculation stricte et le seul livre qu'il a écrit d'une logique sérieuse – *Les mots et les choses* – n'est pas compréhensible.

Quel dommage ! Nous ne nous mettrons pas à critiquer ces courants populaires et leurs malentendus sur la philosophie foucauldienne. Mais le radical énoncé de Foucault sur « la mort de l'homme » est vraiment douteux, il s'oppose à sa propre volonté d'être autrement, à son inquiétude de la domination de la raison universelle. Toutes ces contradictions apparentes et douteuses nous conduisent à relire et réexaminer directement, proprement et entièrement *Les mots et les choses*, c'est-à-dire, sans être orienté par aucune traduction, commentaire ou critique, sans lecture réorganisée et sélectionnée selon certaines présuppositions.

Ainsi notre recherche sur *Les mots et les choses* est une lecture linéaire du texte propre, bien que la recherche de Foucault sur les trois périodes de la Renaissance, de l'âge classique et de l'âge moderne ne soit guère linéaire, continue et successive, il les compare toujours l'un après l'autre, il marque la rupture par des descriptions de personnages typiquement différents. Nous les divisons pourtant en trois chapitres, en groupant les recherches foucauliennes de chaque époque selon sa périodisation, en les caractérisant par trois concepts essentiels à chaque époque : la ressemblance, la représentation et la signification. Cela ne veut pas dire que ces trois concepts sont indépendants et isolés, au contraire, la représentation de l'âge classique ne peut pas s'expliquer mieux sans la compréhension de la ressemblance de la Renaissance, la signification de l'âge moderne ne peut pas se distinguer de la représentation à l'époque précédente sans connaître cette dernière.

De ce point de vue, comme dans *l'Histoire de la folie*, la recherche foucauldienne sur la période de la Renaissance ou plus loin du Moyen Âge est loin d'être aussi riche et intense comme sur l'âge classique ou l'âge moderne, car celle de cette première sert plutôt de référence, de repère ou de phare pour éclairer où se trouve l'âge classique, où s'oriente l'âge

moderne. Il est difficile de dire que ce choix foucauldien de la Renaissance comme point de départ n'a aucune préférence. Le premier rire sur l'encyclopédie chinoise de Borges n'est pas ironique, mais plutôt embarrassant. Ce n'est pas non plus une situation gênante à cause de la simple différence entre l'Occident et l'Orient, puisque pour nous, les Chinois de notre âge et de notre géographie, la juxtaposition de cette encyclopédie n'est pas moins bizarre que vous, de plus, nous n'avons jamais trouvé la source actuelle de cette fameuse encyclopédie chinoise de Borges, il s'agit probablement d'un « Borgesian joke »⁴⁶. Heureusement, ce n'est pas le point important que Foucault voulait nous dire, ce n'est pas la perte du lieu commun horizontal et géographique mais celle du lieu commun historique qui importe, c'est le pouvoir du temps, l'ontologie historique de nous-mêmes qui nous rend étrangers à nous-mêmes.

Alors quelle est cette étrangeté où nous ne nous reconnaissons plus ? C'est la grammaire des êtres, des choses elles-mêmes, de nous-mêmes en tant que « choses » naturelles qui partagent les principes naturels avec les autres. C'est à ce point-là que la recherche sur la ressemblance au XVI^e siècle a un sens de « bâtisseur »⁴⁷ pour notre savoir à notre époque. Le pouvoir de la juxtaposition des choses au XVI^e siècle n'était que la ressemblance des choses elles-mêmes. Bien que ce soient nous, les hommes, qui les mettent dans la magie, la démonologie, l'astrologie et les mathématiques, que ce soient nous qui les mettions en un certain ordre selon des principes de ressemblance que nous apercevons, par exemple, les quatre principes de la convenance, l'émulation, l'analogie et la sympathie que Foucault découvre dans le savoir de la Renaissance, mais ce « nous » à la Renaissance est si pieux à la croyance de Dieu, d'une conception du monde si inébranlable que ce sujet connaissant n'est qu'un observateur calme, inerte et ferme, au dessous d'un monde incontestable de Dieu, l'homme partage réciproquement tous les principes des choses comme les autres. En ce sens, le dispositif du sujet connaissant est aussi le dispositif des choses, parce que l'homme est lui-même l'une des choses du monde.

L'âge classique ajoute à ce dispositif du sujet connaissant un « léger » changement : la ressemblance entre les choses devient la représentation d'une chose à d'autres choses. Cette chose qui représente les autres, c'est le langage. C'est pour cette raison que Don Quichotte ne reconnaît plus les troupeaux, les servantes et les auberges, il lit le monde selon le seul récit du langage qui n'aurait la fonction que d'un miroir, il ne voit que les choses dans le miroir

⁴⁶ Cf., <http://linguistlist.org/issues/7/7-1446.html>, selon l'étude d'un chercheur japonais Laszlo CSERESNYESI. Dans World Conference on Sinology 2009, un article « Victor Segalen, Jorge Luis Borges and Michel Foucault » confirme aussi « we still cannot find the so-called Chinese Encyclopedia in Franz Kuhn's writings. Therefore, this Chinese Encyclopedia may come out of Borges literary imagination. » (par Geng, Youzhuang, Renmin University of China)

⁴⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p32

comme les châteaux, les dames et les armées. Cela ne veut pas dire qu'avant l'âge classique, il n'y a pas de langage, mais qu'à partir de l'âge classique, la connaissance du monde est substituée par la connaissance des images du miroir du monde. Pourtant, ces images ne se produisent qu'à travers le cogito, la pensée de l'homme, qui appartenait lui-même au monde. De cette façon, la *Mathesis* du ratio et la *Genèse* du cogito ne compromettent pas ce qui est présenté dans le *Taxinomia* des signes, tous les deux, comme des complices, réorganisent ensemble le monde du savoir, la vie, la nature et l'homme. Mais quant à ce qui ne peut pas être représenté, ce qui ne peut pas être classé, parlé et échangé, il y a nécessairement quelque chose qui est perdue dans cette réorganisation ou plutôt ce classement du monde. C'est le défaut ou le paradoxe inévitable de la représentation du langage, parce que si le signifiant ne se détache pas du signifié, il n'y aura pas d'économie de la mémoire, il n'y aura pas de représentation ni de langage. Mais à l'âge classique, ce détachement n'est pas complet. Dans la représentation à cette époque, comme le tableau *Ménines*, il y a toujours les images du peintre, du tableau et du roi, il y a toujours le représentant, le représenté et la représentation, plus ou moins clairs, plus ou moins lointains, mais il y a toujours une place pour chacun. La représentation, même douteuse, incertaine et insatisfaisante, en se mélangeant avec les choses elles-mêmes, se trouve parmi elles.

Or, ce détachement devient total avec le temps. C'est le langage, non pas le sujet connaissant, qui devient ce qui abandonne toutes les *genèses*, les *mathesis* ou les *taxinomia* des autres choses du monde, l'homme inclus. Il règne seul selon sa propre *genèse*, *mathesis* et *taxinomia*. La vie, la nature et l'homme, tout ce qui est représenté et réfléchi par le langage, par la grammaire du langage, par le savoir constitué du langage, sont soumis à son autorité. C'est le monde de la signification, de Sade et de Kant. La puissance créatrice du langage se manifeste infiniment dans la modernité, autant dans le désir de Sade que dans la spéculation de Kant. Il semble que la liberté, la volonté, la subjectivité de l'homme trouve un lieu d'affranchissement, mais ce n'est que « l'envers métaphysique de la conscience »⁴⁸. La liberté, la volonté et la subjectivité dans le monde de la signification, en termes foucauldien, « ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants »⁴⁹.

*

À tel point, après « ruiner la souveraineté du sujet », soit de la manière de faire confronter la constitution du cogito fou et celle du cogito raisonnable, soit de la manière de faire apparaître les conditions et les formes de cette constitution du sujet connaissant, « il s'agissait donc de

⁴⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p222

⁴⁹ *Ibid.*, p273

réintroduire le problème du sujet que j'avais plus ou moins laissé de côté dans mes premières études et d'essayer d'en suivre les cheminements ou les difficultés à travers toute son histoire. »⁵⁰ Mais ce retour est vers une nouvelle dimension, un nouveau domaine et de nouvelles époques : c'est la dimension d'un triptyque qui concerne et lie les trois anciens axes : pouvoir, savoir et sujet, c'est le domaine de la sexualité qui implique à la fois le rapport entre sujet et pouvoir et le rapport entre sujet et vérité, ce sont les époques de l'Antiquité qui sont à la fois en dehors et en dedans de notre modernité.

Cette partie de la recherche foucauldienne nous intéresse non seulement parce qu'elle complètera ce que Foucault avait laissé de côté dans ses premières études et permet de retrouver la subjectivité qu'il avait « ruiné » dans le cogito et le sujet de l'âge classique jusqu'à nos jours, mais aussi parce qu'il traitera du problème de la liberté et de la tradition, de la spiritualité et de l'activisme. Ces problématisations foucauliennes correspondent à la confrontation actuelle en Chine entre le libéralisme américain et le conservatisme du confucianisme et du maoïsme. Lorsque sous la pression de l'économie capitaliste, la tentative de démocratie en Chine se limite à imiter le modèle actuel de l'Occidental, et particulièrement le modèle américain, elle manque de réflexion par rapport à nos propres problèmes issus de nos traditions historiques et par rapport aux problèmes propres de la démocratie et du capitalisme. Tout cela donne une valeur particulière et essentielle à la recherche foucauldienne des dernières années.

Notre recherche dans la troisième partie est pratiquement différente de celle de la première et de la deuxième partie, pour la raison bien connue que l'*Histoire de la sexualité* est non seulement tournée son orientation dans les deux derniers tomes -- en termes foucauliens, ces deux derniers tomes sont « sous une tout autre forme »⁵¹--, elle est aussi incomplète⁵² à cause du décès imprévu de Foucault. Mais comme le premier tome est un cycle de cours entrepris dans les années 1970 au Collège de France, celui des deux derniers et le quatrième inédit sont probablement un cycle de cours entrepris dans les années 1980. Cette supposition peut être partiellement prouvée dans les parties correspondantes entre elles, par exemple, les recherches sur le mariage et sur l'amour des garçons de l'époque hellénique à l'époque hellénistique dans

⁵⁰ DE 2001, N°354, « Le retour de la morale » (entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984), Les Nouvelles littéraires, no 2937, 28 juin-5 juillet 1984

⁵¹ DE 2001, N°338, « Usage des plaisirs et techniques de soi », Le Débat, no 27, novembre 1983

⁵² Le projet en 1976 était une série de recherches sous les titres suivants : 1. La volonté de savoir, 2. La chair et le corps, 3. La croisade des enfants, 4. La femme, la mère et l'hystérique, 5. Les pervers, 6. Populations et races. Foucault change son projet à partir du deuxième tome, *L'usage des plaisirs*. La série de l'*Histoire de la sexualité* devient « L'Usage des plaisirs », « Le Souci de soi » et « Les Aveux de la chair », ce dernier reste dans la masse des manuscrits inédits.

Subjectivité et vérité sont mises en ordre dans *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*. Les thèmes de « souci de soi » des mêmes périodes dans *l'Herméneutique du sujet* s'organisent aussi dans ces deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité*. Quant au quatrième tome inédit, Foucault dit à la fin des cours sur la *parrésia* en 1984, « j'essaierai peut-être de continuer l'année prochaine [...] après la philosophie antique, dans le christianisme [...] Point de départ pour moi, si je continue ; incitation, si c'est vous qui les reprenez à votre tour. »⁵³. Le projet des *aveux de chair* sur la *parrésia* chrétienne a même annoncé un projet d'étude dans la deuxième heure de la leçon du 28 mars 1984, *a fortiori*, l'implication de la *parrésia* chrétienne commence déjà dans *Du gouvernement des vivants*, elle existe tout au long des recherches dans les deux tomes sur le *Gouvernement de soi et des autres*.

De ce fait, les textes sur lesquels notre troisième partie de recherche s'appuie ne concernent pas le premier tome de *l'Histoire de la sexualité*, car le thème des années 1970 déborde de notre projet. En revanche, nous ne nous limitons pas sur les deux tomes apparus de *l'Histoire de la sexualité*, notre recherche s'applique aussi sur les cours au Collège de France du 1981 au 1984. Selon notre lecture de ces quatre années de cours et les deux tomes apparus de *l'Histoire de la sexualité*, nous trouvons que l'expérience sexuelle, tout comme celle de la folie, est un foyer spécifique et fécond dans les recherches foucaaldiennes sur l'histoire du sujet.

D'abord, elle est spécifique, comme Foucault le dit dans un article sur Pierre Guyotat en 1970, « c'est peut-être la première fois que les rapports de l'individu et de la sexualité sont franchement et décidément renversés: ce ne sont plus les personnages qui s'effacent au profit des éléments, des structures, des pronoms personnels, mais la sexualité qui passe de l'autre côté de l'individu et cesse d'être 'assujettie'. »⁵⁴ D'où, la sexualité devient, après la destruction de l'unité de l'individu par les structures historiques et sociales, la seule strate qui reste pour la prévalence du sujet. Sept ans plus tard, Foucault l'affirme dans *Non au sexe roi* comme « le foyer où se noue, en même temps que le devenir de notre espèce, notre vérité de sujet humain. »⁵⁵

De plus, cette expérience sexuelle est féconde, parce qu'il s'agit des rapports entre sujet et vérité, sujet et pouvoir, sujet et soi-même, qu'il s'agit non seulement du sujet qui comporte les activités sexuelles, mais aussi du sujet qui parle à la fois à soi-même et aux autres, qui se

⁵³ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p290

⁵⁴ *DE 2001*, N°79, « Il y aura scandale, mais... », *Le Nouvel Observateur*, no 304, 7-13 septembre 1970

⁵⁵ *DE 2001*, N°200, « Non au sexe roi » (entretien avec B.- H. Lévy), *Le Nouvel Observateur*, no 644, 12-21 mars 1977

contrôle à la fois par soi-même et par les autres. Quand Foucault demande plusieurs fois dans le deuxième tome de *l'Histoire de la sexualité* concernant la modification de son projet, « pourquoi le comportement sexuel, les activités et les plaisirs sexuels font-ils l'objet d'une préoccupation morale ? Pourquoi ce souci éthique paraît-il plus important que l'attention morale d'autres domaines ? » Les problématisations foucaaldiennes de la sexualité conduisent nécessairement à une recherche plus ancienne, à un état de la sexualité plus primitive, à la recherche de l'origine à la fois du pouvoir, de la vérité et du sujet, c'est les époques de l'Antiquité, c'est l'état des *aphrodisia*, c'est la généalogie de l'éthique. « Oui, j'écris une généalogie de l'éthique. La généalogie du sujet comme sujet des actions éthiques ou la généalogie du désir comme problème éthique. »⁵⁶

Lorsque les problématisations foucaaldiennes de la sexualité sont elles-mêmes spécifiques et complexes, lorsqu'il n'a pas accompli son projet entièrement en un livre indépendant comme *l'Histoire de la folie à l'âge classique* et *Les mots et les choses*, mais qu'il avait lancé spontanément les recherches dans ses cours au Collège de France, tout cela nous oblige à réorganiser les problèmes plus ou moins dispersés, rompus et renversés. Pour ces raisons, nous ne suivons pas l'ordre chronologique d'apparition des cours ou des livres de Foucault. Par exemple, concernant les cours sous le titre de la *Subjectivité et vérité* en 1981 qui concernent les recherches précédentes de *l'Usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, qui sert plutôt au commencement de son projet sur la généalogie du sujet éthique, nous les mettons au début de nos recherches ; les cours sous le titre de *l'Herméneutique du sujet* en 1982 apparaissent avant ceux du *Gouvernement de soi et des autres* en 1983 et en 1984, mais ils traitent les problèmes plus systématiques et plus ouverts, nous les mettons à la fin de nos recherches.

L'autre raison pour laquelle nous réorganisons ces problématisations dans un ordre non chronologique est que ces dernières recherches de Foucault ont elles-mêmes une structure à la fois claire, chevauchée, transformée et croisée. Il est connu que Foucault divise ses recherches en trois axes : le savoir, le pouvoir et le sujet, « l'axe de la formation des savoirs, l'axe de la normativité des comportements et enfin l'axe de la constitution des modes d'être du sujet »⁵⁷. Mais il faut marquer que ces trois concepts modernes, « savoir », « pouvoir » et « sujet », sont essentiellement transformés dans ces dernières recherches. D'une certaine manière, ils ont

⁵⁶ DE 2001, N°326, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress » (« A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » ; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow ; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2e éd. 1983

⁵⁷ M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p41

leurs origines dans le « souci de soi », dans les « techniques de soi » à travers trois rapports plutôt anciens : le rapport à la vérité comme *mathesis*, le rapport aux autres comme *meletê* et le rapport à soi comme *askêsis*. C'est en considérant ces trois axes à la fois modernes et anciens que Foucault fait des remplacements importants : 1/ la théorie du savoir est remplacée par l'analyse historique d'un rapport à la vérité « à partir et du point de vue de l'analyse des pratiques discursives et de l'histoire des formes de véridiction » ; 2/ la théorie du pouvoir est remplacée par l'analyse historique d'un rapport aux autres « des procédures et technologies de gouvernementalité » ; 3/ la théorie du sujet est remplacée par l'analyse historique d'un rapport à soi « des modalités et techniques [...] de cette pragmatique du sujet »⁵⁸.

De ce point de vue, nous trouvons que le thème des *aphrodisia* appartient à ce premier axe, celui des modes de véridiction, le rapport du sujet à la vérité, c'est-à-dire, la sexualité antique se trouve essentiellement dans le rapport entre le sujet libre de ses comportements sexuels et ses véridictions sur la santé, l'économie, l'amour d'activité masculine et de l'éternité. Ce sont exactement les quatre thèmes dans *l'Usage des plaisirs* et *Les souci de soi*. Pourtant, c'est dans *Subjectivité et vérité* que se trouvent les analyses claires des deux principes de la perception éthique de l'acte sexuel à l'époque grecque classique : l'isomorphisme socio-sexuel et l'activité⁵⁹, qui est transformé par la suite à l'époque hellénistique et romaine. Et c'est cette transformation essentielle qui modifie totalement la sexualité à ces deux époques antiques, qui apporte les modifications remarquables de l'amour homosexuel à l'amour conjugal dans la culture chrétienne. Ce qui est essentiel dans les *aphrodisia* n'est pas simplement qu'elles sont une unité indissociable du désir, du plaisir et de l'acte sexuel, mais qu'elles admettent que le sujet du comportement sexuel est un sujet libre, à la fois naturel et social. C'est-à-dire, la liberté du sexe est d'abord une nature du corps, de la relation des corps, surtout du corps masculin qui possède une activité naturelle de la pénétration, de l'érection. Elle est aussi une valeur sociale à l'époque grecque, parce que l'activité de l'homme défend la Cité, organise l'économie et fait prospère la race. En respectant cette activité et le principe de l'isomorphisme socio-sexuel, le régime, le mariage et l'ascèse de l'amour des garçons ne s'effectuent qu'à la volonté du sujet libre, c'est-à-dire, il y a des règles, des contraintes à la fois de la nature et de la société, mais c'est toujours la volonté du sujet libre qui décide

⁵⁸ M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p42

⁵⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p79-92

comment se maîtrise selon les vérités des *aphrodisia*. Malheureusement, cette culture des *aphrodisia* à la base du sujet libre s'effondre à partir de l'époque hellénistique et romaine.

Quant au deuxième axe, celui de la théorie du pouvoir, remplacé par l'analyse historique de la gouvernementalité, autrement dit, le rapport du sujet à soi et aux autres, nous trouvons que c'est le thème de la *parrésia* qui lui convient le mieux. Bien que le thème de la *parrésia* apparaisse pour la première fois chez Foucault dans l'*Herméneutique du sujet*, c'est dans les deux tomes du *Gouvernement de soi et des autres* que ce thème se développe de manière plus complète et plus généalogique. Il convient de dire que la *parrésia* en tant que élément de la direction de la conscience, qui fait partie des recherches de plusieurs thèmes dans l'*Herméneutique du sujet*, est la raison pour laquelle Foucault continue à étudier pendant les deux années suivantes la *parrésia* dans une analyse historique plus complète. C'est pour cette raison d'organisation des thèmes que nous séparons les deux textes, l'*Herméneutique du sujet* et *Gouvernement de soi et des autres*, qui concernent la *parrésia*. D'un côté, nous examinons premièrement et particulièrement la *parrésia* dans le chapitre II de la troisième partie, en le considérant comme un thème qui concerne la gouvernementalité ; de l'autre côté, nous examinons deuxièmement l'*Herméneutique du sujet* en tant qu'un texte qui concerne le troisième axe des recherches foucauldienne, celui de la théorie du sujet, autrement dit, le rapport du sujet à soi, les techniques de soi, le souci de soi.

À propos de la *parrésia* dans sa propre généalogie dans l'Antiquité, il s'agit d'une histoire de la *parresia* de Périclès, en passant par Socrate et Platon, jusqu'au cynique. La raison pour laquelle la *parrésia* sert aux techniques de gouvernementalité est qu'il s'agit du discours vrai, de l'*aléthurgie*, de la véridiction du sujet. De nos jours, il est susceptible de comprendre la *parrésia* comme un simple discours en forme du langage ou l'acte isolé de parler. Mais il est beaucoup plus compliqué. Dans la *parrésia* de Périclès, il s'agit d'un rectangle constitutif : la démocratie comme sommet constitutionnel, la supériorité comme sommet du jeu politique, le discours de vérité comme sommet de la vérité, la joute ou la risque comme sommet du courage⁶⁰. Ces éléments constitutionnels, politiques, épistémiques et éthiques sont nécessaires pour la *parrésia* car sans l'un, les autres ne constituent qu'une fausse ou mauvaise *parrésia* dans le domaine politique.

Quant à la *parrésia* de Socrate, lorsque la *parrésia* politique, --strictement dans le domaine politique, c'est-à-dire, le discours vrai à l'Assemblée --, il s'agit de la *parrésia* éthique. Cela

⁶⁰ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p157-158

est révélé dans ce que Foucault appelle « le cycle de la mort de Socrate »⁶¹, concernant les textes comme l'*Apologie de Socrate*, *Criton*, *Phédon* et l'interprétation dumézilienne de la dernière phrase de Socrate « Criton, nous devons un coq à Asklépios. Payez la dette, n'oubliez pas. »⁶² Pour Socrate, la mauvaise démocratie ressemble à la mauvaise monarchie, elles ne méritent pas de la *parrésia* au risque de la mort ; en revanche, la *parrésia* en tant que pratique de la préoccupation, de la pratique en général de s'occuper, de prendre les choses en main par soi-même, de ne pas se laisser orienter ou dominer par les autres, d'être un homme viril qui décide de ses propres affaires, d'avoir sa propre subjectivité, d'être un sujet de soi-même, elle mérite à la fois de vivre et de mourir. Cette tradition de la *parrésia* éthique se développe par la suite chez Platon comme *parrésia* du sujet philosophique et chez les cyniques comme *parrésia* du sujet qui vit le vrai -- l'origine de la subjectivité révolutionnaire et l'esprit d'art moderne.

« Ce cycle de la mort de Socrate » est aussi l'une des raisons pour lesquelles nous examinons l'*Herméneutique du sujet* à la fin, cela est sans doute aussi l'une des raisons pour lesquelles, après les actions politiques dans les années 1970, Foucault retourne à la recherche de la généalogie du sujet éthique, « je serais assez d'accord pour dire qu'en effet ce qui m'intéresse c'est beaucoup plus la morale que la politique ou, en tout cas, la politique comme une éthique. »⁶³ Cette politique comme une éthique se manifeste dans les analyses foucauldienne sur l'*Alcibiade*, où le souci de soi, la préoccupation et la pratique de soi, autrement dit, le gouvernement de soi, est une condition du gouvernement des autres, comme Foucault le dit, « la nécessité de se soucier de soi est liée à l'exercice du pouvoir »⁶⁴. Or, la fameuse transformation de l'*epimeleia heautou* dans le sens de Socrate lui-même au *gnôthi seauton* dans le sens de Platon révèle une différence essentielle entre le soi-âme et le soi-bios. Cette différence est la différence entre l'*Alcibiade* et le *Lachès*, entre le Platon tardif et le Platon socratique.

Le souci de soi-*bios* exige toujours le *gnôthi seauton*, mais c'est une connaissance « indexée au problème du *bios* (de la vie) »⁶⁵, au lieu d'être conçu par la contemplation mystérieuse de

⁶¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p69

⁶² Platon, *Phédon*, 118 a, trad. P. Vicaire ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p105, note 2

⁶³ *DE 2001*, N°340, « Preface to the History of Sexuality » (« Préface à l'*Histoire de la sexualité* »), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984

⁶⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p37

⁶⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p148

l'âme à travers un miroir discursif, métaphysique et impératif de la divinité, de la vérité absolue qui demande la soumission totale, elle est conçue par l'épreuve, l'examen, l'exercice de l'homme lui-même, elle repose sur lui seulement comme un choix de vie. Ce bios indique un concept de « vie qualifiable » dont il y a certaines manières de la mener et de la conduire qui la rendent « heureuse » ou « malheureuse », « bonne » ou « mauvaise », c'est 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 [...] sous l'angle de ce qu'on fait avec ce qui nous arrive »⁶⁶. C'est pour cette raison que Foucault souligne que « le *bios*, c'est la subjectivité grecque »⁶⁷. Cette subjectivité est une sorte de gouvernementalité, comme dans le domaine des *aphrodisia*, la vraie gouvernementalité n'appartient qu'à l'homme libre, à l'homme qui peut choisir sa manière de vivre selon la vérité donnée. Mais il y a un problème de l'usage de cette subjectivité. Quand il s'agit de la gouvernementalité de soi, le soi-bios comme la vie humaine, cette usage est une liberté qui choisit son propre mode d'être ; quand il s'agit de la gouvernementalité des autres, les autres comme la vérité divine ou la vérité d'une certaine société ou historicité, ce domaine du « souci », de s'occuper deviendra une subjectivité désastreuse et un triomphe du pouvoir pastoral, social ou historique.

L'autre raison pour laquelle nous mettons la recherche sur l'*Herméneutique du sujet* à la fin est qu'elle concerne une complète dimension de la structure de « pouvoir-savoir-sujet ». Le souci de soi est une sorte d'usage de la subjectivité comme fonction de gouvernementalité, la conversion à soi est celle d'une fonction de véridiction et l'*askêsis* de soi est celle d'une fonction de spiritualité. Ce premier usage se trouve à l'époque grecque, ces deux derniers se situent à l'époque hellénistique et romaine. C'est-à-dire, la subjectivité à l'époque grecque est la gouvernementalité à la fois de soi et des autres, l'*epimeleia* demande à s'occuper à la fois de soi et des autres, autrement dit, de la cité. Le salut de la cité est aussi une sorte de salut de soi. Quant à l'époque hellénistique et romaine, le « souci de soi » n'a qu'un but unique de « soi », qu'une récompense définitive du souverain de soi par soi. La seule chose qu'un sujet, qui veut sortir son statut de non-sujet où l'individu ne peut pas vouloir comme il faut, peut vouloir « librement, absolument et toujours [...] c'est le soi »⁶⁸. D'où, la pédagogie de la pratique de soi, de l'art de vivre, peut être généralisé pour tout le monde, mais le salut ne dépend que de soi. À tel point, il n'y a plus la politique de la cité et le salut par la cité, il n'y a que la politique individualisée et le salut par soi. Et ce salut de soi par soi se réalise chez les

⁶⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p36

⁶⁷ *Ibid.*, p255

⁶⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p128

hellénistiques et romains par l'*askêsis*. Ces exercices ont deux buts : mise en connaissance et mise en œuvre du discours vrai. Cette première est une éthique, une attitude, un usage cathartique de la subjectivité, toutes les règles de la pratique de soi ne servent qu'à la connaissance de la vérité ; cette dernière est un *êthos*, une épreuve, un usage politique de la subjectivité, il s'agit de la modification réelle du mode d'être.

Pour terminer cette introduction, nous vous invitons à nous rejoindre, comme nous rejoignons Foucault, non pas à la connaissance du sujet qui est rendu possible par la « structure » ou l'« historicité » du savoir, mais par la mise en œuvre de la subjectivité et de la liberté du cogito.

PREMIÈRE PARTIE Déraison, Fou et Folie - sujet constitué et ses résistances

Chapitre I Les institutions du sujet fou

I. Les sédimentaires anciens

« Venez-vous m'enlever dans l'éternelle nuit ? »

« Mais [...] Quels ruisseaux de sang coulent autour de moi ! »¹

Foucault nous parle tout d'abord d'une modalité du sujet - le fou, ainsi que de *la* modalité du sujet - le fou institutionnel, c'est-à-dire, la manière habituelle dont le sujet se comporte, peu importe qu'il soit à l'intérieur ou à l'extérieur. Il aborde également la manière dont le sujet s'établit en effet, d'une façon paradoxalement indépendante, dans un dispositif encouragé par les pouvoirs publics, sociaux et historiques. Le plus étrange est l'apparition de cette modalité folle du sujet, le plus évident devient la modalité du dispositif du sujet. Ayant vu que « La folie n'existe que dans une société »², Foucault confirme ce caractère paradoxal du sujet : le sujet est une catégorie de la folie à la fois exceptionnellement fidèle et extrêmement libre par rapport à une certaine « société » donnée. Néanmoins, cette société curieuse et mythique ne peut être rendue compte, à travers la folie ou ce qui définit la folie, que dans une dimension historiquement en dehors de la société principale, dans ce que Foucault appelle « l'archéologie du savoir » de la folie. Et cette archéologie du savoir, « nous était dit déjà dans une simple fulguration tragique, dans les derniers mots d'Andromaque. »³

La fécondité de l'*Andromaque* de Racine paraît primitivement paradoxale : la vérité ne s'annonce que dans la disparition. Lorsque la folie ne se permet pas d'exister dans le savoir classique, la féconde dimension archéologique de cette dernière scène de l'*Andromaque* se manifeste comme une figuration à la fois première (de la part du savoir classique) et ultime (de la part du savoir préclassique), car la folie éblouissante ne borde la lumière classique que comme une ombre qui ressemble à la nuit avant le jour.

Selon la lecture foucauldienne de cette dernière scène, la fureur d'Oreste étincèle un triple cercle de nuit, ou plus précisément, trois modèles de la société : 1/ les images de fantasmes que produit le Moyen Âge, 2/ l'*Érinnye* éternelle par laquelle l'époque archaïque organise

¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p315

² *DE 2001*, N° 5, «La folie n'existe que dans une société» (entretien avec J.-P. Weber), *Le Monde*, no 5135, 22 juillet 1961

³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p314

toutes les imaginations primitives, 3/ le délire moral selon lequel l'âge classique exclut la folie. Curieusement, ce triple cercle de nuit se rapproche des trois étapes du doute de la première méditation cartésienne : le rage des fantasmes indique la nuit vide de l'*erreur*, la vengeance et le châtement éternels énoncent le néant du *rêve*, l'amour dévorant constitue le *fou* du délire. Cette double ressemblance n'est pas une coïncidence, elle révèle au fond la pensée classique, probablement jusqu'à notre époque, une accumulation nivelée et inéluctable des savoirs.

Dans le premier cercle de nuit, les *Érinnyes* s'imposent, Oreste se livre donc en aveugle au meurtre de Pyrrhus. Si bien qu'il n'a pas reçu la récompense logique du fait qu'il venge Hermione, mais sa trahison. Et puis, les *Érinnyes* se présentent à leur lieu propre de néant dans le deuxième cercle de nuit, d'où Oreste se met dans la vengeance éternelle, les images de mort et le langage de promesse s'entrecroisent à l'infini. Enfin, les *Érinnyes* se reculent derrière la vérité et se séparent d'elle, la cause de la folie d'Oreste tombe donc sur Hermione. Dans les dernières phrases, Oreste préfère attribuer sa folie à une personne ingrate qu'aux *Érinnyes*.

Il faut distinguer cet Oreste-là, sous la plume de Racine, de l'Oreste chez Euripide ou chez Homère. Chez ces derniers, « Il ne faut pas s'attendre à retrouver dans la pièce grecque cet idéal de délicatesse, ces scrupules, ce raffinement de fidélité [...] avec son esprit de galanterie perfectionnée »⁴. Ce qui est parfaitement naturel dans la mythologie grecque apparaît insupportable pour Racine. Par exemple, dans la tragédie grecque, Andromaque capturée par Pyrrhus devient ainsi sa concubine et en a un fils ; chez Racine, Andromaque est toujours dans la lutte à résister face à l'amour de Pyrrhus, elle se refuse toujours à lui, car elle doit être fidèle envers son époux Hector. De même que pour Oreste, chez Racine, la cause de la fureur meurtrière n'est pas un destin d'*Érinnyes* comme dans la tragédie grecque, elle est l'amour à Hermione. Pour les Grecs antiques, « les *Érinnyes* étaient destin final et vérité »⁵ et la passion d'Oreste qu'un instrument. A partir de l'âge classique, c'est l'inverse : « c'est qu'Hermione intervient comme figure constituante du délire, et dont les Euménides⁶ n'étaient au fond que les servantes. »⁷

Certes, à l'égard de l'étude foucauldienne sur la folie à l'âge classique, cette partie sur les *Érinnyes* ne présente qu'un fil de transformation historique qui apparaît assez éloigné et

⁴ *Tragédie d'Euripide*, traduction français par M. ARTAUD, Paris, Charpentier Libraire-éditeur, 1842, notice sur l'*Andromaque*

⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p316

⁶ Le terme Euménides peut désigner, dans la mythologie grecque, un euphémisme pour les Érinnyes.

⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p316

compliqué, c'est pour cette raison que Foucault laisse « de côté le grand problème de la folie grecque »⁸. En ce qui concerne la pensée classique, cette éternelle *Érinnye* n'est appelée, comme dans le cas d'Oreste chez Racine, que comme une mémoire sédimentaire et vide, destinée à disparaître dans l'anéantissement, même si cet effondrement est d'une certaine manière la vérité de la folie, le lieu de sa naissance et son propre néant⁹.

De même pour les images de fantasmes, elles ne sont que des triomphes spontanés dans la solitude. Comme Oreste qui se trouve tout seul à la fin de la nuit du crime, au départ du matin de la fête, dans ce soir matinal, elles émergent dans le premier temps du cogito, mais elles ne sont considérées que comme les éclats faux, la dynastie du rêve, ainsi que l'erreur privilégiée à l'âge classique. Les images fantasmes ont perdu leurs sources des mythes extérieurs comme dans l'Antiquité, et la modernité s'efforce de les effacer, mais toujours en vain. À tel point que le Moyen Âge joue un rôle de séparation entre l'Antiquité et l'âge classique, et joue également comme un passage à l'aube de la modernité, c'est-à-dire, en déplaçant peu à peu ces images fantasmes dans le cogito et dans l'esprit de l'homme individuel, au lieu de les mettre dans une existence commune du mythe. Selon la recherche foucauldienne en 1980¹⁰, cette machine à fantasme s'établit dans les trois institutions du christianisme : le baptême, la pénitence et la direction de conscience, par lesquels le cogito du christianisme s'organise comme un instrument de contrôle et le lieu de la production des fantasmes, d'après lesquels le cogito classique se forme d'une manière à la fois d'héritier et de lutte.

Premièrement, chez les Chrétiens, le baptême est une sorte de pratique qui permet d'accéder à la vérité, la vérité au sens platonicien précoce, où la Justice divine règle le désordre des croyances variées dans les conflits sociaux et politiques ; et l'homme n'a qu'une ignorance absolue, de sorte qu'il se trouve toujours à l'état inférieur par rapport à la Raison de Dieu, qu'il doit ainsi s'y soumettre avec une humilité permanente. Mais il ne faut pas oublier que

⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p237. En ce qui concerne les études dans les dernières années de Foucault, la période antique apparaît importante concernant les problèmes du sujet, mais c'est dans un autre genre du sujet (le sujet des aphrodisia). Cela ne veut pas dire que le sujet fou à l'époque grecque n'est pas important pour la recherche du problème du sujet, mais seulement que dans les études précoces de Foucault, le problème du sujet n'est pas encore assez clair, il n'est pas encore un problème qui peut organiser les autres problèmes. A cette période d'études, Foucault se focalise plutôt sur les problématisations de la folie, bien qu'à la fin, ces recherches contribuent à l'histoire de la subjectivité.

⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p315

¹⁰ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012. Cela concerne les études de Foucault dans les dernières années où les problématisations consistent au rapport entre sujet et vérité. La période du Moyen Âge, ou plutôt le christianisme sert de point important de référence et même à la fois de point de départ et de point d'arrive. Mais ces recherches, surtout dans le cadre du rapport entre sujet et vérité, ne seront pas terminées à cause de la mort imprévue de Foucault. Ici, nous intégrons ces recherches de 1980 sur les problématisations de la folie et du cogito, en tant qu'un contexte à la fois historique et problématique, et un point de jonction des recherches foucauliennes de leurs début jusqu'au derniers jours.

chez les Antiques, l'idée de supériorité divine provient justement de l'incompréhensibilité de la puissance, soit de la nature, soit de l'homme. L'état de folie fait partie de cette incompréhensibilité et fait connaître à l'homme la divinité¹¹. En ce sens, l'homme normal, qui caractérise l'homme comme l'ignorant absolu, est inférieur par rapport à cette divinité inhabituelle dans la vie humaine, il est incapable de comprendre la folie comme la perturbation naturelle de l'homme sur la vie quotidienne dans les conflits sociaux. Ainsi la consultation du savoir-faire est nécessaire et urgente à cette époque. C'est pour cette raison qu'avant le II^e siècle, le baptême n'est qu'un enseignement¹² préalable des prescriptions morales sur la vie quotidienne. Une fois que cet enseignement a été donné, le disciple obtient donc le droit d'accès au baptême, dont le jeûne et l'eau ne sont qu'un rituel de purification¹³.

Or, à partir du milieu du II^e siècle, le baptême n'est plus un véritable enseignement des morales et un rituel de purification, mais celui qui ne se donne qu'à « ceux qui croient que sont vraies les choses que nous leur avons enseignées et dites »¹⁴. De là, l'enseignement préalable et les rituels de purification sont réduits à une simple unité de croyance absolue¹⁵, l'enseignement n'est plus là pour former un sujet souverain qui se comporte avec vertu dans son propre choix conscient et volontaire¹⁶, mais comme la vérité donnée absolument, car le bien et le mal sont déjà déterminés dans le Savoir de Dieu, et non dans le choix ou la préférence du sujet humain. Par conséquent, cette unité de croyance absolue devient une démarche vide qui ne sert que d'assurance à la renaissance par laquelle on ne sera plus impur, et qui permettra de lutter contre les mauvaises inclinations. Il n'y a donc rien à apprendre, rien à pratiquer de la part de l'individu, il lui ne reste qu'un fait de croyance, autrement dit, une renonciation à soi comme sujet d'action et une soumission totale comme objet de purification. Cela est sans doute l'essence du baptême à partir du II^e siècle où l'enseignement du savoir-faire est totalement abandonné.

¹¹ Selon la recherche de Dodds, chez Homère, il existe déjà une double transformation entre la folie et la divinité : divinisation de la folie et moralisation de la divinité. Cf., Dodds, E. R., *Les grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p41-42

¹² Sur l'efficacité d'enseignement des prescriptions morales, il s'agit du problème de la possibilité de pédagogie, possibilité d'enseigner le savoir moral. Nous en discuterons dans la troisième partie.

¹³ *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, cf., M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p101

¹⁴ Justin de Naplouse (100 – 165, un apologiste et philosophe chrétien), *Apologia*, cf., M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p102

¹⁵ Il est probable que la croyance qui provient de la spiritualité joue un rôle important dans la subjectivation du discours vrai à l'époque hellénistique et romaine. Sur ce point, Foucault n'a pas eu le temps d'intensifier ses recherches.

¹⁶ Ceci concerne le grand mouvement rationnel à l'époque classique de la Grèce antique. Voir le chapitre III dans la troisième partie.

De cette façon, le baptême ne s'occupe plus d'enseigner un savoir-faire au sujet, mais la soumission de l'homme comme objet à purifier. D'où, Tertullien invente le « péché originel »¹⁷ : ce n'est pas parce qu'on est ignorant de savoir-faire quotidien qu'on a besoin de la vérité du monde, c'est parce qu'on a le péché originel qu'on est obligé de se purifier pour l'accès à la vérité de Dieu qui garantit la morale pure et parfaite. « Le rôle du baptême c'est précisément de chasser de l'intérieur de l'âme cet élément hostile, étranger, extérieur et autre qu'est Satan. »¹⁸ Ce que Satan présent semble ce qu'auparavant le *daimôn* et le *moira*¹⁹ désignaient obscurément. Lorsque ceux-ci présentent le comportement à la fois comme incompréhensible et puissant, ils suscitent la honte sociale, soulèvent l'arrogance humaine qui ruine l'humilité et incitent ainsi le désordre familial et politique. Ceux-ci se transforment donc chez les Chrétiens en une figure de Satan, le signe du Mal. Cette invention du « péché originel » met l'homme dans une crainte et inquiétude infinie, ainsi introduit la pénitence comme une préparation à la fois supplémentaire et obligatoire du baptême.

De là, apparaît cette deuxième institution de la machine à fantasme : la pénitence permanente. Elle est le prix infini à payer pour le pardon et pour le salut. Elle dissocie d'une part l'unité entre l'ascèse et la récompense, d'autre part, l'unité entre l'être de la vérité et la vérité du sujet.

En premier lieu, concernant la dissociation de l'unité de l'ascèse et de la récompense, ce caractère présumé du péché originel modifie définitivement la manière de *metanoia*²⁰ à l'époque hellénistique et romaine : il détache le lien entre l'exercice de la pénitence et la récompense de l'illumination, par la mise en suspension infinie de ce dernier élément. Chez Platon, une fois qu'on se tourne vers la lumière, elle « donne le spectacle de ce qui lui était caché et lui permet en même temps de se connaître elle-même entièrement »²¹, la vertu est une connaissance ; chez les hellénistiques et romains, ceci est garanti par les *askêsis* qui transforment l'individu en sujet d'action et sujet souverain. Le problème de retour au danger, à la tentation, à la faute, au péché et à l'impureté n'est jamais si primordial comme chez les Chrétiens, où l'homme est obligé de se définir comme une espèce de l'être doté du péché

¹⁷ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p110, note28

¹⁸ *Ibid.*, p121-122

¹⁹ Chez les grecques, le Moira, en singulier, signifie quelque chose de surnaturel et d'hors de soi comme causalité du comportement de l'homme. Il n'est point une divinité universelle ; bien qu'il soit hors de soi, il appartient seulement à chaque soi propre ; il est à la fois divin et personnel. Le Moira n'est pas destiné, au contraire, il destine; en liaison avec cette couche personnelle, il ne s'occupe que de son propre domaine : la vie de la personne singulière, il ne manipule pas les dieux. Cf., Dodds, *op.cit.*, p18

²⁰ *Paenitentia* en traduction latin, pénitence en traduction française.

²¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p125

originel, où il n'échappe jamais à la faute, où il a toujours besoin de purifier son âme sans jamais pouvoir l'achever. C'est un dispositif définitif et paradoxal.

En second lieu, du fait de cette présupposition du péché originel, le christianisme instaure une autre dissociation plus essentielle entre la vérité assimilée avec Dieu et la vérité dans et de l'âme elle-même. Autrement dit, la vérité n'est plus une et seule vérité, il existe d'un côté l'être de vérité dont il faut trouver l'accès, de l'autre côté, la vérité du sujet qui cherche l'accès à la vérité, qui est obligé d'accéder d'abord à sa propre vérité avant qu'il soit possible d'accéder à la vérité extérieure. Cette bipolarité du régime de la vérité sépare la préparation du baptême en deux niveaux : l'acquisition de la vérité par l'âme et la manifestation de l'âme en sa propre vérité. Du fait que l'ascèse dure tout au long de la vie²², la récompense de l'illumination est donc toujours suspendue dans le baptême, c'est-à-dire, l'acquisition de la vérité par l'âme est à la fois nécessaire et impossible : elle est nécessaire parce que c'est par la connaissance de la vérité de Dieu qu'on se connaît, qu'on est possible de se maîtriser, qu'on sait comment se comporter dans la vie quotidienne ; elle est impossible parce qu'avec le péché originel (l'éthique décisive de la vérité), personne ne peut accéder à la vérité et à la connaissance de soi, ainsi personne ne connaît la vérité de Dieu. Dans ce paradoxal dispositif pré-kantien, l'ascèse qui sert à conduire à l'illumination ne peut jamais l'attendre. Pourtant, ce n'est pas qu'une aporie théorique, elle introduit par conséquent la nécessité de l'ascèse infinie, de la confession abyssale de la vérité de soi. Mais la pire conséquence est qu'elle fait naître ce qu'on appelle l'aveu, « l'aveu, par conséquent, se séparera de la foi »²³. Car l'aveu infini de la vérité de soi ne conduit jamais à une foi véritable qui puisse garantir une vie idéale sans faute, car l'illumination n'est plus un effet de l'ascèse, car l'ascèse ne se fait pas pour l'acquisition de la vérité du monde qui illuminera l'âme, qui la guidera, mais au contraire, pour la purifier, pour la préparer comme une condition ou un instrument parfait qui à son tour illuminera la vérité du monde. Malheureusement, cette purification est par définition inachevable. La parenté entre « l'être dans la vérité de l'âme » (les *askêsis*) et « la vérité dans l'être de l'âme » (la conversion de soi) n'est pas seulement détachée, mais aussi inversée et ainsi détruite.

²² L'idée de « la vie comme une épreuve » existe déjà chez les stoïciens, Foucault l'étudie en 1982, voir dans le chapitre III dans la troisième partie. En ce sens, le péché originel qui est considéré comme une invention de Tertullien pour Foucault en 1980 peut trouver une source plus précoce chez les stoïciens.

²³ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p131

Ceci donne l'occasion de l'injonction fondamentale, la troisième institution du cogito chrétien : la direction de conscience par le « dis-moi qui tu es »²⁴. Ce « dis-moi qui tu es » renvoie directement du sujet pensant au sujet parlant : d'un côté, la tâche de l'exorcisme, de la dépossession de l'âme de Satan, considérant la statue originaire de Satan dans l'âme, exige nécessairement une renonciation de soi-même ; de l'autre côté, une tâche double de l'exploration de soi-même et de la verbalisation détaillée de la faute. Dans les deux premiers régimes de la manifestation de la vérité, le baptême et la pénitence, il n'y a que la grande *exomologèse*²⁵ dramatique qui consiste seulement à un état d'esprit ou une sorte de spiritualité. La manifestation d'un pécheur n'a pas besoin de mots, c'est une confession sans discours. À partir du IV^e siècle²⁶, cet exorcisme et cette verbalisation qui caractérisent la direction de la conscience deviennent un processus essentiel dans l'institution monastique qui se distingue profondément avec celle chez les hellénistiques et des romains²⁷.

D'abord, à l'époque hellénistique et romaine, on ne renonce pas à sa propre volonté, « je me réfère à la volonté de l'autre comme principe de ma propre volonté, mais je dois vouloir moi-même cette volonté de l'autre »²⁸. Ensuite, la subordination de la volonté à l'autre est un acte libre, volontaire et illimité, sans sanction ni coercition, « il est toujours libre de ne plus vouloir être dirigé »²⁹. De plus, le but de la direction n'est pas pour une fin externe, mais interne. Il s'agit de la modalité du rapport de soi à soi, c'est en ce sens qu'on obtient une perfection, une tranquillité de l'âme, une maîtrise de soi, « j'obéis librement à ce que tu veux que je veuille, de façon à ce que je puisse ainsi établir un certain rapport de moi à moi »³⁰. Enfin, les techniques verbales et les différents procédés de discours sont produits pour reproduire la charnière volontairement. Il s'agit de faire le tri entre les bonnes actions et les mauvaises actions, non pas sur les sentiments, l'état de l'âme ou les intentions du bien ou du mal ; il s'agit de constituer le schéma opératoire pour l'avenir, non pas pour retrouver les causes ou les racines de la faute. C'est sur ce mode de direction de conscience que l'examen de conscience à l'époque hellénistique et romaine s'exerce.

²⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p143

²⁵ *Ibid.*, p205. Sur le concept de l'*exomologèse* et de l'*exagoreusis*, voir aussi M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p317-319. En bref, l'*exomologèse* désigne un accès dramatique à la vérité, l'*exagoreusis* désigne un accès discursif à la vérité.

²⁶ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p248

²⁷ La direction de conscience existe déjà à l'époque hellénistique et romain, voir le chapitre III dans la troisième partie.

²⁸ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p225

²⁹ *Ibid.*, p226

³⁰ *Ibid.*, p227

Quant à celle des chrétiens, il y a bien des traces théoriques du style platonicien, par exemple, dans *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie : « celui qui se connaît lui-même aura la connaissance de Dieu et, ayant cette connaissance, il sera rendu semblable à Dieu »³¹ ; et aussi du style stoïcien, par exemple, dans *psaume* 18 de saint Ambroise : « Il faut penser à ce qu'il nous faut faire. Lorsque la réflexion, la cogitation précèdent, alors, à ce moment-là, les actions peuvent atteindre à leur maturité »³². Or, les pratiques des chrétiens ne trouvent aucun équivalent par rapport à ceux de l'Antiquité.

En premier lieu, au lieu d'être souverain et volontaire, l'obéissance devient à la fois la condition et l'effet de la direction. Il faut obéir en tout, « tout autre, tout événement doivent fonctionner comme un ordre qui est donné »³³ ; il faut répondre aux ordres de façon complètement passive, sans aucune résistance ; il faut se mettre en inférieur à tout autre, lui obéir et le servir, sans aucune volonté de soi-même. De plus, le directeur n'est plus là pour conseiller, il est le gouverneur, donc il faut absolument le respecter, l'écouter et le craindre. Pour bien l'écouter, il faut d'abord se regarder soi-même, ouvrir les yeux sur ce qui se passe en soi-même, « à ne cacher par fausse honte aucune des pensées qui leur rongent le cœur »³⁴. Ensuite, cette obligation de veiller sur soi-même lie immédiatement avec l'obligation de parler, l'aveu exhaustif, « je dois tout dire de ce que je vois en moi et je dois le dire à mesure même que je le vois »³⁵. Enfin, tout ces exercices de soi-même sur soi-même ne conduisent pas à la perfection, il faut encore une discrétion pour éviter à la fois le relâchement et l'excès. Le christianisme poursuit les exercices hellénistiques et romains pour la perfection (la vertu ou le salut), mais il dénie l'existence de la perfection de l'homme.

En second lieu, au lieu d'examiner les actes, l'examen incessant du moine s'applique sur les pensées de soi-même (cogito). « Mais avec les moines, c'est le plus souvent en utilisant les pensées »³⁶. Cette utilisation des pensées ne signifie plus, comme chez les Antiques, le raisonnement dont « on met en œuvre le Logos pour parvenir à la vérité »³⁷, mais la pensée qui vient à l'esprit avec tout ceux qui sont douteux, négatifs et mauvais, qui s'oppose à la conscience dirigée par Dieu. De cette façon, le seul fait de penser est déjà négatif, si bien que

³¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p248

³² *Ibid.*, p249

³³ *Ibid.*, p265

³⁴ *Ibid.*, p284

³⁵ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p284

³⁶ Évagre le Pontique (346-399, un moine du ive siècle vivant dans le désert d'Égypte, premier systématiseur de la pensée ascétique chrétienne), *Traité pratique ou le Moine* ; cf., M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p293

³⁷ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p293

l'examen de conscience joue un rôle « de moulin, de centenier, de changeur »³⁸, il opère le tri du bien et du mal. Chez les stoïciens, ceux qu'il faut discriminer est ce qu'on a fait et ce qu'on doit faire, quant aux chrétiens, ce sont « les pensées au moment même où elles se présentent »³⁹ qu'il faut trier immédiatement.

Cette vieille tradition stoïcienne de méditation⁴⁰, déformée par les Chrétiens, se poursuit ensuite à l'âge classique et même à l'époque moderne. Ce que Descartes questionne n'est pas la vérité de ce que je pense, mais la vérité de moi qui pense, c'est-à-dire faire discrimination par sa propre mesure, « Le malin génie de Descartes n'est pas du tout la bizarre et extrême invention de la radicalité philosophique [...] c'est le thème absolument constant de la spiritualité chrétienne »⁴¹. Dans le cas kantien, la discrimination se fait par la définition d'un sujet comme son propre juge. Quant aux chrétiens, le tri se fait par la parole, par l'aveu, « l'aveu est un opérateur de discrimination »⁴², parce qu'il est le critère de la honte, « si je ne peux pas dire ce à quoi je pense, c'est que ce à quoi je pense n'est pas de bonne qualité »⁴³, parce que si la pensée ne peut pas être claire, c'est qu'elle vit, comme le Satan qui est condamné aux ténèbres, dans l'obscurité. Si bien que le seul fait de parler fonctionne déjà comme une expulsion, la verbalisation est une sorte d'exorcisme.

Ainsi à l'opposé de l'*exomologèse* dramatique dans le baptême et dans la pénitence se trouve l'*exagoreusis* discursive, la mise en discours de soi-même, dans la direction de conscience. Ces deux manières de manifester la vérité définissent ainsi deux régimes de la vérité chrétienne : l'un de foi, l'autre d'aveu. Dans ce premier, la vérité se présente d'une manière dramatique « par son attitude, par ses gestes, par son vêtement, par son deuil, par ses jeûnes, par ses prières, par ses supplications, par ses agenouillements, le fait qu'il était pécheur »⁴⁴. Quant à ce dernier, la vérité est un rapport de soi à soi, elle n'est possible que dans la mesure où « je parle », ce que « je parle » révèle ce que « je suis », ce que « je suis » se définit par ce que « je pense », et ce que « je pense » est manifesté par la verbalisation, par le discoursivité, qui discrimine l'ambiguïté comme mal, et la clarté comme bien, c'est les mots qui déchiffrent

³⁸ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p295

³⁹ *Ibid.*, p295

⁴⁰ Voir l'analyse sur le *melatan* dans le chapitre III de la troisième partie, cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p436

⁴¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p298

⁴² Le discours comme l'opérateur de discrimination demeure dans les pratiques d'asile. Voir dans Chapitre I, IV, La métaphore de la libération, sur les pratiques de Tuke et Pinel ; dans Chapitre III, III, « Accordement thérapeutique ».

⁴³ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p299

⁴⁴ *Ibid.*, p301

« enfin le pouvoir d'illusion et de tromperie qui ne cesse de m'habiter d'un bout à l'autre de mon existence. »⁴⁵

Le fait que l'*exomologèse* réprime la volonté et que l'*exagoreusis* trie la pensée fait émerger ainsi la folie qui est mise en silence, un silence sans mots, mais sans mots seulement. L'apparition de la folie à l'époque n'est pas parce que les fous sont incapables de parler avec les mots, c'est parce que le Verbe ne parle pas de la folie. Ce qui est incompréhensible est d'abord renvoyé à la divinité capricieuse par les Antiques, ensuite, ce qui est capricieux, trié par le Verbe, est renvoyé à Satan par les Chrétiens. Tantôt le Verbe s'est fait, tantôt la distinction du bien et du mal s'est définie. À tel point que tout ce qui ne peut pas se présenter par le Verbe, par le discours, renferme donc dans la nuit des images, dans les fantasmes qui assaillent « la tranquillité de l'ermite ».

Si le cogito (la pensée, l'âme) est si essentiel comme lieu de l'assimilation ou plutôt de la communication entre l'âme humaine et la Raison de Dieu, la verbalisation n'est pourtant pas la seule façon d'exprimer le cogito, bien qu'Augustin déclare qu'il faut arracher toutes les autres comme « illégitimes détenteurs »⁴⁶. La condamnation à Satan n'est qu'une évaluation du bien et du mal, tout ce qui peut y « avoir présent à l'esprit »⁴⁷, en tant qu'existence réelle dans le cogito, en effet, ignore cette évaluation.

La répétition du péché en fait une épreuve, une épreuve de la fragilité de l'ancrage verbal du sujet humain à Dieu. « Comment le sujet, parvenu à la vérité, pouvait la perdre, comment [...] il peut se produire quelque chose qui soit comme la retombée de la connaissance vers la non-connaissance, de la lumière vers l'obscurité et de la perfection vers l'imperfection et la faute. »⁴⁸ L'idéologie chrétienne, dans laquelle la confession du péché sert à l'effacement du péché, est mise en cause par ce problème de *rechute*. « C'est cela qui est au cœur des paradoxes de l'humilité chrétienne »⁴⁹, et cela ne s'explique, d'une certaine façon, qu'une fois le cogito soit libéré de la sagesse et de la leçon qui l'ordonnaient⁵⁰, qu'une fois « ce monde,

⁴⁵ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p301

⁴⁶ Jacques Le Goff, *La civilisation de L'Occident médiéval*, Paris, B. Arthaud, 1964, p148

⁴⁷ Un des usages du mot « cogito », cf., Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, 1954-1967, art. « cogito ».

⁴⁸ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p183

⁴⁹ *Ibid.*, p209

⁵⁰ Le discours chrétien se distingue avec le langage de l'épopée homérique qui ne contraint pas l'imagination religieuse. Le problème apparaît à la surface du langage, mais s'enracine en profondeur au-delà du langage.

où le réseau des significations spirituelles était si serré, commençait à se brouiller, laissant apparaître des figures dont le sens ne se livre plus que sous les espèces de l'insensé »⁵¹.

Pour la simple raison que, comme dans la *Tentation de saint Antoine* de Bosch, « ce qui assaille la tranquillité de l'ermite, ce ne sont pas les objets du désir ; ce sont ces formes démentes, fermées sur le secret, qui sont montées d'un rêve, et demeurent là, à la surface d'un monde, silencieuses et furtives »⁵², c'est-à-dire, même pour l'ermite, le moine, pour ce qui se soumet dans les institutions chrétiens de baptême, de pénitence, d'examen de conscience, ses privations, sa pénitence et sa solitude n'empêchent pas le débordement des figures fantasmées, ne peuvent pas déraciner la folie de cauchemar qui rebondit sans cesse au fond du cogito. Au contraire, ces triages par le Verbe propagent les images⁵³, ces privations de soi dans le jour qui disséminent le soi dans la nuit, cette solitude séparée du monde fait multiplier le monde du soi.

Si les Grecs antiques avaient une certaine raison, où le *daimôn* ou le *moira* n'est pas une simple question du mal, il a ses vocations spirituelles dans la vie humaine, il est sans doute la pure présence de l'inquiétude profonde, de la vigilance naturelle, comme le grylle de Bosch sous les espèces d'une grimace agile, il se donne le pouvoir étrange pour survivre à l'engloutissement de la nature ou de la société. De ce point de vue, la tentation de l'ermite s'explique, « la liberté, même effrayante, de ses rêves, les fantasmées de sa folie, ont, pour l'homme du XV^e siècle, plus de pouvoirs d'attraction que la réalité désirable de la chair. »⁵⁴, lorsque ce dernier est strictement refoulé, ou plutôt lorsque chez ce premier, la liberté de l'imagination est le plus profond et le plus irrésistible désir (faculté) de l'homme, surtout du cogito de l'homme, dans la vie spirituelle de l'homme. Sur ce dernier point, les institutions chrétiennes, qui consacrent à mettre en ordre le *daimôn* ou le *moira*, le contrôler, l'isoler de tous les éléments extérieurs, constituent et stimulent, contrairement, davantage les imaginations, les fantasmées du cogito.

De ce fait, à travers mille cinq cents ans du régime chrétien et à la fin du monde gothique, le *daimôn* ou le *moira*, en enfermant seulement au niveau du cogito, exalte une prolifération du sens surchargé, « tout un symbolisme qui n'est pas de l'ordre de la Prophétie, mais de

⁵¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p34

⁵² *Ibid.*, p35-36

⁵³ Les images qui restent encore vivantes chez l'ermite donnent sans doute deux aspects de problème : l'un est ce dont l'image se présente comme une essence de l'homme qui n'est pas effaçable même dans la pénitence, dans l'*askêsis* de la raison ; l'autre est ce dont l'image est peut-être la production de la pénitence. Nous étudierons le rôle de l'image dans chapitre III, II, Nivellement au discours délirant.

⁵⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p36

l'équivalence imaginaire »⁵⁵ n'a l'issue que dans le rêve, dans l'insensé et dans le déraisonnable. Par exemple, l'image de la sagesse se figure dans les gravures allemandes comme un oiseau au long cou qui s'allonge indéfiniment pour réfléchir lentement⁵⁶. La sagesse n'est pas cherchée dans la vraie vie quotidienne, mais dans l'imagination insensée du cogito, comme Foucault le dit, « cette symbolique sagesse est prisonnière des folies du rêve »⁵⁷. Un autre exemple, le Grylle, nom donné à des pierres gravées antiques au sujet étrange comme tête humaine mêlée à des parties de corps d'animaux⁵⁸, au Moyen Âge, il indique « comment chez l'homme de désir l'âme était devenue prisonnière de la bête »⁵⁹. Pour enseigner l'idée infigurable⁶⁰, c'est-à-dire, ce qui n'existe pas dans la vraie vie, ce qui ne se produit que dans l'imagination, on n'a qu'une seule et même façon par laquelle cette idée est inventée, c'est par l'imagination, par le travail même du cogito. De même qu'au Moyen Âge, les innombrables idées abstraites, sans désignation directe, sont figurées et expliquées par ces fantasmes du même producteur. Il se produit également une fascination puissante et indéchiffrable de l'homme au Moyen Âge.

Cependant, dans un certain sens, grâce à cette propagation de l'usage du cogito dans l'imagination des idées métaphysiques, l'homme au Moyen Âge découvre, par exemple, dans les légions des animaux nommés par Adam⁶¹, le bestiaire moral, un des secrets et une des vocations de sa nature. Mais ces imaginations pour illustrer le secret naturel de l'homme dans la théologie abstraite, qui ainsi inventent des animaux impossibles, devient curieusement, à la Renaissance, la figure monstrueuse de l'homme péché dans sa nudité hideuse. Ce qui était renforcé par la théologie et exagéré par l'imagination sert, maintenant, dans la vraie vie, à accuser l'animalité de l'homme. Ce qui n'existe pas est enfin assigné à l'existence réelle. Ce double décalage, de l'homme nature à la théologie abstraite et de la figuration de l'infigurable à l'homme réel, est multiplié deux fois par l'imagination du cogito, révèle donc d'un côté, la puissance négative et périlleuse de la fascination ; de l'autre côté, cette puissance de la fascination révèle positivement la vision invisible et précieuse du fantasme de la folie.

⁵⁵ Émile Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, Paris, A. Colin, 1908 ; *Speculum humanae salvationis (Miroir du salut humain)* ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p34

⁵⁶ Charles-Victor Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge d'après quelques écrits français à l'usage des laïcs*, Paris, Hachette et Cie, 1911 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p35

⁵⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p35

⁵⁸ L'article « grylle » sur : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/grylle/38461>

⁵⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p35

⁶⁰ À la différence des choses qui ne peuvent pas exprimer en langage.

⁶¹ René d'Anjou (1409-1480), *Traité de la forme et devis comme on fait les tournois*, 1451-1452 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p36, note 2

Bien que les images du Moyen Âge jusqu'à la Renaissance ne soient que les illustrations du commentaire du Verbe, mais si l'on distingue l'image et le verbe par leurs propres natures, le premier décalage entre le fantasme et la théologie dénoue curieusement cette mauvaise unité idéologique : ce qui ne peut pas être figuré par le langage se dit par la plastique des fantasmes, « par ses valeurs plastiques propres la peinture s'enfonce dans une expérience qui s'écartera toujours plus du langage »⁶²; ce qui est figuré par le langage et ce qui est illustré par les images ne transmettent guère la même chose, « figure et parole illustrent encore la même fable de la folie dans le même monde moral ; mais déjà elles prennent deux directions différentes »⁶³. De telle façon que la Renaissance exprime secrètement et à l'inverse la vérité impitoyable : l'animalité du désir, la sombre nécessité de l'enfer, la Fureur universelle du monde⁶⁴. Un grand savoir du monde scintille dans la lanterne dérisoire sur l'épaule de la folie⁶⁵, l'arbre du savoir au milieu du paradis terrestre devient le mât du navire des fous⁶⁶.

II. L'exclusion du délire moral à partir du XVII^e siècle

« Mais non, retirez-vous, laissez faire Hermione [...] »

Et je lui porte enfin mon cœur à dévorer »⁶⁷

Ceux qui se procèdent dans l'*Andromaque* de Racine : l'appel fugitif d'*Érinnyes* éternelles et la fulguration des images de fantasme, Oreste ne peut guère les garder, puisque cette vérité instantanée est destinée à disparaître à l'âge classique, son éclair ne se voit que dans le passage éphémère entre le jour et la nuit. Dans le savoir classique, ce n'est plus les *Érinnyes* ou les fantasmes qui expliquent les actions des anormaux, c'est Hermione qui déchire Oreste, le délire ne se rapporte qu'à une vérité quotidienne et dérisoire, c'est-à-dire, l'amour, la passion ou la morale de l'homme. Désormais, dans la clarté du jour classique, la sagesse retourne dans la vie quotidienne, en substituant sa raison à la Raison, en détachant la folie du mythe divin et de l'image de fantasme qui sont rejetés par conséquent dans la vanité et le non-être comme la vérité de la folie. La lutte classique qui se justifie comme une libération de

⁶² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p33

⁶³ *Ibid.*, p34

⁶⁴ Albrecht Dürer (1471-1528, un peintre, graveur, théoricien de l'art et de la géométrie allemand), *Les quatre cavaliers de l'Apocalypse* [1496-1498] ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p38

⁶⁵ Pieter Brueghel (1525-1569, un peintre brabançon), *Margot la Folle* [1562] ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p37

⁶⁶ Jérôme Bosch (1450-1516, un peintre néerlandais), *Jardin des Délices* [vers 1503] ; *La Nef des fous* [vers 1500]. Chez Bosch, les deux figures de l'arbre et du mât paraissent presque en même temps. Cela n'est pas une preuve que Foucault a mal désigné la succession, car la transformation de l'arbre en mât n'est qu'une métaphore. cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p38

⁶⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p316

l'homme du régime cruel de la religion abandonne ainsi indifféremment ce qui le contraint et ce qui le fonde. De là, le *reste* de la folie se détache du drame ancien et se rattache à un nouveau langage « d'explication et du réel reconquis »⁶⁸. Malheureusement, c'est un langage de l'internement, de l'exclusion complète et débordée. La Sagesse qui retourne à la terre n'est pas la raison propre de la vie quotidienne, elle est à la fois armée de l'autorité absolue de la Raison du ciel et vidée des contenus mythiques et inexplicables. La Sagesse en VERBE⁶⁹ ordonne à nouveau la vie humaine, mais cette fois non pas dans le domaine du cogito comme chez les Chrétiens, elle organise tous les aspects moraux de la vie réelle comme chez les Antiques. Pourtant, elle s'écarte de tout ces ancêtres en appliquant l'arbitraire de la certitude du cogito, qui est lui-même en effet douteux, en dehors de son propre domaine, c'est-à-dire, cette fois, l'intériorité du cogito ordonnera l'extériorité du monde.

« Mais quoi, ce sont des fous, Descartes le profère ; et Je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples »⁷⁰. Quels exemples ? Les pauvres qui assurent qu'ils sont des rois, les tout nus qui croient qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, les gens qui s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre. Descartes ne les examine pas vraiment, il les dénonce directement, parce que c'est une évidence dans le Cogito (la pensée) de la première moitié du XVII^e siècle. Les scientifiques révolutionnaires, Descartes en est un sans aucun doute, n'ont pas encore le temps ou l'occasion d'agir et d'examiner à nouveau ce en quoi on définit un fou, ce en quoi on l'accuse, le chasse, le punit et l'intérne, le fou est déjà condamné depuis longtemps, il n'a jamais cessé d'inciter la honte de la famille, de désigner la possibilité permanente d'un désordre social. Seulement cette fois, il « a cessé d'être le signe d'un autre monde, et qu'elle est devenue la paradoxale manifestation du non-être »⁷¹. Ce caractère déjà condamné devient donc *l'a priori* historique, il revient à déterminer le destin et l'opinion des scientifiques et surtout des philosophes. Au moment où Descartes profère qu'il ne peut pas être fou, c'est déjà à l'époque où une stricte exclusion morale existe primordialement.

A. La pauvreté

Pendant les années de la vie de Descartes entre la fin du XVI^e siècle et la première moitié du XVII^e siècle, la Réforme a suscité une nouvelle réaction face à la misère. D'une part, tandis que Luther refuse les œuvres de l'homme en exaltant les gratuités de Dieu et de salut⁷²,

⁶⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p317

⁶⁹ « La Raison [...] les Grecs l'appellent du nom de Λόγος, qui chez nous équivaut à VERBE », cf., Tertullien, *Contre praxéas ou sur la trinité*, 183.

⁷⁰ Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p59

⁷¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p317

⁷² Confession d'Augsbourg, le texte fondateur du luthéranisme présenté le 25 juin 1530 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p82, note 1

Calvin encourage celles-ci comme l'indication et le témoignage de la foi⁷³. Du fait de ce dernier, de nombreuses « maisons », en transformant les monastères et les léproseries en « hôpitaux », qui servent au soulagement de la misère destinée aux fous, émergent à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. « On instaure des impôts, on fait des quêtes, on favorise les donations, on suscite des legs testamentaires. »⁷⁴

D'autre part, la pauvreté cesse d'être la gloire de l'humilité humaine, elle devient au contraire l'humiliation et le châtement par la colère de Dieu, « vignes, champs et prés sont battus de grêles et tempête, que cela aussi est témoignage de quelque punition spéciale qu'il exerce »⁷⁵. Cette attitude négative dans la religion⁷⁶ s'accorde ou plutôt s'adapte à la nouvelle sensibilité de l'État ou de la cité, elle y même contribue : la pauvreté n'est qu'« un effet du désordre et un obstacle à l'ordre. »⁷⁷ Dans la guerre de Trente Ans (1618-1648), « la croissance des taxes prit des proportions inouïes » à partir de 1632⁷⁸, l'apparition des nouvelles structures économiques⁷⁹, tous ceux-ci introduisent l'augmentation à la fois du nombre et de la dangerosité de la mendicité et de l'oisiveté. « Bien que le nombre des pauvres ne cesse de croître quotidiennement, toutes les choses tournent au pire pour leur soulagement ; [...] beaucoup de paroisses poussent leurs pauvres et les ouvriers valides qui ne veulent pas travailler [...] à mendier, filouter ou voler pour vivre, de telle sorte que le pays en est misérablement infesté. »⁸⁰ À tel point que les établissements de Charité ne servent plus passivement au soulagement de la misère, mais plus agressivement à la supprimer et à la réprimer, ils sont désormais destinés à jouer un rôle de réservoir démographique, économique et politique⁸¹ : « main-d'œuvre à bon marché, dans les temps de plein emploi et de hauts salaires ; et, en période de chômage, résorption des oisifs, et protection sociale contre l'agitation et les émeutes »⁸². Ainsi, en 1606, l'année où Descartes avait douze ans, un arrêt du Parlement décide que « les mendiants de Paris seront fouettés en place publique, marqués à

⁷³ Catéchisme de Genève (1542 / 1545) ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p82, note 3

⁷⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p82

⁷⁵ Calvin, *Institution chrétienne*, I, chap. XVI, éd. J. -D. Benoît, p225 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p81, note 2

⁷⁶ Non seulement le protestantisme, mais aussi le catholicisme, cherchent à la fois à donner aux œuvres une portée générale et à les mesurer d'après leur utilité à l'ordre des États. Cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p84

⁷⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p83

⁷⁸ Yves-Marie Bercé, *La naissance dramatique de l'absolutisme (1598-1661)*, Paris, Pointe, 1992, p 143.

⁷⁹ Sous Louis XIV, la politique économique de Colbert est favorable à la création des premières manufactures (manufacture des Glaces, manufacture des Gobelins, manufacture de Sèvres).

⁸⁰ Thomas Dekker (1572-1632, un dramaturge anglais contemporain de William Shakespeare), *Grievous groan for the poor* (1622) ; cité in George Nicholls (1781-1865), *History of the English Poor Law*, Londres, 1898-1899 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p93

⁸¹ Ce rôle est transmis aux établissements d'éducation, d'amusement à notre époque.

⁸² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p95

l'épaule, la tête rasée, puis chassés de la ville »⁸³ ; en 1630, l'année où Descartes a formulé sa théorie de la création des vérités éternelles, où il songe à faire un traité de morale dans sa lettre à Mersenne, à ce moment-là, le roi publie une série d'ordres et de directions qui recommande de poursuivre mendiants et vagabonds.

Alors, comment Descartes traitera-t-il la morale à une telle époque ? Ces pauvres qui croient encore qu'ils ont la gloire comme incarnation du roi, vêtu d'or et de pourpre, seront les fous dans la méditation première de Descartes ; les gens qui se croient être des cruches ou avoir un corps de verre refusent donc de se mettre au travail, ils sont déjà poursuivis par le roi et condamnés par la morale bourgeoise. D'où, Descartes n'est qu'un témoin de cette nouvelle société paradoxale : ceux qui croient la gloire de la misère et restent pauvres seront internés dans les œuvres humaines qui témoignent de la foi ; ceux qui ne veulent pas travailler seront internés dans la maison correctionnaire et obligés à travailler pour sauver l'économie du monde extérieur. « Les internés doivent tous travailler. On tient le compte exact de la valeur de leur ouvrage, et on leur en donne le quart. »⁸⁴ C'est complètement sincère de la part de Descartes qui profère qu'il ne peut pas être fou, puisque s'il a la sagesse d'éviter le bûcher pour Bruno, il en a évidemment pour éviter l'internement. Certes, le bûcher pour Bruno ne change pas la vérité héliocentriste dans la démonstration mathématique, mais l'internement du fou n'est pourtant pas sans effet sur le traité de la morale de Descartes, surtout sur les évidences morales du cogito qui fonctionne comme une présupposition, et qui implique le même type de démonstration mathématique.

B. La profanation

À cette même période où se situe Descartes, bien que l'astronomie déclenche le changement scientifique et religieux au prix cher⁸⁵, cette époque n'a toujours pas avancé sur le chemin qui conduit à la reconnaissance ou à la connaissance scientifique du fou, car la science du fou comme la science de l'astronomie touche inévitablement le système de la Bible. En 1601, le débat entre le géocentrisme et l'héliocentrisme provoque à brûler au bûcher⁸⁶. En 1633, cela

⁸³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p91

⁸⁴ *Ibid.*, p95

⁸⁵ En 1596, la même année où Descartes est né, Kepler publie son premier ouvrage, *Mysterium Cosmographicum* où il affirme sa position copernicienne ; entre 1609-1618, il a découvert les trois relations mathématiques ; et encore de nombreuses découvertes qui influencent Bruno et Galilée, ceux-ci ainsi sont accusés par le religieux.

⁸⁶ Mais ce qui motiva la décision de sa condamnation fut non pas seulement sa défense du système copernicien ou de la pluralité des mondes. Mais, entre autres, sa négation que la création soit l'œuvre de Dieu et sa croyance en la métempsychose ou réincarnation liée au Tout-Un. Accusé formellement d'athéisme et d'hérésie par l'Inquisition, notamment pour ses écrits jugés blasphématoires (notamment sa proclamation que Jésus-Christ n'est pas Dieu mais un simple « mage habile », que le Saint-Esprit est l'âme de ce monde, que Satan sera finalement sauvé (apocatastase6), et son intérêt pour la magie.

sera condamné à prison à vie⁸⁷, parce que le psaume 93 dit « Tu as fixé la Terre ferme et immobile ». De même, toutes les catégories de la profanation sont incluses comme la folie, parce que le Psaume 52 dit « L'insensé a dit dans son cœur : pas de Dieu »⁸⁸.

Si Descartes n'a pas le courage de publier son *Traité du monde et de la lumière* (écrit en 1632 et 1633), dans lequel il défend la thèse de l'héliocentrisme en théorie mathématique, et en apprenant l'issue du procès de Galilée, il quitte même sa carrière scientifique (travaux en analyse, géométrie, optique), il n'a donc aucune raison d'affronter le psaume 52 au lieu du psaume 93. À tel point que nous comprenons mieux la tension épouvante dans la phrase « mais quoi ? Ce sont des fous ». Cette compréhension ne se situe pas sur l'accusation morale de Descartes, puisque ce n'est pas parce que le fou (comme Bruno) est si courageux et admirable que le non-fou (comme Descartes) est faible et accusable, sinon nous l'excluons à notre tour. Au contraire, à la situation réelle à partir du XVII^e siècle, Descartes est bien sage de n'être pas fou comme Bruno, comme tous ceux qui sont par la suite internés dans la maison correctionnaire. C'est une époque où la connaissance du fou est mise en ambiguïté avec la moindre clarté, où les lignes du visage de fou qui étaient individualisés depuis des siècles sont complètement brouillées.

Le bûcher pour Bruno qui refusait d'avouer son crime, qui fut obstiné typiquement, n'est qu'une des « vieilles peines religieuses : carcan, pilori, incision des lèvres au fer rouge, puis ablation de la langue, et enfin, le bûcher »⁸⁹. Cependant, en toute rigueur, la peine la plus sévère que prononçait l'Église était l'excommunication⁹⁰. La légitimité de la peine de mort est héritée par le christianisme de la tradition juive, « Vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main »⁹¹. Cette peine capitale de mort commence à exécuter sur les hérésies lorsque la raison d'église naît là où il y a une raison d'État, « Si les criminels de lèse-majesté sont condamnés à mort [...], à plus forte raison ceux qui offensent le Christ doivent-ils être retranchés [...], car il est beaucoup plus grave d'offenser la majesté éternelle que d'offenser la majesté temporelle. »⁹² De cette façon, le fait que l'Église livre le coupable au pouvoir laïc à partir du Moyen Âge, transforme la pénitence religieuse, dans laquelle le sujet est converti dans le domaine du cogito ou de l'esprit, en peine du corps, de la vie réelle, en s'accordant

⁸⁷ Sentence du Saint-office, 22 juin 1633. Ceci fut la cause directe que Descartes renonça à publier un *Traité du monde et de la lumière* (1634), et se lança dans la carrière philosophique que l'on connaît (discours de la méthode, 1637).

⁸⁸ cf., Muriel Laharie, *La folie au Moyen Âge XIe-XIIIe siècles*, Paris, édition Le léopard d'or, p53

⁸⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p127

⁹⁰ Laurent Albaret, *L'inquisition rempart de la foi ?*, Paris, Gallimard, 1998

⁹¹ Exode 21, 23-25 ; cf., Sylvie Bukhari-de Pontual, « Des chrétiens et la peine de mort », disponible sur : <http://www.fiacat.org/introduction-des-chretiens-et-la-peine-de-mort>

⁹² La décrétale Vergentis in senium de 1199, cf., Sylvie Bukhari-de Pontual, *loc.cit.*

avec les combats du pouvoir laïc. Cela a des conséquences non négligeables. D'abord, la condamnation à mort devient la forme de peine extrême en remplaçant celle de l'excommunication ; ensuite, « la Réforme et les luttes religieuses ont sans doute rendu le blasphème relatif »⁹³, si bien que les exécutions capitales disparaîtront peu à peu, en revanche, les peines économiques et sociales émergeront de plus en plus. L'internement est donc dans ce cas une peine économique.

En 1656, six ans après la mort de Descartes, ce monde moral qu'il a traité une fois pour toute de la manière métaphysique, change encore plus profondément : d'après le décret de fondation de l'Hôpital général à Paris, les « vénériens, débauchés, dissipateurs, homosexuels, blasphémateurs, alchimistes, libertins : toute une population bariolée se trouve d'un coup [...] recluse dans des asiles »⁹⁴. Il convient de dire que l'internement en tant que nouvelle forme de châtiment, comme dans le thème de la pauvreté et du blasphème, naît de la coopération et de l'interdépendance de la religion et de l'État. L'internement est à la fois religieux désacralisé et laïc sanctifié, il crée ainsi des nouvelles espèces de la folie : la pauvreté, la profanation, la sexualité et les libertins. Toutes les catégories nouvelles nées de la combinaison entre les culpabilités religieuses et les désordres sociaux définissent par conséquent ce concept obscur de la folie à l'âge classique : « à mi-chemin du sacré et du morbide, [elle] est tout entier dominé par un refus éthique fondamental—c'est celui de la déraison classique »⁹⁵.

Bien que la situation sociale soit la cause extérieure de la pauvreté, pour la pensée classique, la véritable origine de la pauvreté « n'était ni la rareté des denrées ni le chômage, mais 'l'affaiblissement de la discipline et le relâchement des mœurs' »⁹⁶. De même, dans ce monde désacralisé, la profanation ne peut se déchiffrer qu'en terme de l'insensé : les blasphémateurs ne sont plus considérés comme les impiétés du cœur ni condamnés à mort, ils sont considérés désormais comme les troubles de l'esprit, et ils doivent être enfermés dans une maison d'internement. Si bien que le suicide qui devait être puni à mort n'a plus la valeur de profanation, il n'est donc qu'une signification du désordre de l'âme, il faut le réduire par la contrainte. Les sorcelleries sont aussi dégagées de leurs pouvoirs obscurs et sacrés, elles ne sont plus condamnées comme l'hérésie, elles sont désormais rattachées à la superstition et à la

⁹³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p127

⁹⁴ *Ibid.*, p139

⁹⁵ *Ibid.*, p129

⁹⁶ George Nicholls (1781-1865), *History of the English Poor Law*, Londres, 1898-1899 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p103

supercherie provenues de la faute morale, des intentions maléfiques, « la magie se trouve vidée de tout son efficace sacrilège ; elle ne profane plus, elle trompe »⁹⁷.

De ce point de vue, nous revenons sur le cas de Descartes quand il publie enfin son *Traité du monde et de la lumière* en 1664, déclarant par avance qu'il n'est pas fou et qu'il respecte l'autorité de Dieu, par la longue démonstration, demi-religieuse et demi-morale, dans les *Méditations métaphysiques* en 1641. Nous comprenons mieux que le fait d'insister sur la vérité ne réussit point par hasard, et que son exclusion d'être fou et son respect de Dieu, même doublement semblant, ne se produisent pas pour rien. Sans aucun doute, la réussite de la publication de sa théorie copernicienne ne tient pas seulement dans la vérité scientifique, mais surtout dans l'adaptation morale au bon moment. En ce sens, Descartes est toujours l'un des plus sages philosophes qui sait comment pratiquer la *parrésia* et qui réalise le cogito dans une action vigilante et prudente.

Cette situation que Descartes a bien constatée et à laquelle il a obéi, c'est un mélange de trois éléments respectivement indépendants : le système des pratiques, la croyance de ceux qui les utilisent et le jugement de ceux qui portent condamnation. Cette situation mélangée dénonce tout ce qui est à l'extérieur de l'individu comme un ensemble illusoire, en revanche, elle condamne tout ce qui est à l'intérieur de l'individu comme l'élément le plus décisif, « soit de l'erreur virtuellement criminelle, soit du crime profitant volontairement de l'erreur »⁹⁸. C'est à ce moment-là que le cogito cartésien découvre l'intériorité comme la source de la vérité. Pourtant, ce n'est pas l'invention de Descartes, il a simplement une sensibilité plus subtile pour la dévoiler. De ce point de vue, l'aporie de la communication entre la vérité du cogito et la vérité du monde extérieur n'est pas simplement un problème de la philosophie cartésienne. La chaîne des figures se trouve brisée comme partagée entre deux mondes -- comme ce que Kant confirme ultérieurement, le monde de l'extérieur qui demeure inaccessible, vide ou enfermé dans l'illusion et celui de l'intérieur de la conscience qui est cernée dans la culpabilité de ses propres intentions -- est en effet déjà une réalité à l'époque. Le monde où les représentations et les choses se mélangent, « où s'affrontaient dangereusement le sacré et le profane »⁹⁹ est en train de s'effacer, le monde qui réduit « l'efficacité symbolique » de la croyance et de la pratique ancienne aux images illusoires¹⁰⁰

⁹⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p132

⁹⁸ *Ibid.*, p133

⁹⁹ *Ibid.*, p133

¹⁰⁰ Non pas les images dans la tête, mais les images dans la croyance. Ces dernières ne sont pas simplement des images, elles sont liées avec l'âme et le corps, avec la vie quotidienne, avec le souci concret.

et au langage grammatical, qui n'est plus capable de recouvrir la volonté complexe de la culpabilité, devient contrairement brillant.

C. La sexualité

Ce monde qui est en train de s'effacer, Foucault l'appelle « le monde des opérations », c'est le monde de la magie, de la profanation, du blasphème, des vénériens, de l'homosexualité, de la prostitution, de la débauche et du libertinage érudit ; c'est aussi le monde de Descartes, de Galilée et de Bruno. Pour la seule raison que la vérité physique est indépendante de la société humaine, la vérité de ce même « monde des opérations » se divise en deux : l'une est celle du monde physique, curieusement, elle se confie à la médiation de l'homme, du cogito ; l'autre est celle du monde de l'homme, de la société humaine, elle se limite dans le cadre de la société historique, ainsi qu'elle est ou bien mythique, ou bien fantastique, ou bien morale, ou bien énonciative, elle n'existe jamais objectivement, car elle est son propre maître, son propre juge, son propre destin. Ce dernier est donc la vérité de la folie, à l'âge classique, cette vérité se trouve plutôt chez ceux qui sont internés, comme ceux que nous avons examinés dans la pauvreté et la profanation, comme la moralisation classique sur la gloire de la pauvreté et sur l'hérésie.

Les vénériens démasquent ce même type de moralisation, mais dans le domaine de la médecine. Avant l'établissement arrogant de la certitude du cogito, les vénériens sont les victimes des grands flux extérieurs, comme la faim, la peste, le « châtement, qui n'avait de valeur qu'universelle, et ne sanctionnait aucune immoralité particulière »¹⁰¹. Les vénériens sont probablement infectés par une sorte de parasites qui conduisent aux comportements inhabituels, comme les fourmis « zombies » contrôlées par les champignons, c'est donc les organismes fabuleusement complexes de champignon qui manipulent les infectées. À notre époque, dans la définition de la médecine, ils sont qualifiés comme diverses maladies contagieuses qui ont lieu dans les relations sexuelles. Mais dans l'hôpital général, ces vénériens ne sont définis que pour « ceux ou celles qui auront gagné ce mal par leur désordre ou leur débauche, et non ceux qui l'auront contracté par le mariage ou autrement, comme ceux qui l'auront par le mari, ou la nourrice par l'enfant »¹⁰².

À ce propos, le plus curieux est qu'il y a plus de quatre siècles de traitement mercuriel sur cette maladie¹⁰³, et que l'origine de ce traitement est le châtement du corps. Lorsque la santé

¹⁰¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p117

¹⁰² *Ibid.*, p118, note 1

¹⁰³ Cette maladie semble être identifiée comme telle en Europe vers la fin du XVe siècle. Durant environ 450 ans elle sera continuellement traitée avec des produits hautement toxiques (mercure, cyanure), bien que leur

parfaite mène aisément à l'excès du plaisir, « un saint Bernard craignait la santé parfaite dans ses religieux ; il savait où elle mène, si on ne sait châtier son corps avec l'apôtre, et le réduire en servitude par les mortifications, par le jeûne, par les prières »¹⁰⁴. C'est exactement le rôle du traitement des frictions au mercure. Cette confusion du châtiment et du remède est autorisée par le rationalisme classique, puisqu'elle correspond à « la ruse de la raison médicale qui fait le bien en faisant mal ». Alors que cette ruse se fonde sur une paradoxale logique religieuse : d'un côté, les souffrances temporelles ne dégageront pas celles des éternelles¹⁰⁵ ; de l'autre, la pénitence en termes d'éternité peut et doit réduire la peine éternelle. Ainsi se trouve le mécanisme de mercure dans le traitement des vénériens : il ne les cure pas, il les remet¹⁰⁶.

Il y a un autre groupe des internés qui concerne la sexualité, qui révèle encore plus de confusion entre la médecine et la morale. C'est d'abord les condamnations de sodomie qui finissent par l'internement à l'Hôpital ou dans une maison de détention. En 1764, à peu près quarante ans après que les derniers sodomites furent condamnés « à être brûler vif en la Place de Grève »¹⁰⁷, dans *Dictionnaire philosophique* de Voltaire¹⁰⁸, l'indignation de la sévérité sur les homosexuels fait recourir à leurs amours. Alors que ce retour à l'amour platonicien n'est pas du tout un « lyrisme homosexuel » comme dans la culture romaine ou dans la littérature de la Renaissance. Cette révolution voltairienne n'est qu'une désacralisation de la sodomie par la moralisation de l'homosexualité, comme dans le cas d'enlever la peine capitale sur les sorcelleries et les hérésies. La sodomie est toujours condamnée, mais la raison de la condamnation a changé : ce n'est plus selon les interdits sacrés, mais selon la condamnation morale et la sanction du scandale. La sodomie n'est plus un fait de l'hérésie, un affrontement de la sexualité de son but sacré (la procréation), mais un fait d'« une folie aveugle du corps », ou un fait de « la grande ivresse de l'âme dans laquelle la Dérison est en puissance »¹⁰⁹. En ce sens, il n'est pas étonnant qu'à notre époque, l'homosexualité soit définie comme une

efficacité n'ait jamais pu être démontrée. Cf., Joseph Rollet (1884), « Syphilis », in *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* ; 3ème série, tome 14 : 302-401, Paris Asselin et Masson

¹⁰⁴ Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704, un homme d'Église, Évêque de Meaux, prédicateur et écrivain français.), *Traité de la concupiscence*, 1691-1693 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p119, note 1

¹⁰⁵ L'un des régelements inscrits à Saint-Lazare par Saint Vincent de Paul, cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p120

¹⁰⁶ Il semble qu'on ait attribué au mercure ce qui n'était que des rémissions spontanées des signes de la phase primaire et secondaire. Cf., Jean Astruc (1684-1766, un médecin théoricien français, auteur du premier ouvrage récapitulatif important sur la syphilis et les maladies vénériennes ainsi que l'un des pionniers de l'exégèse moderne), *Traité des maladies vénériennes*, Chez la Veuve Cavelier et fils, 4ème édition, 1773

¹⁰⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p121, note 2

¹⁰⁸ *Ibid.*, p121, note 4

¹⁰⁹ *Ibid.*, p123

sexualité troublée, car l'âge classique a déjà commencé à les interner parmi les fous. Si bien que la moralisation de l'homosexualité qui la mène au niveau de l'amour la distribue en effet à l'amour de la déraison, autrement dit, la sexualité (hétérosexualité) qui appartient à l'amour de la raison est normale, et celle (homosexualité) qui appartient à l'amour de la déraison est anormale.

La même moralisation se trouve aussi dans les thèmes de la prostitution et de la débauche, seulement elle ne s'appuie pas sur l'amour déraisonnable, mais sur le scandale public, l'intérêt des familles et le patrimoine prodigué. Ce sont les critères d'arrestation inéludables que la police au XVIII^e siècle s'exécute sans aucune procédure. À cette époque, « la famille avec ses exigences devient un des critères essentiels de la raison. »¹¹⁰ Tous les actes sexuels qui ne sont pas sous le contrat du mariage doivent être condamnés à l'internement. L'amour sacré dans l'éthique sexuelle des Grecs est confisqué au contrat sous la morale bourgeoise¹¹¹, « ce n'est plus l'amour qui est sacré, mais le mariage seulement »¹¹². La raison de la famille est devenue ainsi la première sensibilité de la déraison, elle devient ainsi le lieu des conflits où naissent les formes diverses de la folie à partir de l'âge classique. En ce sens, il convient de dire que la famille est créatrice d'aliénation, en plus de la religion, de l'État, de toutes les institutions hors de l'individu.

Une dernière catégorie d'internés moralisés est ceux de libertinage érudit. Le processus de moralisation à l'âge classique n'ignore certainement pas le domaine de la pensée, il désacralise ainsi l'attaque contre la religion comme un abandon moral. Les paroles et les croyances sur lesquelles Bruno insiste, par exemple, la métempsychose ou la réincarnation, ne sont plus condamnées ni comme hérésie ni comme incroyance, mais comme « forme dérivée d'une liberté de mœurs qui ne parvient pas toujours [...] à se satisfaire »¹¹³. Si bien que les mêmes paroles contre la religion chrétienne deviennent, non pas comme la profanation religieuse, mais l'illusion religieuse et le libertinage de la vie. Ces libertins érudits sont internés donc non pas parce qu'ils sont dangereux pour la religion, mais parce qu'ils offensent l'ordre social par leurs désordres de croyance. D'où, l'internement prend un rôle

¹¹⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p124

¹¹¹ La modalisation conjugale de la sexualité commence à partir de l'époque hellénistique et romaine, voir les analyses sur l'amour chez Plutarque dans le chapitre I de la troisième partie.

¹¹² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p125

¹¹³ *Ibid.*, p134

pédagogique¹¹⁴, une pédagogie par la contrainte de liberté. La lumière de la vérité devient inévitable ou plutôt obligatoire.

À ce propos, un mouvement des idées se produit curieusement. Au début du XVII^e siècle, la liberté de penser s'exerce comme un rationalisme nouveau-né, elle était une puissance révolutionnaire contre la déraison de la Raison religieuse. Un siècle après, elle devient elle-même la déraison, lorsqu'elle continue à défier la déraison de la raison classique. Il convient de dire que cette liberté de penser, parfois nommé comme scepticisme, n'est pas l'ennemi de la raison, mais celui de l'ordre. C'est pour cette raison qu'elle est révolutionnaire dans les luttes pour établir un nouvel ordre, mais quant à un ordre déjà fait, peu importe quel l'ordre, naturel ou surnaturel, céleste ou terrestre, divin ou humain, elle est futile, déraisonnable et dangereuse. Cette liberté est pourtant largement plus immémoriale que la nouveau-née raison à l'âge classique, mais cette dernière l'installe présomptueusement comme sa propre antithèse ou son esclave intrinsèque. Mais ce libertinage, en tant que la proximité, la confusion et la dissymétrie de la raison classique, est en effet, ironiquement, son inquiétude profonde, bien qu'il soit toujours sous-estimé ou même s'assujettisse superficiellement à la règle de la raison classique. Sade en est une preuve remarquable, extrême et paradoxale : le langage de la raison morale à l'âge classique ordonne le libertinage de pensée, et du fait même, il « s'asservit aux désirs du cœur », se marie avec les « dérèglements de l'immoralité »¹¹⁵, multiplie leurs propres enfants : la déraison raisonnable et l'esclave des passions en discours.

À partir de l'année 1656, en aliénant la folie dans la lumière de la morale sociale, en émasculant sa vie occulte de l'esprit, en ridiculisant ses inquiétudes permanentes du cosmos, l'internement crée des espèces de la folie. Ces fous, dépouillés des significations mythiques et fantasmées, sont nés dans les valeurs négatives, négatives par rapport à une éthique uniforme, par laquelle la société féodale se transforme en une société bourgeoise. Ils reçoivent par là leurs contenus concrets, isolés, découpés et redoutables. Tous ceux-ci qui sont pliés au sombre et au silence, on les appelle en général la déraison. Si bien que la folie devient sans doute le seul moyen qui garde obstinément l'obscur mémoire de retours, le retour à tout ce que la société bourgeoise fait perdre, le retour aux territoires du sauvage et du barbare. La folie est donc « l'archéologie spontanée des cultures », « la grande mémoire des peuples, leur plus grande fidélité au passé »¹¹⁶. La folie est l'histoire vivante.

¹¹⁴ Dans ce sens que l'internement est le précurseur de la prison et de l'école, en exécutant le même mécanisme.

¹¹⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p138

¹¹⁶ *Ibid.*, p144

Cette histoire vivante, les trois cercles de nuits d'Oreste nous en font la preuve. Dans ses prestiges de l'identité, la discontinuité essentielle se masque d'une continuité superficielle, elle n'a pu se maintenir que dans la mesure où elle se vêtait en désordre dérisoire. Le fou et le non-fou constituent ensemble le sujet complet, non dans la dimension horizontale, ni dans la dimension verticale, plutôt dans « une transformation du champ de l'expérience »¹¹⁷, à travers les plis enchevêtrés qui ne sont visibles que pour les yeux brouillés de la même manière, dans les scintillements éphémères où l'extinction n'annihile point l'existence. À tel point, la folie n'est pas un ésotérisme inaccessible, puisque ce sujet plein et complet par nature n'a jamais quitté le sol de l'expérience quotidienne, sauf à l'occasion de l'exclusion prétentieuse.

III. La métaphore de la libération à partir du XVIII^e siècle

Au XVII^e siècle, l'internement dépouille la folie de sa partie mystérieuse et fantastique dans la déraison. La folie perd ainsi son droit d'être le sujet de la raison, mais elle a encore le droit de rester avec sa déraison dans sa propre obscurité. Quant au XVIII^e siècle, la nouvelle institution retire même ce dernier droit, en substituant sa vérité de l'homme, c'est-à-dire, personne n'a plus le droit de rester dans son ombre, même le fou, il doit être un homme, un homme comme l'objet à connaître, un homme qui partage donc une vérité universelle et permanente. De là, le fou perd complètement son droit d'être un sujet, il n'est ni le sujet de raison, ni le sujet de déraison, il est seulement un objet à guérir. Paradoxalement et ironiquement, ce dépouillement total se fait par la libération de l'homme, par les humanistes de la Révolution. Le fou est libéré, libéré avec sa vérité, avec la nouvelle chaîne invisible et impérieuse. Cette vérité se trouve d'abord dans deux mouvements de la libération de la folie.

A. Deux mouvements de la libération

Le premier mouvement, à l'intérieur de l'espace défini par l'internement, est ce par lequel la folie spécifiée est détachée de la déraison. Au XVII^e siècle, la raison ambiguë comme celle de Descartes ne sait qu'exclure et dénoncer indifféremment le fou, elle se situe donc absolument à l'extérieur de lui. C'est cette raison extérieure de la déraison qui enferme les fous, de sorte que cette raison intellectuelle reste toujours extérieure de l'internement, se distingue de la déraison du fou. Néanmoins, après presque un siècle des expériences de l'internement, à travers les affrontements des visages multiples de la différence, dont aucune communication et aucune compréhension n'est possible par la raison du XVII^e siècle, la raison de l'internement commence curieusement à avoir un épanouissement.

¹¹⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p144

En premier lieu, la raison de l'internement réussit à distinguer deux pôles des internés : fureur et imbécillité. Cela ne veut pas dire que la folie devient désormais connaissable et compréhensible, mais que cette raison commence à organiser « le domaine le plus visible de la déraison »¹¹⁸. D'un côté, les fous fabriquent les violences actives qui peuvent conduire jusqu'à la mort, celles-ci sont effectuées soit sur les autres soit sur eux-mêmes ; de l'autre côté, les fous sont aussi incapables de subsister par eux-mêmes, cette incapacité les livre ainsi passivement aux périls et à la mort. Cette simple visibilité de la mort constitue la première base des positivistes, le premier langage que la folie commence à parler à partir du XVIII^e siècle. À travers ce langage de la mort, autrement dit, par la mort, la folie se distingue de tout le reste qui n'est que « le grand fourmillement individuel des fautes et des défauts »¹¹⁹.

En second lieu, et plus essentiellement, la raison de l'internement montre une autre distinction sur la folie : les insensés et les aliénés. La folie parle un langage, non plus celui qui « réfère à la mort et à la vie, mais à elle-même et à ce qu'elle peut comporter de sens et de non-sens »¹²⁰ pour la folie elle-même. Les insensés sont reconnaissables non seulement par les autres, mais aussi par eux-mêmes. Ils ne sont plus entièrement étrangers au monde de la raison, ils partagent la perception, le jugement et la croyance avec les autres, de cette manière qu'on la reconnaît, on la déduit, on adhère à l'intervention. En revanche, les aliénés sont inconnaissables pour les autres, si bien qu'on ne peut pas savoir s'ils sont connaissables ou pas pour eux-mêmes, mais ce qui est évident pour les autres, c'est qu'ils sont livrés à l'illusion de tous les sens, « chacune de ses vérités est erreur, chacune de ses évidences est fantôme », parce que tout ce qu'ils expriment est inaccessible pour les autres, tout ce qu'ils font sont du côté du non-sens pour les autres.

Partant de ces deux faits, la raison de l'internement développe trois notions de la folie : l'enragé qui est à la fois violent et incompréhensible, l'entêté qui est violent avec une idée compréhensible mais insensé et l'imbécile qui est insensé mais moins violent¹²¹. Pour la première fois, la folie ne présente aucune puissance de l'extérieure, ni la prophétie, ni la transe ou la possession, ni la bouffonnerie, mais seulement celle de l'intérieure. Dans cette intériorité de la folie reconnue par la raison de l'internement, il semble qu'on commence à s'occuper du fou lui-même, mais en enfermant toutes les puissances diverses en lui-même, autrement dit, en « laissant l'homme seul avec ses passions »¹²². De cette façon, la déraison,

¹¹⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p487

¹¹⁹ *Ibid.*, p489

¹²⁰ *Ibid.*, p489

¹²¹ *Ibid.*, p491

¹²² Dodds, *op.cit.*, p186

rompant son rapport avec le cosmos, avec le mystère, avec toutes les possibilités d'accès à la vérité du monde, se réduit à une folie de l'homme, et de l'homme seul. La folie est libérée des puissances extérieures, mais enfermée dans sa propre puissance humaine. Il est difficile d'estimer à quel prix l'homme doit payer pour cette liberté prisonnière.

Le deuxième mouvement qui libère la folie se fait par les exigences économiques et sociales. À partir du XVII^e siècle, la folie est déjà une affaire de « police », l'internement est tout d'abord une mesure de nettoyage qui met le fou hors du circuit de la société. Néanmoins, ce n'est pas hors du circuit de la main d'œuvre, comme Voltaire le dit, « Quoi ? [...] vous n'avez pas encore le secret d'obliger tous les riches à faire travailler tous les pauvres? Vous n'en êtes donc pas aux premiers éléments de la police. »¹²³ La police qui exécute l'internement ne le fait que pour résorber les chômeurs et contrôler les tarifs¹²⁴.

Un siècle après, c'est encore la police qui propose le départ des fous, parce qu'ils sont « bons pour les Îles »¹²⁵, il vaut mieux de les libérer, mais libérer ailleurs, pour l'exploitation de l'Amérique qui favorise l'économie française. Ainsi, ces redoutables fous de la déportation depuis 1720 constituent une des parties des colons des Amériques. Cinquante ans après, ces fous font partie de ceux qui déclarent la Guerre d'indépendance des États-Unis, de ceux qui incitent une crise financière provoquant ensuite la Révolution française. Laissons d'un côté ce cercle de la puissance surprenante des fous, ce qui est certain pour la colonisation française du XVIII^e siècle, c'est que « l'internement devient l'entrepôt dans lequel on tient en réserve les émigrants ».

Or, la colonisation n'est que l'un des phénomènes dérivés des crises économiques du XVIII^e siècle en France. À cause du « petit âge glaciaire »¹²⁶, le XVIII^e siècle a connu seize hivers extrêmement froids, ces seize misérables périodes provoquent directement les mauvaises récoltes qui font baisser les revenus agricoles. En plus, à cette époque, le changement de la structure agricole qui favorise les grands propriétaires ruine les petits élevages, une grande population rurale détachée de la terre est exposée aux crises de production et au chômage. Ces misérables indigences et chômeurs font naître les workhouses et les hôpitaux généraux, « où

¹²³ Voltaire, *Œuvres complètes*, Garnier, XXIII, p377 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p90

¹²⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p98

¹²⁵ *Ibid.*, p503

¹²⁶ Françoise Labalette, « Les terribles ravages du "grand hyver" » in *Historia*, mars 2009, no. 759, p. 47

manufactures et commerce s'étaient le plus rapidement développés, où la population était la plus dense »¹²⁷.

Loin d'être la solution efficace pour les trois graves crises économiques à partir du milieu du XVIII^e siècle, l'internement lui-même se trouve mis en question. Les deux premières crises en 1748 et en 1765 finissent par l'arrestation de tous les mendiants, qui sont constitués par les soldats licenciés, les indigents valides, les pauvres malades ou ceux qui se refusent à travailler. Quant à la troisième crise à partir de 1770, l'efficacité ancienne de l'internement est épuisée, la seule solution de la crise est la main d'œuvre plus nombreuse et plus flexible. Il faut des gens qui sont libres d'échanger au prix le plus bas selon le besoin du marché des marchandises. Et finalement, c'est ce prix le plus bas de la main d'œuvre, non le prix de marchandise, qui absorbe la crise, qui avale la misère collective, puisque la misère des individus libres est plus efficace que le travail des internés.

À partir du XVIII^e siècle, la puissance de la production des richesses ne se loge plus sur la logique du physiocrate, puisque « la médiation essentielle de la terre à la richesse »¹²⁸ ne se règle plus par les mains d'œuvres à cause de la déclination de l'agricole ; la productivité se trouve sur la logique de l'économiste : c'est la pauvreté qui rend possible la richesse, « Un peuple serait pauvre, qui n'aurait pas de pauvres »¹²⁹, puisque la richesse se produit plus vite et crée plus de bénéfices au cours des transformations industrielles et de la circulation commerciale. Cela n'est possible que grâce aux pauvres qui travaillent beaucoup et consomment très peu. La libération des internés au marché de la main d'œuvre aura donc une double contribution : l'abaissement du prix d'investissement et la prolifération de richesse réelle.

À tel point, la charité pour l'assistance des pauvres par le système des fondations devient « une cause d'appauvrissement, l'immobilisation progressive de l'économie et comme la mort lente de toute la richesse productive »¹³⁰. La libération des internés n'est essentiellement pas là pour libérer leur misère, mais leur productivité. C'est pour cette raison qu'à l'époque, on distingue les pauvres valides et les pauvres malades selon leurs utilités sociales. Pour cette même raison, dans les nouveaux asiles, la fonction de guérison des malades est plus primordiale que la fonction de charité.

¹²⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p504

¹²⁸ *Ibid.*, p511

¹²⁹ *Ibid.*, p510

¹³⁰ *Ibid.*, p514

B. Trois structures de l'expérience de la folie

Du fait de ces deux mouvements, à l'intérieur et à l'extérieur de l'internement, la folie doit être reconnue comme une chose objective et médicale. Cela introduit trois structures de l'expérience de la folie au XVIII^e siècle : un espace médical de l'internement limité, une surface objective de jugement et une combinaison du fou et du criminel¹³¹.

Premièrement, le vieil espace de l'internement servant à l'économie bourgeoise est obligé d'exécuter la fonction médicale. Mais cela ne se fait que dans les modifications et les épurations à l'intérieur de l'internement même.

Le XVIII^e siècle a brisé l'espace social de l'assistance, la charité sacrée n'a plus aucun lieu. Il ne reste que la « précieuse matière »¹³² pour le pauvre valide ; quant au pauvre malade, le fondement de l'assistance ne s'organise que par les « sentiments de pitié et de solidarité », qui sont à l'origine de la société, mais oubliés par elle. Par conséquent, l'hospitalisation du XVIII^e siècle s'installe par l'assistance personnelle là où il y a encore un lien qui unit la souffrance à la compassion, de la même nature que « l'imagination et la sympathie »¹³³, autrement dit de la même nature où la folie est en ordre bourgeoise : cette sympathie n'est pas inépuisable pour tous, surtout pour les inconnus. De là, la folie devient une chose privée, elle n'appartient qu'à la responsabilité des familles. Pour les riches, la famille peut bien soigner son fou en limitant son danger pour son entourage ; pour les pauvres, ses fous se trouvent toujours dans les correctionnaires quasi-prison et quasi-famille.

Or, dans cet espace social entièrement restructuré, il n'y a toujours pas de conversion réelle du savoir sur la folie. C'est encore ces vieux compagnons du XVII^e siècle, les pauvres, les libertins et les malades, qui sont retombés, non pas dans la charité sacrée ou dans la morale sociale, mais dans le domaine privé. Les révolutionnaires philanthropiques présument que les aliénés doivent être traités comme « un problème en soi et pour soi », et que l'internement n'est nécessaire que dans la mesure d'une solution médicale¹³⁴. Ces idées modifient profondément le sens de l'exclusion des fous : jadis, l'exclusion est absolue, entre la raison et la déraison, il n'y a pas de partage, entre la société et l'internement, il n'y a pas de confusion ; désormais, lorsque l'internement lui-même ne peut s'établir que par la ligne de partage entre

¹³¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p532-p533

¹³² *Ibid.*, p517

¹³³ Le lien entre la souffrance et la compassion s'établit sans doute selon le principe de l'imagination et de la sympathie chez Hume. Cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p519

¹³⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p539

« des sentiments et des devoirs, la pitié et l'horreur, l'assistance et la sécurité »¹³⁵, la seule et simple « valeur d'exclusion » n'a plus condition à exister, il faut l'accompagner d'une « signification positive »¹³⁶ et d'une utilité sociale : le sentiment anthropologique pour le devoir de l'assistance, la pitié de souffrance pour l'organisation de l'assistance et l'horreur de danger pour l'établissement de la sécurité. Car au XVIII^e siècle, ou même depuis le XVII^e siècle, on est tous « *intra muros* »¹³⁷ de la raison bourgeoise : un moral pragmatiste au niveau de l'homme.

De ce point de vue, l'asile idéal pour les bourgeois est donc une harmonie de l'internement et du médical : par la protection contre les périls provoqués par les insensés, le danger public sera conjuré ; par l'effacement des signes de la maladie aux yeux des positivistes et des pragmatistes, les malades peuvent retourner au travail.

Deuxièmement, l'expérience de la folie au XVIII^e siècle se trouve aussi dans le rapport entre la folie et ceux qui la reconnaissent, par exemple, la surveillance et la juge à l'intérieur de l'asile¹³⁸. Bien que ce soit le XVII^e siècle qui a créé un champ de l'aliénation variée où le fou se trouve interné parmi tant de figures qui pour nous n'ont plus parenté avec lui, le XVIII^e siècle hérite sans hésitation de ce champ provisoirement mélangé comme la nature de la folie et ses contraintes historiques comme ses éléments déterminés, « ce qui était réforme sociale de l'internement, devient fidélité aux vérités profondes de la folie ; et la manière dont on aliène le fou se laisse oublier pour réapparaître comme nature de l'aliénation »¹³⁹. Tout cela se fait par une simple récurrence de l'objectivité, autrement dit, la répétition des concepts visibles.

La première couche de cette récurrence est celle du passage « du droit à la nature »¹⁴⁰. La tradition juridique depuis la Loi des Douze Tables¹⁴¹ par laquelle le fou est privé de droits civils, le limite sous l'autorité de sa famille la plus proche. Ce contrôle de la liberté, ou même la suppression de la liberté, n'était qu'une conséquence juridique, ou plutôt une solution romaine qui servait à empêcher de prodiguer le patrimoine, elle contrôle la liberté avant

¹³⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p540

¹³⁶ *Ibid.*, p539

¹³⁷ *Ibid.*, p540

¹³⁸ *Ibid.*, p533

¹³⁹ Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808, un médecin, physiologiste et philosophe français), 1791, cf., M.

Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p546, note 1

¹⁴⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p547

¹⁴¹ *Lex Duodecim Tabularum* (451-449 av., J.-C.), Table V (succession) : « si furiosus escit, adgnatum gentiliumque in eo pecuniaque eius potestas esto. Si quelqu'un est fou furieux et qu'il n'a pas de gardien, son agnat le plus proche a l'autorité sur lui et son patrimoine. » — Auct., Her., 1, 13, 23 ; « prodigum, cui bonis interdictum est, in curatione iubet esse agnatorum. Le prodigue ou le fou, auquel on a ôté l'administration de ses biens, est sous la curatelle de ses agnats. » — Ulpian, Reg., Livre XII, 2

l'action. En ce sens, elle n'est pas la seule solution pour le crime. Allons encore plus loin, chez Homère, Agamemnon commit le crime en l'*atê*¹⁴², c'est-à-dire sans sa volonté propre, il n'est pas coupable, mais il offre sa compensation. L'absence de la liberté dans sa propre volonté, autrement dit, dans l'état d'*atê*, n'est pas sa faute, c'est son action qui compte la responsabilité, qui demande la compensation. La punition grecque est donc une solution après le crime, elle ne contrôle pas la liberté, elle le fait récompenser. De ce point de vue, la liberté comme un droit juridique commence par la loi romaine¹⁴³, la privation de ce droit d'être libre en tant que solution pour empêcher le crime n'est point la seule et unique solution.

Or, quant au XVIII^e siècle, la logique de la loi romaine établie par le choix juridique de la solution devient le seul lien absolu entre la raison et la liberté. « Liberté et raison ont les mêmes limites. Lorsque la raison est atteinte, la liberté peut être contrainte. »¹⁴⁴ Une menace pour l'existence de l'individu lui-même ou pour la liberté des autres atteste immédiatement la raison atteinte et la folie qui a perdu de la volonté. De là, sa liberté est abolie, sa nature est donc perdue, « la liberté est devenue pour l'homme une nature ; ce qui en empêche légitimement l'usage doit nécessairement avoir altéré les formes naturelles qu'elle prend en l'homme »¹⁴⁵. Lorsque le fou a déjà aboli sa liberté au niveau de la volonté, alors l'internement du fou n'est que la sanction d'un état de fait. Pour le XVIII^e siècle, l'absence de volonté est déjà un crime qui conduit à l'emprisonnement, elle indique immédiatement la privation de liberté, autrement dite, l'internement réel du fou. Cela se justifie au nom de la récurrence du droit à la nature comme dans la Loi des Douze Tables. Curieusement, cette contrainte de la liberté en tant qu'un droit limité évolue à partir du XVIII^e siècle comme la manière principale de la punition ou de la récompense¹⁴⁶, l'internement du fou y contribue sans doute singulièrement.

Ainsi naît la deuxième couche de la récurrence de l'objectivité. Lorsque l'absence de la volonté libre s'impose à la restriction de la liberté matérielle, la justice qui règne à l'asile n'est plus la chaîne, mais la camisole ; non plus la punition, mais la vérité ; non plus l'ordre moral, mais celui de la psychiatrie. Pour la première fois, la folie possède une histoire dont son quotidien dans l'asile fait partie, elle a aussi une vérité, une vérité dépouillée de la présence

¹⁴² « Ce n'est pas moi qui suis coupable, mais Zeus, et le Destin, et L'*Érinées* qui marche dans l'obscurité : ceux-là, à l'assemblée, mirent dans mon entendement une *atê* farouche. » cf., Homère, *Illiade*, 19.86 seq

¹⁴³ Le V^e siècle av. J.-C., c'est aussi l'époque du rationalisme grec. Sur ce point de la liberté grecque, voir aussi le chapitre I dans la troisième partie, où nous traitons le régime volontaire de l'homme libre chez les Grecs.

¹⁴⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p547

¹⁴⁵ Pierre Jean Georges Cabanis, *Vue sur les secours publics*, 1798 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p547, note 1

¹⁴⁶ Le premier code pénal français est celui de 1791, la même année où Cabanis montre l'héritage de l'internement du fou.

profonde de la déraison. Elle devient communicable dans le cadre de tout ce qui est capable d'être neutralisé comme une objectivité, sur les secrets qui ne troublent pas, mais qui peuvent être verbalisés. Cette objectivité « maîtrise » la folie plus profondément que son ancien asservissement à la déraison, « le propre de l'expérience de la Dérison, c'est que la folie y était sujet d'elle-même ; mais [...] en cette fin de XVIII^e siècle, la folie est aliénée par rapport à elle-même dans le statut d'objet qu'elle reçoit. »¹⁴⁷

La troisième structure de l'expérience de la folie du XVIII^e siècle se trouve dans le rapport entre la folie en dehors de l'asile et ceux qui la jugent et la répartissent selon les formes nouvelles de la morale, imposées par la Révolution française.

En premier lieu, l'ancien système de l'attestation du fou est détruit ou du moins modifié, la partie de l'autorité du magistrat et de l'administrateur est annulée et remplacée par cinq compagnies¹⁴⁸ de la police qui sont formées de citoyens volontaires et chargées d'assurer le partage social immédiat. Cela ressemble au passage de la monarchie absolue à la monarchie constitutionnelle (démocratie)¹⁴⁹, mais beaucoup plus précise, efficace et immédiate : le cachet du roi devient le juge des citoyens, la raison absolue devient la raison universelle. Le citoyen est « la vérité immédiate de la nature humaine » : il est le lieu, l'instrument et la référence par lesquels « la déraison se sépare de la raison », il est la « mesure de toute législation », le critère de « toute élaboration théorique ou judiciaire »¹⁵⁰. Comme à l'âge classique, c'est le bon sens de l'homme normal qui reconnaissait la folie, « c'est l'homme, en tant que l'homme, qui jugeait, et percevait, sans commentaire, une différence de fait. » À partir de la Révolution, ce bon sens devient un pouvoir direct à la fois de la loi et du gouvernement, il ordonne en même temps l'expérience professionnelle de la justice ou du médecin.

Par cette souveraineté de l'homme normal à la période de la Révolution, l'Ancien Régime rebondit de manière que les vieilles idées et habitudes sont déposées et repris chez les citoyens comme une maladie chronique. Ces tribunaux de famille ne suivent pas les diverses réorganisations de la justice ou de la médecine, ni les enquêtes pour la vérification ni les observations médicales de la maladie, ils se conforment seulement à l'instance immédiate des « règles de la vie, de l'économie ou de la morale familiales aux normes de la santé, de la

¹⁴⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p553

¹⁴⁸ *Ibid.*, p554

¹⁴⁹ Sur ce point du passage de la monarchie à la démocratie, voir aussi celui à l'époque grecque sur la *parrêsia* du chapitre II dans la troisième partie.

¹⁵⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p555

raison ou de la liberté»¹⁵¹. C'est comme une monarchie, mais exécutée par le peuple. Pourtant, cette exécution monarchique du peuple n'esquive pas « la monstruosité du crime » comme dans la raison de l'internement, au contraire, elle cherche le scandale, parce que le scandale est le seul moyen qui permet au peuple d'exécuter une fonction souveraine à la fois du juge et du châtement. Par ce « seul acte idéal et instantané du regard »¹⁵², le jugement, l'exécution de la sentence et le rachat sont tous accomplis en même temps. La simple raison pour laquelle le regard a une telle fonction est que le plus intérieur et le plus primitif des péchés ou des crimes à l'époque, c'est le vice, c'est le crime avant son accomplissement, c'est le péché avant sa volonté, c'est l'origine de tous ceux-là. Curieusement, cette origine est sanctionnée par la honte¹⁵³, non par la culpabilité, c'est la honte avant même la loi de *Duodecim Tabularum* ou la civilisation d'Homère qui fonctionne comme règlement de la société. Mais ce n'est pas un simple retour.

Ce que l'internement cache dans l'ombre, la conscience révolutionnaire l'expose au public. Elle ne cherche pas la profondeur obscure de la faute accomplie dans le cœur de l'homme, elle se contente de « l'éclat superficiel du scandale »¹⁵⁴ au regard. Ce n'est surtout pas une humanisation de la justice, au contraire, c'est un alourdissement de la sombre déraison en une simple exposition de la honte sociale, c'est une dissimulation plus profonde que l'âge classique. Néanmoins, ce n'est qu'un jeu de la psychologie sociale qui est destiné à faire et jouer de l'effet au public, il ne fonctionne que dans le prétentieux et miroitant club bourgeois. Quant à la société plus complexe où l'harmonie apparente ne reflète jamais les ombres profonds de l'individu, « la vigilance des consciences et le scandale ne peuvent produire que l'hypocrisie ».

Un autre mouvement paradoxal se produit aussi par cette conscience révolutionnaire. D'une part, « le crime s'intériorise »¹⁵⁵ ; d'autre part, cette intériorisation n'est pas une individualisation, au contraire, elle doit être universelle, elle doit être par la suite une extériorisation collective et sociale, autrement dit, l'intériorité doit être nivelée par un critère public. Elle substitue aux « règles des jurisprudences particulières » — ceux de l'œuvre rationaliste — une confirmation d'opinion publique et commune, mais toujours dans l'intériorité collective, générale, universelle et organisée. « La criminalité perd le sens absolu

¹⁵¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p557

¹⁵² *Ibid.*, p558

¹⁵³ Voir aussi le passage de la civilisation de honte à la civilisation de culpabilité à l'époque hellénistique et romaine, au XVIIIe siècle, cette transformation est inversée.

¹⁵⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p559

¹⁵⁵ *Ibid.*, p560

et l'unité qu'elle prenait dans le geste accompli, dans l'offense faite »¹⁵⁶, elle se divise en deux : l'une définit la faute par la peine, la peine au regard social, à la conscience publique, qui confond la manifestation publique du privé et le châtement individuel du public selon la sensibilité de la honte ; l'autre explique la faute par ses origines, l'origine assignée, jugé et qualifié selon une certaine connaissance des autres.

La preuve de cette dissociation se trouve dans ce que la psychologie fait sur la connaissance de l'individu. La psychologie individuelle doit être une histoire de l'individu dans un rapport aux formes du jugement que profère la conscience publique, elle n'est qu'une « réorganisation du scandale » par rapport à la « conscience sociale »¹⁵⁷. La connaissance de « l'enchaînement des hérédités, du passé et des motivations » ne sont possible que par la localisation de la faute et du crime dans la volonté de l'homme lui-même, que par l'emprunt de leur signification au regard d'une conception bourgeoise ou universelle. De ce fait de nivellement au niveau du concept psychologique, le crime perd « sa densité réelle », il n'a plus aucun secret dans le scandale, il est à la fois privé et public. À travers la communication du concept psychologique, il se condamne tout seul.

Ce paradoxe se manifeste dans les deux premiers crimes passionnels à l'époque. En 1783¹⁵⁸, un Bourgeois, qui tente d'assassiner une femme, est arrêté. Sa famille et le médecin prouvent qu'il est fou, il est donc traité comme les autres insensés. Mais comme il donne peu de signes de la folie, il est enfermé dans un cabanon. Or, comme il donne peu de signes de violence, il revient aux insensés. Finalement, quand il demande sa sortie, on lui répond que la détention est déjà une faveur puisqu'il était condamné à mort. Dans ce cas-là, la psychologie de la folie en tant qu'excuse de l'irresponsabilité ne modifie que légèrement la peine. Son rôle essentiel est en effet la dissociation de l'unité du crime et l'isolement de la violence pour justifier le châtement rigoureux : par la connaissance de la psychologie de la folie, son crime est isolé et définie comme une simple violence qui peut être assigné à une certaine peine. On n'a plus besoin d'une complexité des secrets inconnaissables pour expliquer la folie incompréhensible, il n'exige qu'une récompense (une punition), il ne reste qu'un Agamemnon nu.

Pourtant, un autre crime passionnel était plaidé pour la première fois comme innocent. En 1792¹⁵⁹, un vieil ouvrier nommé Bellart qui a assassiné sa maîtresse infidèle est condamné à mort, mais l'assignation psychologique change profondément sa responsabilité criminelle. La

¹⁵⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p561

¹⁵⁷ *Ibid.*, p561

¹⁵⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p562, note 1

¹⁵⁹ *Ibid.*, p565, note 1

plaidoirie de Bellart n'apporte aucune connaissance scientifique de la folie, mais elle est réussite seulement parce qu'elle crée un espace psychologique en tant que vérité de l'homme : l'amour naturel appartient à la jeunesse, l'amour d'un vieux n'est qu'une folie dans la passion vide, dans la solitude de ses illusions, dans l'indifférence de l'objet aimé ; cet amour vide se livrant avec violence n'est qu'une conséquence de l'imagination, de l'aveuglement, de la violence de la passion. La réalité du crime et la vérité de la folie portent ainsi une proportion inverse : seul le geste violent et vide est coupable, le reste c'est la malheureuse qui joue dans l'absence de la raison, dans la tourmente d'une passion irrésistible. Le plus merveilleux est que cette plaidoirie réussit à innocenter Bellart de ce crime de vieil amoureux.

Comparer le cas de 1782 avec celui de 1792, l'enjeu ne se trouve pas dans l'accusation psychologique de la folie, mais ce sur quoi la psychologie s'appuie. Ce qui innocente le vieil amoureux n'est pas le mécanisme de la folie, mais son indication au fond d'une morale bourgeoise : la fidélité, sa folie pour la fidélité est une vertu précieuse dans la société du XVIII^e siècle, elle est donc difficile à condamner. Ce que la psychologie a fait n'est qu'une réintroduction à l'intérieur de la folie une valeur reconnaissable et exigible. Cette façon de désaliéner « n'est autre chose que l'aliénation elle-même »¹⁶⁰. Dans ces deux cas de crime passionnel, bien que les résultats sont complètement opposés, la psychologie joue le même rôle : la construction d'un espace moral reconnaissable dans la déraison, tout en l'aliénant une seconde fois.

C. Deux opérations de la guérison

À la fin du XVIII^e siècle, à travers deux mouvements dont l'un dépouille la folie de tout ce qui est invisible et non objectif et l'autre la libère et la guérit pour rendre disponible la précieuse main d'œuvre qui sert à supporter la misère collective, naît l'asile moderne, d'après la grande réorganisation légale des révolutionnaires, « l'État bourgeois invente, pour ses besoins propres, la bienfaisance privée »¹⁶¹. Avec le jugement de sa vérité et la parenté psychologique avec le crime, la folie d'asile se trouve comme le prisonnier libre et le délivré domestique. Ce jeu entre liberté et prison, La Retraite chez Tuke et les enchaînés délivrés chez Pinel en font deux témoins typiques.

Regardons d'abord le mythe et l'opération réelle chez Tuke. Le XVII^e siècle impose la morale de la société bourgeoise à la folie, le XVIII^e siècle la confirme comme la cause de la folie. La

¹⁶⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p566

¹⁶¹ *Ibid.*, p581

folie devient « une maladie non de la nature, ni de l'homme lui-même, mais de la société »¹⁶² : les émotions, les incertitudes, l'agitation sociale, la nourriture artificielle écartent la folie de la nature dans laquelle l'homme trouve son appartenance immédiate et essentielle. De ce fait de la désaliénation du XVIII^e siècle après l'aliénation du XVII^e siècle, Tuke croit et affirme que « l'exercice au grand air, les promenades régulières, le travail au jardin et à la ferme ont toujours un effet bénéfique et sont favorables à la guérison des fous ». La Retraite brille des pouvoirs mythiques par lesquels la folie retrouve sa vérité essentielle et s'identifie dans « l'immémorial Premier Homme naturel et Premier Homme social »¹⁶³ -- la limite enfin inaliénable. Or, comment s'opère effectivement cette magnifique Retraite ?

Premièrement, la folie qui peut courir sans souci dans le jardin où produisent en abondance les fruits et les légumes, en effet, n'est pas n'importe qui. La Retraite de Tuke est effectivement un groupe social qui cherche à reconstituer une société ressemblant à la « Communauté des Quakers »¹⁶⁴. Il est fondé par souscription comme « une coalition contractuelle » et « une convergence d'intérêts »¹⁶⁵. Dans le monde de Quaker, la prospérité est le signe de l'homme béni par Dieu. Le travail est la première ligne dans le « traitement moral » à la Retraite, lorsqu'il détache le malade d'une liberté d'esprit par l'engagement d'un système de responsabilité : « la régularité des heures, les exigences de l'attention, l'obligation de parvenir à un résultat »¹⁶⁶ ; ou même un travail de l'esprit dans l'étude de la nature et de la sagesse possède la plus grande efficacité pour réduire la liberté de la pensée du fou et pour lui faire prendre conscience de sa responsabilité. Ceci s'adapte d'une manière économique aux gouvernements chez les bourgeois.

Deuxièmement, ce retour à la nature n'est pourtant pas un retour au cosmos impitoyable que la Renaissance envisageait. Cette nature extérieure est toute simple, ou plutôt toute parfaite qu'il n'y a, semble-t-il, que bonheur campagnard. En effet, la plus importante nature retrouvée n'est pas celle de l'extérieur, mais celle de l'intérieur. En constituant cette nature artificielle de l'extérieur, d'une part, la Retraite enferme la folie dans une famille rigoureuse, où il n'y a ni indulgence ni injustice, où la protection n'est ni faible ni complaisante. C'est la nature qui se conforme à la grande image de la famille biblique dont l'essentiel est la Santé, la Raison et la Vérité. Cet aspect religieux joue un double rôle de nature et de règle. La profondeur de nature qu'il a prise est « dans l'habitude ancestrale, dans l'éducation, dans l'exercice

¹⁶² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p587

¹⁶³ *Ibid.*, p590

¹⁶⁴ *Ibid.*, p598

¹⁶⁵ *Ibid.*, p589

¹⁶⁶ *Ibid.*, p602

quotidien »¹⁶⁷, dans tout ce qu'on a imprégné au début de la vie d'enfance, c'est elle qui devient le principe de notre nature, c'est aussi elle qui détient les dernières forces qui peuvent contraindre la violence de la folie. Il s'agit d'une appropriation de la tradition chrétienne. La protection du fou s'accomplit en débat avec lui-même, dans une perpétuelle inquiétude, menacée par la Loi et la Faute.

D'autre part, elle l'isole dans une famille patriarcale, où « l'intérêt individuel » doit renoncer à lui-même pour retrouver « l'affection spontanée »¹⁶⁸ chez les membres d'une famille, par le « spectacle du mal » qui est pour tout ce qui est sensible une souffrance, le fou inclus, lorsque l'origine de ses passions néfastes n'est que « l'horreur, la haine, le mépris »¹⁶⁹. Ce n'est plus le fou qui fait peur, c'est lui qui aura peur, puisqu'il est livré à « la pédagogie du bon sens, de la vérité et de la morale »¹⁷⁰. La peur ne s'établit plus par la contrainte de la chaîne ou de la cage, mais par celle du discours, de la menace discursive du châtiment. Le pouvoir des mots est plus efficace que celui des vrais châtiments. Parce que sous le pouvoir des châtiments physiques, le fou peut encore recourir et retourner dans sa subjectivité de la folie, même diminuée, dans son imagination d'une consolation en haut, en sacrifiant sa peine physique. Or, le pouvoir de la menace des mots exécute directement sur l'imagination, et sous la tension du discours désacralisant, les fantasmes et les mythiques du fou tombent immédiatement dans la conscience de l'autre, dans la vie quotidienne comme culpabilité auto-responsable. Le fou n'a plus aucune issue ni excuse de sa propre folie.

Troisièmement, par cette culpabilité, le fou se détourne de sa subjectivité fantastique, devient un objet démesuré par la conscience du châtiment, offert à la fois à lui-même et aux autres. Il est libéré de tout ce qui est obscur et invisible de l'extérieur ou de l'intérieur, c'est-à-dire, un sujet délirant devient un sujet conscient de lui-même. Il est libéré des fantasmes, mais la conscience retrouvée ou reconstituée le rend aussi responsable, c'est ce qu'on appelle le sujet raisonnable. Ceci se fait dans un simple regard, dans le besoin d'être estimé, par lui-même et par les autres. Dans l'internement classique, le regard est extérieur : pour le fou lui-même, s'il y en a eu l'occasion, il se regarde par la voie d'en haut ou du cosmos ; pour les autres, ils voient seulement « sa surface monstrueuse » et « son animalité visible »¹⁷¹. Il est possible que ce regard comporte au moins une réciprocité, c'est-à-dire, comme un miroir, celui qui regarde voit sa propre chute. Dans la Retraite, le regard ne cherche qu'à l'intérieur, là où la

¹⁶⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p599

¹⁶⁸ *Ibid.*, p590

¹⁶⁹ *Ibid.*, p598

¹⁷⁰ *Ibid.*, p600

¹⁷¹ *Ibid.*, p603

folie s'articule nécessairement par la même voie que la raison, la voie du cogito. La seule différence entre la folie et la raison dans cette voie commune, c'est que la folie a plus de difficulté pour se détacher de la société ancienne que la raison qui peut le faire au bon moment et au bon point à mesure que la société se transforme sans cesse¹⁷².

Le « tea-parties »¹⁷³ s'applique justement pour forcer la reconstruction d'une société donnée dans la conscience du fou. Par la force d'une harmonie collective, le fou se trouve au milieu de tout ce qui lui apparaît formidable sauf que lui-même reste étranger ; à ce point décisif, il devient son propre objet du regard aux yeux de l'harmonie collective, en conséquence, il devient insupportable pour lui-même lorsque son étrangeté ne correspond pas à son rôle d'un anonyme dans cette harmonie collective. Il ne lui reste que la « liberté » de s'abandonner à la puissante harmonie, puisqu'il n'est qu'un esclave, un faible et un aveugle de sa propre liberté intérieure¹⁷⁴, sans savoir d'où elle vient et par qui elle est décidée, comme autrefois sa folie se montre dans sa tête, sauf que cette fois, il a enfin échappé à la culpabilité en rejoignant les anonymes de la société.

Quatrièmement, toutes ces transformations ne peuvent réussir que dans la visibilité, autrement dit, à travers le positivisme moral et le pragmatisme bourgeois. Une jeune femme qui est tombée dans un état de « parfaite idiote » redevient entièrement raisonnable pendant une fièvre, bien qu'elle retombe dans l'état idiot après la fièvre¹⁷⁵. Les scientifiques dans la Retraite concluent que dans la folie, la nature n'est pas abolie, mais juste oublié, il y a toujours une nature inaliénable et partagée entre la folie et la raison.¹⁷⁶ L'ancienne exclusion absolue entre la raison et la folie se dénoue dans les phénomènes observables. C'est aussi par cette voie de la ressemblance et de la proximité des visibles que le retour à la nature et à la puissance de l'harmonie collective se justifient. Dans le monde du regard, la folie n'est responsable que de la partie visible d'elle-même, « la folie n'existe plus que comme être vu »¹⁷⁷. C'est à ce point que naît la surveillance qui interviendra sur les hommes par le regard de l'autorité.

Or un paradoxe dans les pratiques de la Retraite se montre. Le passage de la nature extérieure du monde, de l'harmonie sociale, de tout ce qui est visible, à la nature intérieure, à tout ce qui

¹⁷² En termes stoïciens, la folie (volontaire) est une subjectivité plus ferme qu'elle ne se modifie pas aux vents variés. Voir la distinction entre le sujet et le non-sujet chez les stoïciens. Cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p127

¹⁷³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p604

¹⁷⁴ Il est ainsi, en termes stoïciens, le non-sujet. Voir le chapitre III dans la troisième partie.

¹⁷⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p587

¹⁷⁶ *Ibid.*, p588

¹⁷⁷ *Ibid.*, p605

est invisible de la folie, traverse en effet une rupture profonde. La substitution du sujet déraisonnable au sujet psychologique et à l'objet du système de la peine et de la récompense n'est qu'un faux positivisme et un véritable pragmatisme : ce qui compte n'est que le résultat visible, la dissimulation de la folie pour s'adapter à l'autorité surveillante peut complètement s'accomplir par la prétentieuse guérison de la Retraite. Cela revient à dire que pour les Bourgeois, la vraie vérité de la folie n'a de valeur que lorsqu'elle affecte la capacité de travail ou l'ordre visible de la société économique. Autrement dit, ce n'est pas un paradoxe entre les visibles et les invisibles, c'est l'harmonie pragmatiste qui ignore tous les conflits incompatibles, qui les réduit à l'intérieur de l'individu dans la même sombre déraison invisible depuis le XVII^e siècle.

*

Un autre mythe dont Pinel délivre les enchaînés en France est à la fois opposé et semblable par rapport à celui de Tuke en Angleterre. Tandis que Tuke accuse la société à l'âge classique comme cause de la monstruosité de la folie, et fait valoir tous les primitivités de la nature, Pinel fait taire l'animalité, l'étrangeté et toutes les figures absolument extérieures à l'homme de la folie, les libère dans la société réelle, en exaltant ce qu'on appelle vertu sociale comme ce qu'il y a d'essentiel en l'homme.

Le plus curieux est le personnage qui se charge de prononcer les ultimes paroles dont l'Ancien Régime a formulé l'animalité des fous. Couthon, « le révolutionnaire paralytique », au moment où il traite les fous comme des bêtes, il incarne déjà « ce qu'il y a de plus monstrueux dans l'inhumanité »¹⁷⁸, il a déjà assigné à la folie sa propre bestialité. C'est lui dans l'Ancien Régime qui décapite l'ancien roi, ce qui est incarné en lui fait rage la bête, « celle qui apparaît chez les déments n'en est que le trouble reflet »¹⁷⁹.

Tuke, Pinel et même Couthon, bien qu'ils soient forts différents par rapport à leurs projets de libération, font tous la même chose : la substitution de l'ancienne chaîne à une nouvelle ou même plus ancienne, soit visible, soit invisible, au besoin de la société, c'est ce qu'on appelle la révolution. « Libération des aliénés, abolition des contraintes, constitution d'un milieu humain — ce ne sont là que des justifications »¹⁸⁰. Examinons donc ce que Pinel opère réellement.

¹⁷⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p592

¹⁷⁹ *Ibid.*, p593

¹⁸⁰ *Ibid.*, p601

D'abord, il cherche comme Tuke une source de mal dans la société, mais il n'accuse pas la société en général, il l'assigne au catholicisme, c'est lui la source « d'émotions vives et d'images effrayantes », c'est lui qui provoque et entretient des hallucinations, qui « conduit les hommes au désespoir et à la mélancolie »¹⁸¹. Néanmoins, il rejette les formes imaginaires de la religion en gardant son contenu moral et ses efficacités sociales¹⁸². Dans l'asile de Pinel, une jeune femme curée par l'ascendant, une jeune fille pieuse suivant les principes moraux proposés par son confesseur¹⁸³ simplifie le dur travail de la restauration de la raison dans un esprit égaré, grâce à la connivence religieuse. Il faut reprendre cette partie efficace de la religion parce qu'elle travaille sur le moral, elle est utile au niveau « de la vertu, du labeur et de la vie sociale »¹⁸⁴; en revanche, son fantasme, sa mythologie sans limites doivent être éliminés, tout simplement parce qu'ils sont inutiles et même périlleux pour la société bourgeoise. Néanmoins, ce domaine religieux sans religion n'est que l'une des formes de l'établissement de la morale pure et uniforme au besoin de la société.

Ensuite, la grande continuité de la morale sociale se formule par les valeurs de la famille et du travail. C'est la même chose que Tuke applique dans la Retraite, sauf que la nature chez Tuke s'appelle la vertu chez Pinel. Pour eux, la morale primitive ou les vertus pures sont inaliénables, même sous la violence et le désordre de l'aliénation. La raison pour laquelle ils sont inaliénables est qu'ils sont la vérité de la folie, cette vérité imposée est donc, à son tour, comme un impératif et une justification de sa souveraineté.

Mais à ce point, un problème se pose. Ce qui réduit les différences, réprime les vices et efface les irrégularités n'est autre chose que la morale d'une société donnée. Si la société change, sa morale change aussi, en quoi consiste la morale primitive ou la vertu inaliénable ? Comment une morale universelle peut-elle se justifier à exécuter sa violence sur les singularités de la folie ? En effet, cette morale primitive ou vertueuse à laquelle Tuke et Pinel recourent, c'est l'obéissance qui arrache l'individu à la condition sociale. De cette manière qu'elle est universelle sans contenu permanent, qu'elle peut s'adapter selon le changement de la société ; c'est sans doute un principe perpétuel dans le rapport entre l'individu et la société, où l'individu doit être docile dans la société, où il doit être n'importe qui (anonyme) pour ne pas être n'importe quoi (ne pas être rien).

¹⁸¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p610

¹⁸² *Ibid.*, p610

¹⁸³ *Ibid.*, p611

¹⁸⁴ *Ibid.*, p612

Cependant, cette intégration obligatoire de l'individu dans la société nouvelle ne peut pas s'accomplir seulement dans une telle synthèse ou logique théorique. Comme à l'âge classique, il faut d'abord classer ceux qui sont dociles et ceux qui sont obstinés. Ces premiers, on les appelle les citoyens naturels et vertueux, ils restent dans la société ; ces derniers, on les appelle les aliénés de la nature et de la vertu, ils doivent être internés. En pratiquant cette « ségrégation sociale », la morale bourgeoise obtient une universalité de fait dans la société qui lui permettra ensuite de s'imposer comme un droit à toutes les formes de l'aliénation¹⁸⁵. Dans l'asile de Pinel, cela se fait par trois moyens.

Le premier, c'est le silence. Pinel libère un ancien ecclésiastique qui se prenait pour le Christ sans prononcer une parole, et tous les entourages font le même silence¹⁸⁶. Le fou est isolé au milieu de sa liberté. Cette liberté vide lui fait sentir une plus forte humiliation que les fers et le cachot ; cette fois, ce n'est pas sa projection dans le délire qui se trouve humilié, mais son existence toute entière. Cette existence libre mais isolée lui fait rencontrer à chaque instant les limites de sa propre solitude ; l'indifférence est une force plus efficace que la contrainte, surtout pour celui qui a l'habitude de résister à la contrainte, qui prend cette résistance comme une gloire essentielle. Dans ce vertige de la liberté inconfortable, le malade, qui n'a pas vraiment la capacité d'être libre, tombe inévitablement dans un rapport faible à soi, un rapport qui est susceptible de s'organiser selon l'ordre de la faute, parce que ce rapport vide à soi ne supporte pas la solitude ou la honte de son « non-rapport aux autres »¹⁸⁷. Ce silence absolu que la liberté fausse et artificielle lui donne dans l'asile effrite le bonheur de la vraie liberté, force la faiblesse du malade à s'abandonner soi-même et à obéir à la nouvelle chaîne sociale accueillante et dominante.

Le second, c'est « la reconnaissance en miroir ». Dans le cas des trois aliénés qui prenaient chacun le titre de Louis XVI, le fou est guéri par deux phrases de gardien : « pourquoi entrez-vous en dispute avec ces gens-là qui sont visiblement fous ? » et « s'il est souverain, comment il ne met pas fin à sa détention et pourquoi il reste confondu avec les aliénés de toutes espèces ? »¹⁸⁸

Par la première phrase, le fou est appelé à condamner les autres, en assurant sa propre adéquation à son délire ; lorsqu'il est le « sujet » qui juge les autres, il se sent sécurisé par sa position, il condamne facilement ce qu'il voit sans aucune vigilance, la vigilance qui est le

¹⁸⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p614

¹⁸⁶ *Ibid.*, p615

¹⁸⁷ *Ibid.*, p616

¹⁸⁸ *Ibid.*, p617

premier et le dernier moyen qui peut tenir la position d'un sujet ou défendre le droit d'être un sujet. Or, cette facilité le conduit à une autre position, une position fractionnée entre sujet et objet. À cette nouvelle position, la différence entre la présomption délirante et la réalité banale devient ainsi évidente, car le sujet absolu de la présomption est décomposé et ainsi absent dans ce juge absolu à la position de l'objet, bien que ce sujet est lui-même cet objet. La raison dont la folie apparaît comme prétention non fondée ne provient pas d'elle-même comme un être réel, mais de cette position à la fois objective et artificielle (subjective). Le fondement, la position absolue, du sujet délirant est donc négligé ou plutôt annulé par ce même « sujet » qui condamne à une position double, même si ce « sujet » lui-même, en tant qu'un être réel, possède la même folie, la folie qu'il voit chez les autres en tant que l'objet.

Ainsi, par la deuxième phrase, la connaissance objective qui est obtenue par le sujet indifférent, qui ne se rend pas compte de son propre statut du sujet délirant, devient un miroir absolu, elle s'applique, à son tour, à ce sujet délirant, à son propre être réel. Mais cette fois d'une manière non indifférente, qui enfin se rend compte de son propre statut délirant, en oubliant de l'être, ou plutôt il est obligé de l'ignorer à cause de la force de la connaissance indifférente. « Sa solide souveraineté de sujet s'effondre dans cet objet qu'il a démystifié en l'assumant. Il est impitoyablement regardé par lui-même. »¹⁸⁹

Le dernier, c'est « le jugement perpétuel ». Au XVII^e siècle, l'entrée à l'internement est faite par le seul juge une fois pour tous, elle reconnaît, classe et innocente la folie pour toujours. Le bain et la douche froide dans l'internement classique étaient utilisés comme remèdes qui rafraîchit l'organisme, détend les fibres brûlantes et desséchées¹⁹⁰.

Quant au XVIII^e siècle, dans l'asile de Pinel, la redoutable judiciarisation et « tout l'équipement imaginaire du juge et du bourreau »¹⁹¹ présentent à l'esprit de l'aliéné à tout moment et sans cesse. Il hérite les remèdes cruels, par exemple le bain et la douche froide, comme ses propres instruments de punition. Il transforme « la médecine en justice », « la thérapeutique en répression »¹⁹², pour que le fou sente que sa faute est toujours surveillée, jugée et condamnée à la punition. Par cette intériorisation violente et inépuisable de l'instance judiciaire et punitive, autrement dit, par la peur permanente, le remords est planté dans l'esprit du malade comme sa raison passive. « La folie sera punie à l'asile, même si elle est

¹⁸⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p618

¹⁹⁰ *Ibid.*, p620, note 2

¹⁹¹ *Ibid.*, p619

¹⁹² *Ibid.*, p620

innocentée au-dehors »¹⁹³, elle est libérée de la chaîne de la prison et emprisonnée dans le monde moral.

À travers presque deux mille ans, d'Homère à Pinel, le domaine (la conception) de la folie joue toujours un rôle du réservoir ou du bouc émissaire, pour joindre ou disjoindre des réseaux sociaux à chaque époque.

¹⁹³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p623

Chapitre II Les critiques de cogito

*Sed quom cogito, equidem certo idem sum qui semper fui*¹.

—Titus Maccius Plautus

Les événements dont ces grandes transformations de l'institution du fou ont lieu sont souvent provoqués par les consciences critiques, en termes foucauldien, par l'attitude critique². Cette attitude critique émerge souvent, du moins se présente, dans le cogito et vers le cogito³. L'enjeu de ce chapitre se situe donc dans cette causalité, réversibilité ou simultanéité entre la critique et le cogito.

Nous savons bien que Foucault ne traite pas directement sur le cogito, et il utilise rarement ce mot « cogito »⁴. Dans un entretien en 1968, Foucault dit : « je nie pas le cogito, je me limite à observer que sa fécondité méthodologique n'est finalement pas aussi grande que ce que l'on avait pu croire et que, en tout cas, nous pouvons réaliser aujourd'hui des descriptions qui me paraissent objectives et positives, en nous passant totalement du cogito. »⁵ De ce point de vue, l'absence du mot « cogito », ou même de son analyse traditionnelle ne nie pas son importance, elle n'est qu'une stratégie méthodologique. Laissons cette stratégie s'expliquer dans les textes que nous examinons ensuite.

Il y a pourtant un autre enjeu qu'il faut clarifier avant cette recherche. C'est une ambiguïté d'une manière toute différente : comment peut-on dire qu'entre la critique et le cogito, il y a une causalité, réversibilité ou simultanéité ? Ceci n'est valable que dans deux contextes précis.

¹ Titus Maccius Plautus (254-184 av. J.-C.) est un auteur comique latin, le premier des grands écrivains de la littérature latine. Il est sans doute le premier des grands écrivains de la littérature latine et le premier qui utilise le mot « cogito », « Mais quand je pense, je suis sûrement la même personne que j'ai toujours été. » ; cf., Plautus, *M. Accii Plauti Comœdiæ*, Volume 1, AMPHITRUONIS, 290.

² M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung) », Conférence donnée à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978 et publiée en français dans le Bulletin de la société française de philosophie, t. LXXXIV, 1990, 84, 2,

³ (1) Il faut distinguer le concept philosophique du cogito, par exemple, cogito cartésien, cogito augustinien ou cogito husserlien, etc., et le mot latin dans l'histoire ; (2) il faut distinguer aussi « cogito » et « le cogito », selon Heidegger, c'est Kant qui transforma « cogito » cartésien en « le cogito » : le premier désigne une activité de méditation, le deuxième indique le « sujet », le sujet kantien. Nous utilisons ce mot ici dans un sens général, ignorant ces différences.

⁴ Dans *L'histoire de la folie à l'âge classique*, il ne l'utilise que dans trois parties, en majuscule, désignant cogito cartésien : 1/ p187, « Bien avant le Cogito, il y a une très archaïque implication de la volonté et du choix entre raison et déraison. » ; 2/ p209, « Il est vrai que le Cogito est commencement absolu ; mais il ne faut pas oublier que le malin génie lui est antérieur. », p210, « ce n'est pas parce que la vérité qui prend dans le Cogito son illumination finit par masquer entièrement l'ombre du malin génie, qu'on doit oublier son pouvoir perpétuellement menaçant » ; 3/ p414, « Le médecin par rapport au fou reproduit le moment du Cogito par rapport au temps du rêve, de l'illusion et de la folie. Cogito tout extérieur, étranger à la cogitation elle-même, et qui ne peut s'imposer à elle que dans la forme de l'irruption. »

⁵ *DE 2001*, n°50, « Che cos'è Lei Professor Foucault? » (« Qui êtes-vous, professeur Foucault? » ; entretien avec P. Caruso ; trad. C. Lazzeri), *La Fiera letteraria*, année XLII, no 39, 28 septembre 1967, p.638

En premier lieu, ces consciences critiques que nous traiterons dans ce chapitre se trouvent particulièrement dans le domaine de « cogito », c'est-à-dire, au domaine de « la connaissance de la pensée », peu importe qu'elle soit individuelle ou collective. Ce domaine de « cogito » est bien plus riche que celui du cogito cartésien. En disant le domaine de « cogito », ce mot « cogito » est un verbe⁶, il désigne l'action primitive de penser. Cependant, ceci n'est point une action *clare et eviderter* comme Descartes le définit. Ses caractères concrets varient selon le règlement historique de la pensée. Mais l'un des caractères qui semble irrésistible dans toutes les époques est qu'il est toujours, sinon potentiellement, le plus libre. Ce caractère libre du cogito individuel joue un rôle à la fois créatif et révolutionnaire par lequel chaque régime de la vérité se forme et se transforme à chaque époque. Ce caractère rend aussi le sujet pensant ou bien considéré comme fou, ou bien estimé comme génie, selon la période sociale du processus de libération où il se trouve. Pourtant, le cogito individuel reçoit sans cesse les critiques de la société, car sa liberté (individuelle) correspond rarement à la « société » déterminée (une sorte de collectivité). En ce sens, chaque « société » est une critique contre lui.

En second lieu, le fait que le cogito se caractérise au fond comme une liberté, son mouvement naturel se manifeste souvent comme une révolte ou plus légèrement comme une critique par rapport à une certaine société. À tel point dire que la conscience critique se manifeste comme une affaire de cogito, elle présente donc comme une nature paradoxale du cogito : elle détruit toujours ce qu'elle a construit, et construit toujours à nouveau ce qu'elle a détruit. Ce mouvement des critiques inlassables de cogito ressemble ainsi à celui de la géologie : des milliers et des milliers de mouvements libres changent enfin la morphologie géographique, et ce changement devient enfin une critique radicale, en termes foucaldiens, une « rupture » par rapport à l'ancienne structure. Cette transformation ne se fait pourtant pas par la substitution évidente ou par le remplacement facile, mais plutôt par l'agglomération, un mouvement à la fois d'accumulation et de dispersion. En ce sens, la critique n'efface jamais complètement la structure qui la précède : ou bien l'ancien survit comme un élément dans le nouveau — un élément parfois inavoué et quasi inconscient, ou bien tous les deux subsistent, côte à côte, logiquement incompatibles, mais acceptés néanmoins à la même époque par des individus différents, et parfois par le même individu.

De toute façon, ces deux qualités successives du cogito, la liberté et la critique, sont les natures les plus précieuses de l'homme. Les deux ne sont pas toujours disponibles

⁶ Par exemple, dans le dictionnaire de Blaise Patristique, « cogito » a plusieurs sens : 1/ penser, songer ; 2/ imaginer, évoquer ; 3/ réfléchir à, faire cas de ; 4/ être perplexe, indécis ; 5/ penser à (un acte).

et constructives en même temps, mais si l'on les néglige ou pense qu'elles s'épuisent finalement un jour, on ne recevra que la surprise. C'est pourquoi la folie du cogito nous surprend sans cesse.

I. La critique de raison-déraison

A. *Le Silène renversé de la Renaissance*

Si on trouve encore dans le « fameux médecin »⁷ de Bosch une unité de l'expérience de la folie composant de la tragédie cosmique et de la critique morale -- il est plus fou que celui qu'il veut guérir --, cette unité se sépare ensuite par une profonde béance qui ne sera plus jamais recouverte. Cette béance est celle entre l'image et le verbe, l'une présentée par le tragique de Bosch⁸, Brueghel⁹, Thierry Bouts¹⁰ et Dürer¹¹, l'autre présentée par la critique de Brant et Érasme¹².

D'un côté, sous la plume d'Érasme¹³, de Montaigne¹⁴, de Charron¹⁵ et de Calvin¹⁶, la folie est « relative à la raison », elles sont « perpétuellement réversibles », « toute folie a sa raison qui la juge et la maîtrise, toute raison a sa folie en laquelle elle trouve sa vérité dérisoire »¹⁷. La raison exclut la folie et la folie refuse la raison, pourtant, c'est dans ce double mouvement exclusif qu'elles se définirent et se fondent l'une l'autre.

Cela s'explique sans doute par le « vieux thème chrétien » : le monde humain est folie aux yeux de Dieu, « Monter par l'esprit jusqu'à Dieu, et sonder l'abîme insensé où nous sommes plongés ne fait qu'une seule et même chose. »¹⁸ Pourtant, si l'on remonte encore plus loin, la première désignation de la divinité est provoquée justement par l'incompréhension de la

⁷ Jérôme Bosch (1450-1516), *La Lithotomie* (ou *La cure de la folie*) (1488-1516) ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p44

⁸ Jérôme Bosch (1450-1516), voir son triptyque *La Tentation de saint Antoine* (1501).

⁹ Pieter Bruegel (1525-1569), voir sa peinture *La Chute des anges rebelles* (1562).

¹⁰ Dieric Bouts (1410-1475), voir sa peinture *La Chute des damnés* (1470).

¹¹ Albrecht Dürer (1471-1528), voir sa gravure *Les quatre cavaliers de l'apocalypse* (1497).

¹² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p45-46

¹³ Érasme (1466-1536), *Éloge de la folie* (1509), « ouvrez le Silène, vous rencontrerez le contraire de ce qu'il montre. » cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p50, note 2

¹⁴ Montaigne (1533-1592), *Essais*, « qui ne sait combien est imperceptible le voisinage d'entre la folie avec les gaillardes élévations d'un esprit libre, et les effets d'une vertu suprême et extraordinaire ? », cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p55, note 1

¹⁵ Pierre Charron (1541-1630), *De la sagesse*, 1601, « La sagesse et la folie sont fort voisines. Il n'y a qu'un demi-tour de l'une à l'autre. Cela se voit aux actions des hommes insensés. » cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p54, note 2

¹⁶ Calvin (1509-1564), *Institution chrétienne*, « si nous commençons à élever nos pensées en Dieu [...] ce qui nous plaisait à merveille sous le titre de sagesse, ne nous sentira que folie, et ce qui avait belle monstre de vertu ne se découvrira n'être que débilité. » cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p49, note 1

¹⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p49

¹⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p49

folie¹⁹. Cette dernière devient chez les Chrétiens la « raison démesurée de Dieu », qui se transforme à son tour en une référence absolue de la raison humaine. Autrement dit, toutes les raisons humaines ne sont qu'une folie de la folie absolue, toutes les consciences, les clartés et les savoirs de l'homme ne sont qu'un désordre, la cruelle contradiction par rapport à un ordre démesuré, à un désordre absolu. « Toutes les choses ont deux visages, parce que Dieu a résolu de s'opposer au monde [...] c'est pour cela que chaque chose est le contraire de ce qu'elle paraît être dans le monde : un Silène renversé »²⁰.

Quand on regarde de plus près cette contradiction entre l'apparence et la vérité dans le Silène, elle est impliquée en effet par la définition elle-même de l'apparence et de la vérité, c'est-à-dire, il ne s'agit pas encore du problème de la réalité. La définition et la règle des concepts eux-mêmes compromettent déjà la contradiction entre eux, c'est le jeu paradoxal des concepts eux-mêmes qui introduit la contradiction, « Elle (la contradiction) est présente déjà à l'intérieur même de l'apparence ; car si l'apparence était cohérente avec elle-même, elle serait au moins allusion à la vérité et comme sa forme vide. »²¹ De ce point de vue, la réversibilité de la folie et de la raison n'est pas une possibilité du renversement « de l'apparence vers la vérité, mais de l'apparence à cette autre qui la nie », et puis à nouveau, elle peut se renverser vers ce qui la conteste et la renie à son tour. De là, la négation du jeu conceptuel est sans fin. « Le Silène renversé n'est pas le symbole de la vérité que Dieu nous a retirée ; il est beaucoup plus et beaucoup moins »²² : beaucoup plus parce qu'il est non seulement le symbole de la vérité retiré, mais aussi la vérité présente, en témoignant que l'apparence et la vérité ne sont que deux faces d'une même chose ; beaucoup moins parce que le symbole des contraires « dérobe l'unique et droit chemin vers la vérité²³ », il ne faut donc pas être prisonnier dans ce symbole paradoxal des contradictions de Silène.

Or, le platonisme²⁴ et tout ce qui se compare avec la vérité absolue de Dieu dans son imagination, ne cessent de se moquer, et en même temps, paradoxalement, ils excluent la folie

¹⁹ Le *moira* chez les Grecs archaïques n'est compatible et compréhensible par aucun ordre connaissable pour les primitifs, de là l'état d'*até* mène souvent l'homme à la « folie », la folie au sens incompatible et incompréhensible. Alors il reste à assigner une explication pour tout écart de la conduite humaine normale dont les causes ne sont pas immédiatement perceptibles. Cette explication est donnée chez les Grecs primitifs comme un agent surnaturel. Selon l'étude de Dodds, la conception de dieux anthropomorphes chez Homère provient de cet agent surnaturel.

²⁰ Sébastien Franck (1499-1542), *Paradoxa*, 1534 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p50, note 1

²¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p50

²² *Ibid.*, p50

²³ Sur cet « unique et droit chemin vers la vérité », voir les recherches sur le rapport entre sujet et vérité dans la troisième partie.

²⁴ Le platonisme de la Renaissance est considéré comme « le platonisme de l'ironie et de la critique » ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p51, note 1

humaine pour s'y arracher et pour accéder à Dieu. Tauler a déjà prédit le cheminement cartésien qui abandonne la folie, et s'offre à une forme plus sombre et plus désespérante de la folie : le malin génie, « la petite nef est conduite au large et comme l'homme se trouve en cet état de délaissement, alors remontent en lui toutes les angoisses et toutes les tentations, et toutes les images, et la misère »²⁵. L'homme, pour sortir de sa faiblesse et accéder à Dieu, abandonne le sensible et exclut la folie (comme chez Descartes), mais cela ne le rend que plus fou. Perdre le monde empirique et ne pas arriver vraiment à Dieu, l'homme est suspendu dans le monde où il se loge, en affrontant la même misère. « L'homme est plus que jamais offert à la folie »²⁶, l'abri imaginaire de la vérité de Dieu n'est jamais accessible, n'est qu'un abîme noir, tout comme dans la mythologie grecque. Néanmoins, ce dernier se réalise par le même chemin mythique en tant que sa propre fin, on se console en effet par ce processus mythique, par cette ambiguïté de la douleur, de l'espérance et de l'ignorance ; ce premier, en revanche, prétend marcher sur un pareil chemin mais en pleine lumière, en excluant toute l'angoisse et l'inquiétude de la sensibilité, et finalement, il ne finit que par la même fin mythique, en perdant toute la joie de tranquillité. Comme Calvin le dit, « Seigneur, c'est un abîme trop profond que ton conseil »²⁷. « Celle au nom de qui on dénonce la folie humaine se révèle n'être qu'un vertige où doit se taire la raison. »²⁸

Deuxièmement, sous cette tension à la raison mythique de Dieu, la folie humaine, à travers une pensée d'une même manière mythique, devient curieusement et nécessairement une des formes même de la raison, « C'est la vanité de cette même imagination, comme Montaigne dit, qu'il est égal à Dieu »²⁹. Mais aux yeux de Foucault, c'est « la pire folie de l'homme », parce que la prétentieuse identification de la figure raisonnable de Dieu et de celle de l'homme dans l'imagination de l'homme lui-même (dans le cogito), ignore ou plutôt refuse la réalité de la déraison, de la faiblesse et de la misère qui entoure et constitue l'homme. Ce n'est point une approche de Dieu ni de l'homme. « Refuser cette déraison qui est le signe même de sa condition, c'est priver d'user jamais raisonnablement de sa raison »³⁰.

²⁵ Jean Tauler (1300-1361), cité in Maurice de Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montréal, Institut d'Études médiévales et Paris, Vrin, 1956 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p51, note 2

²⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p51

²⁷ Calvin, *Sermon li sur l'Épître aux Éphésiens* ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p51, note 3

²⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p52

²⁹ Montaigne, *Essais*, liv. II, chap. XII ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p53

³⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p53

Quant à la conception de la folie, ce n'est pas non plus un retour à la mystérieuse croyance de la divinité incompréhensible, mais au contraire, la folie devient une forme paradoxale dans laquelle elle peut prendre conscience d'elle-même, elle est douée de forces secrètes et en même temps elle se manifeste. On accepte le monde de la folie par rapport au monde de Dieu, mais on l'accueille en soi, dans la claire conscience à la fois du spectateur et du spectacle³¹. Ce n'est plus la même folie grecque qui croit que la *psyché* immortelle circule à travers le temps et l'espace, dans cette acception facile qui est en même temps un refus imperceptible, « la raison investit la folie ». Cette folie connaissable et compréhensible ne se trouve nul ailleurs que dans le cogito, un cogito qui l'identifie seulement par une sorte de cohérence interne. C'est pour cette raison qu'une action fort sage peut être commise par un fou, et la folie la plus insensée peut provenir d'un homme mesuré et d'ordinaire sage ; c'est pour cette raison qu'on ne comprend plus pourquoi chez Epiménide, chez Empédocle et chez Pythagore, il existe les vues à la fois religieuses et scientifiques, lorsqu'une synthèse (un mélange) dans l'être réel d'une personne est plus difficile à comprendre qu'une synthèse logique dans le cogito, lorsque l'ordre (de Dieu) dans la tête est plus privilégié que le désordre du monde réel, lorsque tous ceux-là ne sont envisagés que dans le cogito ordonné, non dans la réalité diverse.

Pour Montaigne, Charron, Érasme, cette ressemblance et voisinage entre les formes de raison et celles de la folie est grande et inquiétante, « il n'y a qu'un demi-tour de l'une à l'autre »³² ; pour eux, la folie et la raison sont comme la doublure et la surface qui se dépend et se compromettent réciproquement : la raison tire de la folie ses « ressources les plus étranges », en revanche, la folie n'est qu'une « force vive et secrète »³³ de la raison ; la folie est l'instrument le plus dangereux de la raison, en revanche, la raison l'a aveuglée par sa clarté et sa « curieuse et laborieuse quête » sans âme, elle l'a conduit jusqu'à la bêtise. Cette bêtise de la folie qui est sanctionné par l'effort de la raison, pourtant, fait partie de ce que cet effort de la raison poursuit, puisque le concept de la raison universelle de Dieu (le but de cet effort de la raison qui sanctionne la folie) inclut tout, bêtise ou sagesse, raison ou folie. Ce n'est plus une synthèse dans la réalité particulière d'une personne, c'est une synthèse hors de la personne, impersonnelle et universelle. Chez l'homme, une telle synthèse n'est possible que dans le cogito.

³¹ *Ibid.*, p54

³² *Ibid.*, p54, note 2

³³ *Ibid.*, p55, note 2

La raison de la pensée sceptique, comme chez Montaigne, est consciente de ses formes qui la limitent et de ses forces qui la contredisent, mais en même temps, elle les localise au cœur de son propre travail, dans le cogito, elle les désigne comme un moment essentiel de sa propre nature, de sa propre pensée, « les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou »³⁴. La distinction d'Érasme entre Folie-folie et Sage-folie n'est qu'un travail qui intègre la folie à la raison, en rejetant ceux qui refusent de rejoindre à la raison et restent dans « la plus simple, la plus close, la plus immédiate des folies »³⁵, comme la distinction et le dédoublement platonicien entre la folie divine et la folie malade. Cette filtration ou classement de la folie n'est sans doute qu'une « victoire de la raison », une maîtrise³⁶ définitive, un esclavage sans réticence, un pragmatisme du rationalisme. Il ignore ce que c'est que la folie dans son existence toute entière, il la déchire sans pitié comme il le fait de lui-même, en inventant une vérité de la folie, « c'est d'être intérieure à la raison, d'en être une figure, une force et comme un besoin momentané pour mieux s'assurer d'elle-même. »³⁷ Mais lorsque la vérité de la folie reste inconnue, la victoire n'est ni à Dieu ni à l'homme, « elle est à la Folie »³⁸.

B. Le bon sens exclusif à l'âge classique

Or, ces mélanges inextricables des pratiques rationnelles et irrationnelles, ces paradoxaux Silènes renversés entre la raison de l'homme et la folie de Dieu, se brisent et se réduisent par la substitution de l'embarquement à l'internement, tout simplement comme des poussières indifférentes. À l'âge classique, la seule chose qui compte c'est le bon sens. De plus, ce n'est plus la Raison qui définit le bon sens, mais le bon sens qui définit la raison, parce que, comme à la fin de la première rationalisation grecque, la Raison n'a pas réussi à sauver le monde dans la misère effrayante, cette grande Raison de Dieu échoue également à ce moment d'inquiétude à la fin du Moyen Âge.

Dans les dernières soixante années du Moyen Âge, « le thème de la mort règne seul »³⁹. L'eschatologie n'est plus un concept imaginaire, elle a une figure réelle des pestes, des lèpres et des guerres. Si bien que la peur devant la limite absolue de la mort s'intériorise dans une ironie artificielle à chaque instance de la vie quotidienne, « la tête est déjà vide, qui deviendra

³⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p56, note 1

³⁵ *Ibid.*, p56

³⁶ Comparer le gouvernement de soi dans les dernières années de Foucault, la maîtrise de l'âme et la maîtrise de soi ; elles sont différentes, le premier ne concerne que les efforts de l'âme, mais la dernière est un exercice éthique, dans l'âme, dans le corps, dans la vie complexe.

³⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p56

³⁸ Albrecht Dürer, *Les quatre cavaliers de l'Apocalypse*, 1496-1498 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p39

³⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p30

crâne. La folie, c'est le déjà de la mort [...] Ce que la mort démasque, n'était que masque, et rien d'autre ; [...] du masque vain au cadavre, le même sourire s'est continué. »⁴⁰ Le rire du fou, qui était « le rire par avance du rire de la mort », et l'insensé, qui était là pour désarmer la peur de la mort, deviennent le symptôme de la mort elle-même. L'inquiétude de la mort réelle devient une inquiétude sur sa représentation, sur sa solution du soulagement intérieur, sur la danse macabre. Ainsi la question du « néant de l'existence »⁴¹ n'est plus reconnue comme menace extérieure et conclusion ultime, elle devient une inquiétude profonde et irréductible du cogito.

De là, ce « néant » rencontre, au niveau du cogito, la folie qui se moque de la mort. Mais cette dernière est pour le soulagement, ce premier ne fait effectivement qu'à l'inverse. Ainsi cette rencontre à l'intérieur de l'homme non seulement diminue la fonction de l'ironie de la folie qui rit à l'extérieur de la mort, elle assimile aussi la mort et la folie, d'où on reconnaît la folie comme la mort, « la folie, c'est le déjà-là de la mort »⁴². Jadis, c'est la folie de l'homme qui voyait par avance la mort qui approche, par son spectacle de la mort, la folie rappelait à la sagesse ; désormais, la sagesse consistera non pas à envisager la mort réelle, mais à dénoncer partout la folie, puisque maintenant, le terme universel de la folie ne fera qu'une seule et même chose avec la mort elle-même. Le signe tue comme la chose tue. De là, le rôle du fou et celui de la fin du monde s'inversent, « ce n'est plus la fin des temps et du monde qui montrera rétrospectivement que les hommes étaient fous de ne point s'en préoccuper ; c'est la montée de la folie, sa sourde invasion qui indique que le monde est proche de sa dernière catastrophe ; c'est la démence des hommes qui l'appelle et la rend nécessaire. »⁴³

C'est à ce moment-là qu'est né le « bon sens » de Descartes, le sens plutôt du terme que de la réalité, plutôt dans l'espace ouvert d'un choix et d'une liberté que dans une conscience raisonnable solidement ferme sur elle-même comme dans les mathématiques. C'est là « où le partage raison-déraison s'accomplit comme une option décisive où il y va de la volonté la plus essentielle, et peut-être la plus responsable, du sujet. »⁴⁴ Cette volonté s'explique dans la décision éthique de Descartes⁴⁵ qui exclut la folie sans laisser aucune trace, aucune cicatrice à la surface de la raison.

⁴⁰ *Ibid.*, p30-31

⁴¹ *Ibid.*, p31

⁴² *Ibid.*, p31, note 1

⁴³ *Ibid.*, p32

⁴⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p186

⁴⁵ Nous avons examiné cette exclusion de la folie dans l'institution du XVIIe siècle dans chapitre I, III *L'exclusion du délire moral*. Ici nous l'examinerons dans les contextes philosophiques. Ceci conduira à la théorie

« Mais quoi ? Ce sont des fous »⁴⁶. La folie en tant que manière d'accéder à la vérité et de cheminer presque à la Raison de Dieu est disqualifiée d'une façon déterminante depuis Descartes. Ce moment brillant du cogito cartésien se masque plus d'une vigueur de la géométrie que de la certitude reçue par la méthode du doute. Il est si favorable à la situation du foisonnement de l'incertitude, après la chute de la Raison de Dieu⁴⁷ et les destructions de la conscience du monde par les nouvelles découvertes scientifiques⁴⁸, que même avant l'apparition du médecin qui examinera sérieusement le phénomène de la folie, il est déjà le fondement de la raison le plus décisif, qui juge la folie avant le médecin, qui constitue même *a priori* la possibilité de médecin. Il est si déterminant que pendant longtemps, plus de trois cents ans, personne n'interroge précisément la superficialité de la connaissance sur la folie. À la lumière de la certitude du cogito cartésien, Pythagore, Socrate et les apôtres ne connaissent en effet rien, car leur façon d'accéder à la vérité n'est qu'une folie.

Néanmoins, cette folie exclue par Descartes n'a pas un visage clair à l'âge classique, elle ne se présente que d'une manière négative, elle est exclue du discours classique. La démarche du doute cartésien l'exclut sans analyser vraiment ses périls ou sa possibilité de révéler la vérité. Ce geste à la légère, discret et décisif n'a jamais provoqué l'attention philosophique ou historique jusqu'à l'apparition de *Histoire de la folie* en 1961. Or, ce petit geste non examiné de l'exclusion donne naissance au cogito cartésien, il établit la raison classique, il définit la science et la vérité jusqu'à nos jours. Laissons de côté ces effets successifs de cette raison classique, cherchons en amont les sources des idées cartésiennes sur le cogito qui sont effectivement engendrées dans l'initiative d'une liberté partagée entre la raison et la déraison, « bien avant le Cogito, il y a une très archaïque implication de la volonté et du choix entre raison et déraison »⁴⁹. Nous découvrirons alors les transformations subtiles d'un usage de la volonté éthique, comme Foucault le souligne, « à l'âge classique, la raison prend naissance dans l'espace de l'éthique »⁵⁰. Cette volonté éthique change, par une opposition exclusive, et établit à nouveau la manière de connaître, dont la vérité est désormais limitée.

hellénistique que Foucault étudie dans les dernières années, nous les traiterons plus précisément dans la dernière partie.

⁴⁶ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p59

⁴⁷ Bien que Descartes l'utilise encore comme justification finale, cette justification ne fonctionne que dans l'espace sacré ; après la désacralisation et la moralisation du monde à la fin du XVIIe siècle, elle sera justifiée en revanche par la certitude du cogito.

⁴⁸ Sur la désacralisation et la moralisation du XVIIe siècle, voir chapitre I, III. L'exclusion du délire moral.

⁴⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p187

⁵⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p188. Sur l'éthique de la méthode cartésienne, voir « le choix éthique » dans la section prochaine.

Premièrement, examinons le *Discours de la méthode* (1637) où le « cogito » cartésien apparaît pour la première fois, mais en français « je pense ». Dans la quatrième partie de ce livre, Descartes parle brièvement de ses premières méditations, pour être accessible à tous — le premier élément éthique — il ne se prête pas à un exposé détaillé des raisons de douter comme ce qu'il fait ensuite dans les *Méditations* (1641). Pourtant, il n'omet pas l'erreur du sens et les illusions du rêve, mais l'argument de la folie et du malin génie. Il explique au début de cette partie que ces méditations sont « si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne sont peut-être pas au goût de tout le monde »⁵¹. Ceci peut expliquer sans doute l'omission de l'argument du malin génie, qui est un doute hyperbole dont l'argument n'est pas favorable pour tout le monde.

Mais pourquoi Descartes, pour exprimer la même pensée révolutionnaire et donc un peu folle, économise-t-il l'argument de la folie dans la version française mais pas dans la version latine ? Cela tient sans doute à la prise en compte du type de lecteurs. Pour les *Méditations métaphysiques* écrits en latin, les lecteurs sont plutôt les savants les plus élevés, l'accusation d'être fou est effectivement une disqualification pour la recherche de la vérité⁵². Ainsi l'exclusion discursive de la folie, de la part de Descartes, sert à une justification de sa pensée qui est elle-même « légèrement » folle et sert surtout à une qualification de lui-même comme un sujet pensant. Quant au *Discours de la méthode* écrit en français, les lecteurs sont plutôt le peuple vulgaire, ils n'exigent pas une telle qualification du sujet pensant, au contraire, leurs façons d'accéder à la vérité sont variées, il est fort possible que leurs « goûts » de raisonnement sont favorables à la folie, ainsi la supposition non examinée de la folie risque d'être refusé par les peuples. Cette discrimination ressemble au décalage entre la théorie des intellectuels et les pratiques des peuples depuis Homère.

Deuxièmement, la première phrase de ce livre de 1637 est la fameuse « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » qui installe un principe essentiel de la raison cartésienne, qui constitue ce que Foucault appelle « une très archaïque implication de la volonté et du choix entre raison et déraison »⁵³. Descartes explique que le « bon sens » désigne « la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux », et il ajoute aussi « ce qu'on nomme le bon sens ou la raison est naturellement égale en tous les hommes »⁵⁴. Ceux-ci se posent deux séries de questions. La première, qu'est-ce que ce « bon sens » ? S'il est convertible avec le « bien » « juger », qu'est-ce que le « bien » juger ? Pourquoi « juger » est-

⁵¹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, p65

⁵² Sur ce point, voir l'analyse sur l'exclusion du délire moral du XVIIe siècle dans le chapitre I.

⁵³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p157

⁵⁴ R. Descartes, *op. cit.*, p29

il essentiel ? La deuxième, s'il est vrai que le bon sens équivaut au « bien juger », pourquoi et comment cette capacité est-elle « naturellement égale en tous les hommes » ? Pourquoi la mieux partagée doit être prise pour la raison et pour tout le monde ? Pour répondre à ces questions, nous examinerons deux textes qui sont considérés comme son origine stoïcienne.⁵⁵

Le premier texte, est *Tusculanes V* de Cicéron où il cherche l'exemple du bonheur du sage. « Ce qu'il y a de bon dans l'esprit, c'est la vertu »⁵⁶, « ce qu'il y a de beau, d'honnête, d'excellent est source de joie »⁵⁷. Pour distinguer le bon du mauvais, il oppose deux esprits : l'un qui nourrit « par la réflexion et la recherche des raisons », qui « avec toute la joie qu'on trouve dans l'invention spirituelle » ; l'autre qui « vit au milieu des meurtres, des injustices, dans une peur qui ne cesse ni jour ni nuit. » Cette opposition rappelle la partie un peu antérieure, l'« opposition entre le sage et l'insensé »⁵⁸, c'est-à-dire l'opposition entre le sage et le tyran. Le « bon dans l'esprit » est favorable parce qu'il est la source de joie ; au contraire, le tyran, l'insensé, l'homme qui a commis des meurtres, « je le crois malheureux »⁵⁹. Cela explique deux choses. D'une part, le « bon sens » se fonde sur la préférence du bonheur qui donne ainsi un fondement profond comme origine du bon sens cartésien. Laissons de côté la question sur la légitimité de l'origine du bonheur ou comment elle est un probable fondement de la connaissance⁶⁰, nous marquons ici juste son rôle de fondement. D'autre part, c'est « mieux être ce mathématicien que ce tyran »⁶¹. D'où, à propos du sage et de l'insensé, Descartes n'est pas le premier qui les oppose⁶².

Alors qu'est-ce que la vertu qui définit le « bon » sens de la connaissance ? Le portrait du sage, selon Cicéron, est celui qui connaît la physique, l'éthique et la logique⁶³. Descartes, comme Cicéron, cherche aussi « un esprit pénétrant et bien fait »⁶⁴, « j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi

⁵⁵ R. Descartes, *op.cit.*, p29, note 1, « cette notion est d'origine stoïcienne, cf. Cicéron, *Tusculanes*, V, 67 ; Sénèque, *De vita beata*, 2. On la rencontre déjà dans la première des *Regulae*, identifiée à la sagesse universelle. cf. Dossier I, 2. »

⁵⁶ *Les stoïciens, Tusculanes*, V, ed. par Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, 1962, p385

⁵⁷ Voir aussi « le bonheur est donc l'effet de la vertu », *ibid.*, p379

⁵⁸ *Ibid*, p380

⁵⁹ *Ibid*, p381

⁶⁰ Ceci rappelle l'éthique de la vérité que Foucault examine dans les dernières années. Sur ce point, voir la troisième partie.

⁶¹ *Les stoïciens, op.cit.*, p385

⁶² Mais l'opposition stoïcienne entre le sage et l'insensé n'exclut pas la folie. Nous examinerons ce problème dans l'analyse du deuxième texte, celui de Sénèque.

⁶³ « la connaissance et l'interprétation de la nature », « la détermination de ce qui est à rechercher ou à éviter » et « l'appréciation des conséquences logiques et des contradictions », cf., « portrait du sage : il connaît la physique », Cicéron, *op. cit.*, p385

⁶⁴ *Les stoïciens, op.cit.*, p385

ample, ou aussi présente »⁶⁵. Mais pour Descartes, la manière d'augmenter par degrés sa connaissance, c'est « quelqu'une qui soit solidement bonne et importante »⁶⁶. Cette exigence du « solidement » est une condition supplémentaire par rapport à celle de Cicéron, ou même une condition exclusive par rapport à l'exigence du « bon », de la vertu. Alors d'où vient-elle cette idée de « solidement » ?

Dans sa lettre à Élisabeth du 4 août 1645, Descartes montre que, pour ce qui est hors de notre pouvoir de conscience, si nous nous trompons, c'est inévitable ; « mais néanmoins pour ce que, lorsqu'elle n'est pas éclairée par l'entendement »⁶⁷, si la volonté ou la résolution de bien faire n'est pas examinée par la conscience, elle peut être fautive, elle « nous peut porter à des choses mauvaises, quand nous les croyons bonnes, le contentement qui en revient n'est pas solide »⁶⁸. Ainsi ce que Descartes définit comme faux c'est ce qui ne renvoie pas exactement et solidement à ce qu'on espère, à ce qui nous plaît, à cause de l'entendement mal éclairé. C'est un faux par rapport à ce que le sujet connaît, espère et préfère, ce n'est pas un faux absolu ou objectif. En ce sens, une même chose objective peut introduire le contentement contradictoire, puisque la volonté ou la résolution de bien faire peut être variée par nature. Si bien que l'examen de la volonté par la conscience ou par l'entendement pour arriver à un consentement solide ne fait pas jouer vraiment la conscience ou l'entendement naturelle de l'homme, mais modifie effectivement la volonté par une conscience ou par un entendement constitué et figé. De cette façon, le bien ou le mal, le satisfaisant ou l'insatisfaisant ne consiste pas en ce qui est objectivement vrai des choses, mais en ce qui est objectivement constitué dans la conscience de l'homme. Le critère sur lequel se distinguent le vrai et le faux est donc un critère éthique, historique et humain, c'est-à-dire, un jugement du bien et du mal, le sentiment du content et du mécontent à une certaine époque, par une certaine morale collective. Ce que le « solidement » demande, ce n'est certainement pas une vérité qui est naturellement solide, mais un contentement (de la subjectivité) qui est artificiellement ou volontairement fixé et déterminé, car « selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi entièrement hors de son pouvoir [...] il s'accoutume à ne les point désirer »⁶⁹. De là, la spiritualité stoïcienne se manifeste sans résidu.

Mais toutes ces règles dans lesquelles la raison sert au contentement — la résolution absolue et l'exclusion de tout ce qu'il ne connaît pas — ne conduisent pas solidement et absolument

⁶⁵ R. Descartes, *op. cit.*, p30

⁶⁶ *Ibid.*, p31

⁶⁷ R. Descartes, *Correspondance avec Élisabeth et autre lettres*, Flammarion, Paris, 1989, p112

⁶⁸ *Ibid.*, p112-113

⁶⁹ Concernant la troisième règle dans *Discours de la méthode*, *op.cit.*, p112

au bonheur de l'homme. En termes stoïciens, la conversion à un statut de sujet raisonnable qui peut maîtriser son contentement n'est pas donnée à tous⁷⁰. En premier lieu, dans les choses humaines, il y a toujours la liberté, il y a toujours ce qui ne rentre pas dans la conscience organisée, il n'y a pas de certitude absolue dans le cogito humain, les méthodes répressives qui rendent l'homme inhumain ou robotisé ne font qu'une modification volontaire et ainsi incertaine de l'individu, la nature propre de l'homme ne change pas. En second lieu, même si cela est possible, ce n'est pas fait par un simple savoir des règles, c'est plutôt par les entraînements et les exercices de soi-même comme chez les stoïciens. Pour cette raison, la joie et le bonheur s'obtiennent « dans son âme règne la paix la plus profonde »⁷¹, « car il est difficile que la vertu accompagne les esprits médiocres »⁷². Mais Descartes promet ou nous fait croire contrairement que, l'esprit médiocre peut aussi attendre la connaissance de la chose pourvu qu'il applique une méthode sûre, « auquel la médiocrité de mon esprit [...] pourront permettre d'atteindre »⁷³. La différence entre les stoïciens et Descartes, ou plutôt la modification entre eux, se situe dans le changement de l'âme. Chez Descartes, la garantie de la connaissance de la vérité, c'est la rigueur d'une méthode sûre pour tout le monde, même pour ce qui ne change pas son esprit médiocre. Quant aux hellénistiques et romains, la vertu ne s'obtient pas seulement par une méthode, mais par la transformation du soi. Cette vertu qui garantit la connaissance de la vérité⁷⁴, c'est une vertu du sage, qui doit être incarnée dans son esprit, qui n'a pas besoin d'une certitude de la méthode, qui pratique naturellement selon sa vertu pour obtenir la paix et le bonheur. C'est du besoin d'une garantie de contentement que vient l'idée de la certitude cartésienne, mais en effet celle-ci ne suffit pas à atteindre son but de bonheur.

Le deuxième texte, c'est *De vita beata*⁷⁵ de Sénèque où la réponse à la première série de questions à propos de « bien juger » peut être renforcée, et la réponse à la deuxième série de questions concernant l'égalité à tous du bon sens aura lieu. Comme Cicéron, le point de départ est la vie heureuse. Sénèque oppose aussi deux choses : le meilleure et le plus commun, parce que « les choses humaines ne vont pas tellement bien que le meilleur plaise au plus

⁷⁰ « Nombreux sont les porteurs de thyrses, rares les bacchantes », cf., Platon, *Phédon*, 69 c ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p120, note 33; « universalité de l'appel et la rareté du salut », cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p117

⁷¹ *Les stoïciens, op.cit.*, Cicéron, p379 ; « universalité de l'appel et la rareté du salut », cf.,

⁷² *Les stoïciens, op.cit.*, « portrait du sage : il connaît la physique », p385

⁷³ R. Descartes, *op.cit.*, p31

⁷⁴ Cette vérité est différente de celle qui est simplement sur le monde extérieur et objectif. Sur ce point, voir la troisième partie.

⁷⁵ Ce texte, Descartes l'explique avec *Discours de la méthode*, dans sa lettre à Élisabeth le 4 août 1645. cf. Descartes correspondance avec Élisabeth et autres lettres, Flammarion, Paris, 1989, p110

grand nombre : l'opinion de la foule est l'indice du pire »⁷⁶ ; il cherche aussi la certitude : « j'ai pour distinguer le vrai du faux une lumière meilleure et plus certaine »⁷⁷. Ceux-ci donnent les origines d'une opposition, de la certitude que Descartes cherche dans le cogito et du bon sens qui correspond à la « lumière meilleure ». Mais Descartes n'hérite de la tradition stoïcienne que d'une façon superficielle, ou plus précisément, il modifie la tradition pendant qu'il l'exerce. Ce point de vue est remarquable pour trois raisons.

Premièrement, il est vrai que Sénèque cherche « une lumière meilleure et plus certaine ». Mais cette « meilleure lumière » n'est pas « la plus partagée du monde », car Sénèque ajoute une explication : « cherchons donc ce qui est le meilleur, et non ce qui est le plus commun », parce que « les choses humaines ne vont pas tellement bien que le meilleur plaise au plus grand nombre »⁷⁸. Ce n'est pas la voie et la méthode les plus universelles qui conduisent à « une immense joie, inébranlable et constante ». Comme dans l'analyse de texte de Cicéron, Descartes manque les exercices qui modifient effectivement l'esprit, qui transforment le sujet pensant en un vrai sujet.

Deuxièmement, il est vrai aussi que la méthode de Sénèque se situe à l'intérieur, « le bien de l'âme, il faut que l'âme le découvre »⁷⁹. Cette méthode semble bien celle de Descartes, comme une origine du cogito qui cherche à l'intérieur. Mais il faut noter que ce que ces penseurs cherchent à l'intérieur est différent, ou plus précisément, le champ d'application de l'intériorité est modifié. Pour Sénèque, « le bien de l'âme » ou même « le meilleur et certaine », c'est « une immense joie, inébranlable et constante », c'est « l'âme apaisement, accord, grandeur alliée à la douceur »⁸⁰. Le lieu primitif de l'application de l'intériorité se trouve dans l'éthique. La raison d'appliquer l'intériorité c'est que le « bien » n'est que « tel que je le sentirais, et non tel que je l'étalerais »⁸¹, le bien n'est qu'une chose intérieure, on ne peut pas le chercher à l'extérieur. Ainsi cette intériorité certaine est accessible, parce que « c'est à la nature que je donne mon assentiment »⁸². Sénèque explique l'assentiment que l'on ne s'égare jamais loin de la nature, qu'on se conforme à sa loi et à son modèle. Bien que l'assentiment soit à l'intérieur, mais le sujet qui tient l'assentiment ne l'obtient qu'en se situant à côté de la nature, par adaptation à ce qui est à l'extérieur.

⁷⁶ *Les stoïciens, op.cit.*, p724

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p726

⁸¹ *Ibid.*, p725

⁸² *Les stoïciens, op.cit.*, p725

Quant à Descartes, « la fin des études doit être la direction de l'esprit en sorte qu'il forme des jugements solides et vrais touchant toutes les choses qui se présentent. »⁸³. « Je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité »⁸⁴. D'abord, l'origine éthique de la nécessité de l'intériorité, la recherche de la joie est ignorée, en revanche, Descartes transfère discrètement le champ de l'application de l'âme dans la recherche de la vérité qui substitue au but premier de la recherche de la vie heureuse⁸⁵. Chez Cicéron, selon son portrait du sage, il faut connaître la physique, l'éthique et la logique. La connaissance ne veut pas dire simplement qu'on sait, mais qu'on contemple et recueille, Descartes l'a fait dans les méditations, mais seulement la partie de la physique et de la logique, non pas de l'éthique, ou au moins, il recueille l'éthique sans la contempler. Par exemple, il ne réfléchit pas à la raison éthique de l'exclusion de la folie, il le sait, il le fait, il ne le réfléchit pas. De plus, l'assentiment se transforme en jugement, la certitude de la joie devient la certitude de juger, le rôle et le contenu de la certitude sont changés. C'est vrai qu'il hérite de la volonté d'une chose « inébranlable et constante » qui est elle-même éthique comme chez Sénèque. Néanmoins, il change l'usage de ce concept de la certitude. Pour Sénèque, la certitude de la vie heureuse provient d'une série de pratiques au fond de l'âme qui consiste surtout à la conversion de l'âme à un état de certitude de joie. Mais pour Descartes, la certitude est la condition de l'âme, du cogito, « *clare et éviderter* » est la règle présupposée avant tout. Le but devient la condition, autrement dit, le caractère du résultat de la connaissance de la vérité, la certitude de la joie, devient le critère de la condition à la connaissance de la vérité, la certitude de juger. En effet, l'éthique de la recherche du bonheur cède sa place à l'épistémologie de la recherche de la vérité absolue. Nouvelle vérité, ancien cogito.

Troisièmement, il est vrai que Sénèque s'oppose lui-même aussi à la foule : « l'opinion de la foule est l'indice du pire »⁸⁶, Descartes fait l'opposition aussi : « mais quoi ? Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples ». Or, il y a une différence essentielle. Sénèque s'écarte de la foule, non pas par l'exclusion de la foule à penser, à chercher la lumière ou la vérité de lui-même, au contraire, selon Sénèque, « le bien de l'âme » est « mise personnellement à l'épreuve ». Pour Sénèque, son opposition n'exclut pas le droit de la foule à chercher la vérité, chacun a le droit de chercher la vérité ; mais pour Descartes, son opposition de lui-même avec la folie, c'est pour échapper au risque d'être considéré comme fou, ce n'est pas juste ou ce n'est pas du tout les opinions du fou qui lui font

⁸³ R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle I

⁸⁴ R. Descartes, *op.cit.*, p65

⁸⁵ Ce mouvement se trouve aussi chez Platon, voir les analyses du rapport entre l'*epimeleia heautou* et le *gnôthi seauton* dans la troisième partie.

⁸⁶ *Les stoïciens*, *op.cit.*, p725

peur, c'est sa condition sociale qui est incompatible à la qualité de penser. Ceci s'explique dans la distinction des trois mots latins par Foucault : *insani*, *amentes* et *demens*. Dans la première méditation : « Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps soient à moi, si ce n'est que je me compare à certains insensés (*insani*) ? », « Mais quoi ce sont des fous (*amentes*), et je ne serais pas moins extravagant (*demens*) si je me réglais sur leurs exemples »⁸⁷. Foucault montre que ces trois mots ne sont pas « une tautologie impatiente et irritée »⁸⁸ : le premier mot *insani* désigne le « vocabulaire courant qu'à la terminologie médicale »⁸⁹, c'est le signe caractérisant du fou ; les deux derniers, *amentes* et *demens*, désignent « toute une catégorie de gens incapables de certains actes religieux, civils, judiciaires »⁹⁰, c'est l'incapacité disqualifiant de fou.

L'existence des fous, non seulement médicale, mais aussi judiciaire, est donc une preuve contraire à la deuxième série de questions concernant l'égalité de la capacité des différents esprits. Dans le *Discours de la Méthode*, Descartes montre que nos opinions viennent de « ce que nous conduisons nos pensées par diverse voie »⁹¹, le mot « méthode » au sens étymologique, c'est « après le chemin »⁹². Comme le bon sens, Descartes soutient un droit chemin qui l'a conduit à augmenter par degrés sa connaissance. Il tend à égaliser les diverses facultés de l'homme par les témoignages de sa propre expérience et ses enquêtes limitées, « j'ai pris garde en examinant, Descartes dit, le naturel de plusieurs esprits qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs qu'ils ne fussent capables d'entrer dans les bons sentiments [...] s'ils étaient conduits comme il faut »⁹³. À la condition de conduire « comme il faut », il prouve que, pour « plusieurs esprits », on peut « presque » entrer dans le droit chemin. Par prudence, Descartes ne peut pas dire pour tous les esprits, il n'arrive pas à une conclusion certaine, il n'y applique pas son principe de clarté, parce qu'il n'y a pas de certitude et de clarté dans les divers esprits, même par le même bon chemin, qui conduisent à diverses facettes de la vérité selon la multiplicité de l'homme. Ainsi le droit chemin pour le mathématicien, qui réussit dans certaines expériences de l'homme, n'est pas le chemin unique d'accès à la vérité pour toutes les expériences et pour tous les hommes.

⁸⁷ DE 2001, N°102, « Mon corps, ce papier, ce feu », in Foucault (M.), *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, appendice II, p1121

⁸⁸ *Ibid*, p1122

⁸⁹ *Ibid*, p1121

⁹⁰ *Ibid*, p1121

⁹¹ R. Descartes, *op.cit.*, p29

⁹² En grec « *meta* » désigne « après, qui suit », « *odos* » désigne « chemin, voie, moyen ».

⁹³ Lettre-préface à l'édition française des *Principes*, AT IX, p12

De ce point de vue, le bon sens qui exclut la folie comme sujet pensant est né en effet en plein milieu de l'éthique, non seulement dans les situations réelles de l'internement, mais aussi dans le mouvement intellectuel au besoin de bien juger et de la méthode universelle ; il réduit les divers chemins de choix en une seule méthode de certitude, en substituant discrètement la méthode de certitude comme condition à la certitude d'état d'esprit comme fin ; il l'impose indifféremment à tous, en excluant ce qui n'en partage pas. La raison pour laquelle Montaigne dit qu'« on n'est pas toujours sûr de ne pas rêver, jamais certain de n'être pas fou »⁹⁴, c'est qu'il est encore dans le monde sacré, c'est par rapport à Dieu qu'on est toujours le fou qui ne se sait pas qu'il est fou. En ce sens, la certitude que Descartes acquit n'est qu'une conséquence d'un monde déjà dés-sacré et moralisé, actuellement et intellectuellement. « L'expérience du démoniaque et la réduction qui en a été faite du XVI^e au XVIII^e siècle ne doit pas s'interpréter comme une victoire des théories humanitaires et médicales sur le vieil univers sauvage des superstitions, mais comme la reprise dans une expérience critique des formes qui avaient jadis porté les menaces du déchirement du monde. »⁹⁵

C. *L'Autre auto-plié de la modernité*

Tandis que Descartes profère qu'il ne peut pas être fou en tant que sujet pensant, il ignore que son « bon sens » partage effectivement les mêmes sources et les mêmes puissances que ceux de la déraison. À partir du XVIII^e siècle, cette exclusion radicale dans laquelle le fou est hors du cogito classique évolue ou plutôt s'approfondit d'une manière paradoxalement inverse. Par exemple, sous la plume de Diderot⁹⁶, le Neveu de Rameau est capable d'être conscient qu'il est fou, il possède à la fois le bon sens et la déraison. Néanmoins, ce n'est pas une conscience active, secrète et indépendante, une conscience qui est capable de communiquer avec les pouvoirs profonds de la déraison. C'est une conscience passive de s'apercevoir ce qu'il est au regard des autres : il est conscient d'être fou « parce qu'on le lui a dit et qu'on l'a traité comme tel »⁹⁷. La figuration de la folie en XVIII^e siècle transforme la déraison en une figure sans profondeur, la folie devient une soumission à « ce qu'il y a de moins libre », dénoncée par « ce qu'il y a de plus précaire dans la raison »⁹⁸, elle descend entièrement au niveau de la folie futile de l'homme.

Ainsi, les apparences du fou et ses positivités caractérisent la folie sur le fond d'une raison concrète, une raison qui éloigne la folie aux limites les plus extérieures et les plus

⁹⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p69

⁹⁵ *Ibid.*, p46, note 1

⁹⁶ *Ibid.*, p432

⁹⁷ *Ibid.*, p431

⁹⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p432

inaccessibles, et l'ordonne dans l'absence de la déraison. Ce qui manifeste dans cette surface de raison sensible fait naître une toute nouvelle folie vidée jusqu'à l'essentiel. La folie du Moyen Âge est réduite au bouffon, son pouvoir de dérision avait une fonction comme le révélateur de la bêtise de tous les hommes par rapport à la Raison de Dieu ; maintenant, ce pouvoir devient un aveuglement qui rompt l'uniformité de l'éducation, de la convention de société et des bienséances de conduite⁹⁹. Il est un pouvoir d'erreur qui révèle éventuellement le mal des hommes qui sont masqués de bien. Si le Neveu de Rameau se charge encore de la fonction de révéler la vérité, ce n'est pas parce qu'il communique avec le pouvoir mystérieux de la déraison, mais parce qu'il est tout simplement un cynique qui ne supporte pas l'hypocrite, parce qu'il est captivé par la pression immédiate de l'être qui fait reculer toute médiation extérieure. Cette immédiateté toute seule à toute nudité n'est pas cherchée par une volonté du sujet comme chez les stoïciens, c'est la conséquence d'un monde complètement réduit en cogito cartésien¹⁰⁰, c'est l'extrémité de la raison discursive sans médiation, sans extériorité.

Sade¹⁰¹ en fait une preuve remarquable. Sa folie est la raison livrée au non-être de l'illusion, qui s'épuise dans la nuit, dans le monde qui n'a rien d'autre que le penseur lui-même. Sa raison est prisonnière du cogito sans aucune issue, elle ne fait que reproduire dans son imagination tout ce qu'il y a « de plus lointain, de plus fragile, de moins consistant »¹⁰². Elle est à la fois l'urgence de l'être et « la pantomime du non-être », lorsque la « nécessité immédiate » de l'organe se mélange ou plutôt se multiplie avec « l'indéfinie réflexion du miroir ». Elle est ainsi un produit de la solitude fascinée, qui n'a ni recours ni partage dans le monde réel, qui est si puissant que la fascination toute seule peut conduire jusqu'au point d'identifier la plénitude de conscience vide comme la vraie « expérience totale du monde »¹⁰³.

À tel point que le Neveu de Rameau, tout comme Sade, n'est que prisonnier du cogito, le vide absolu de la plénitude absolue. Pour eux, la seule chose dans le monde est le bruit, la musique, le spectacle et la comédie qui sont réalisés dans la pensée. C'est un monde si bavard qu'il mène son esclave au vertige, « à l'anéantissement », « à la suprême glorification d'une conscience souveraine »¹⁰⁴ du « sujet », du sujet cartésien, du sujet du cogito. Si cette

⁹⁹ Diderot, *Le Neveu de Rameau, Œuvres*, Pléiade, p426-427 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p435

¹⁰⁰ Il faut distinguer ce monde réduit en cogito cartésien et le monde spirituel du cogito stoïcien. Ce dernier n'ignore pas l'extériorité, au contraire, la spiritualité se forme à la condition de la connaissance du monde.

¹⁰¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p436, note 2

¹⁰² *Ibid.*, p436

¹⁰³ *Ibid.*, p437

¹⁰⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p437

existence de Sade ou du Neveu de Rameau peut nous donner une leçon, ce sera « une leçon bien plus anticartésienne que tout Locke, tout Voltaire ou tout Hume ». Parce que « le non-cartésianisme de la pensée moderne » ne se produit pas par la critique des idées innées à l'autre côté comme chez ses adversaires empiristes ni par l'accusation de l'argument ontologique en dehors de lui, mais le renversement et l'approfondissement dans son propre cadre du cogito cartésien par ses successeurs comme Kant, comme Hegel et même comme Hölderlin.

De ce point de vue, le plus profond cartésianisme se trouve en effet dans ce non-cartésianisme, cet anti-cartésianisme de la modernité. Par exemple, dans le *Paradoxe sur le comédien*¹⁰⁵. Le problème ne consiste pas à demander si la vérité se manifeste dans le non-être de la comédie par « un cœur froid et une intelligence lucide » (le « sujet » pensant) comme les cartésiens le proposent, mais à constater que le non-être peut s'effectuer par l'intermédiaire du sujet délirant dans « une plénitude vaine jusqu'au point extrême de la conscience »¹⁰⁶, autrement dit, le cogito qui n'a rien ou rarement reçu du monde extérieur peut produire les expériences pleines et vides du monde dans son propre territoire qui est aussi le territoire où se logent les vraies expériences.

De là, pour interroger sur la raison et ensuite sur la vérité du monde, la méthode cartésienne ou kantienne n'est en effet qu'un diagnostic dans et sur son propre labyrinthe. Ce n'est pas parce qu'ils surmontent les périls de la déraison à travers toutes les incertitudes du délire, du rêve et des illusions qu'ils échappent à la comédie du comédien et que cette évasion prétentieuse réussit à saisir l'essence du monde. Au contraire, c'est justement parce qu'ils essaient de l'échapper que sont décelés le défaut et l'essence de leurs enquêtes : la synthèse qui veut totaliser l'être et le non-être du réel en une illusion équivalant à la vérité n'est autre chose qu'un délire inconscient, « La raison ne peut pas dresser constat de folie, sans se compromettre elle-même dans les relations de l'avoir. »¹⁰⁷ Tout comme la folie qui est prisonnière du cogito, la raison en est aussi. La sagesse et la vérité sont indéfiniment et également reculées autant pour la folie que pour la raison. La certitude que les rationalistes prétendent d'avoir, en réduit la déraison dans la raison, implique à la fois le déchirement et la perte du monde. Le fait que la raison et la folie s'impliquent indéfiniment, le triomphe de la folie s'enracine non seulement au triomphe apparente de la raison, mais aussi à sa fragilité irréparable des parentés avec la folie, à sa chute sans cesse dans la privation de déraison où

¹⁰⁵ Denis Diderot (1713-1784), *Paradoxe sur le comédien* (1773-1777) ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p437

¹⁰⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p437

¹⁰⁷ *Ibid.*, p434

elle trouve son être, « La raison s'aliène dans le mouvement même où elle prend possession de la déraison. »¹⁰⁸ Si l'on ne voit pas que c'est la même extravagance qui se partage entre la raison et la folie, c'est le même type de volonté systématique du délire qui nous pousse jusqu'au point d'effectuer notre conscience du cogito et notre expérience du monde, on ne peut jamais sortir de notre propre spectacle qui ne joue jamais le vrai spectacle du monde, on est toujours le comédien d'une vaine comédie.

Le jeu entre l'apparence lumineuse et la réalité sourde se glisse toujours vers ce qu'Héraclite appelait déjà l'ἴδιος κόσμος (même monde)¹⁰⁹, mais d'une manière du dialogue entre le jour et la lumière, « ce qu'il y a de plus immédiat en l'être » affronte aveuglement mais obstinément « ce qu'il y a de plus indéfiniment réfléchi dans les mirages de l'apparence »¹¹⁰, comme le pouvoir contingent d'erreur chez le Neveu de Rameau. La confrontation n'est pourtant pas l'opposition ni surtout pas l'exclusion, car ils se recouvrent et se manifestent en s'affrontant, en révélant tragiquement le besoin et l'illusion. Cette confrontation se révèle non seulement sous forme onirique comme chez Freud et chez Nietzsche, mais aussi sous forme du délire comme chez le Neveu de Rameau et chez Sade. Ce qui fait perdre le monde n'est pas la reconstitution destructrice dans le théâtre de l'illusion, mais la destruction constitutive dans le théâtre lyrique, dans l'exclusion de la « présence furtive de l'autre monde », dans la « transcendance naissante de tout acte d'expression »¹¹¹. Par ce dernier, l'homme devient son propre étranger, son vertige, son ivresse et sa folie qui ne sont que les expressions nues de tout ce qu'il y a de plus intérieur au monde se fondent, se taisent, se ridiculisent. L'homme perd son visage à la fois étrange et originel, en masquant une identité uniforme, familière et lumineuse. Certes, c'est toujours dans le même monde, mais ses habitants vivent à une mince surface de la pantomime, ils jouent sans jouer, ils sont l'Autre de leur comédie, mais ils ne peuvent pas jouer autrement.

Si la vérité du monde ne se maintient qu'à l'intérieur d'un vide absolu au moment où elle passe et s'évanouit dans la démesure et la mesure de l'intériorité, la certitude et la lumière de cette intériorité vide ne font qu'un vertige périlleux de la vérité. Le pire de tous les malins génies n'est plus celui qui exile l'homme dans la vérité du monde à l'extérieur, mais celui qui « enchante jusqu'au désenchantement extrême cette vérité de lui-même que l'homme a confiée à ses mains, à son visage, à sa parole »¹¹². Le pire de tous les malins génies

¹⁰⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p434

¹⁰⁹ *Ibid.*, p438

¹¹⁰ *Ibid.*, p438

¹¹¹ *Ibid.*, p439

¹¹² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p439

n'intervient plus à la confrontation de l'homme et du monde, mais à celle de la vérité constitué par l'homme et de l'homme constitué par le monde. Il ne peut plus user des ruses dans la perception de l'homme lorsque l'homme l'a condamné et abandonné, mais il commence à faire des grimaces dans l'expression de l'homme lorsque la valeur ambiguë de l'ironie et du délire peut être doublement stimulée dans l'indignité de l'immédiat et du sensible. Sur le passage de la raison à la vérité, les postcartésiens, les postkantien, les posthégéliens et le Neveu de Rameau font la même chose : il n'y a qu'un « travail de l'esprit »¹¹³, le cogito, peu importe qu'il soit issu de la raison ou de la folie, peu importe qu'il soit réfléchi ou immédiat, sauf que ce dernier montre encore une autre chose : dans ce « travail de l'esprit », il y a toujours « une médiation sans travail, une médiation toujours déjà opérée du fond du temps ». Cette médiation, Foucault la montre comme une force à la fois lointaine et proche, négative et positive, c'est « le délire de la déraison », « l'énigmatique figure » de la folie, la « insondable douleur » de l'homme qui ne révèle pas avec son jeu pressant du besoin apparent, ni avec son expression de la sensibilité du monde, c'est « la souffrance de la faim »¹¹⁴, l'abîme du désir.

Malgré cette source commune et énigmatique, le destin de la raison et celui de la folie divergent en s'opposant. L'un devient celui du sujet qui juge, l'autre devient celui de l'objet des positivistes, car seulement la voix de la raison a la possibilité ou le droit d'annoncer, d'écrire sur les dictionnaires, « nous appelons folie cette maladie des organes du cerveau qui empêche un homme nécessairement de penser et d'agir comme les autres »¹¹⁵.

Ainsi un rapport extérieur entre eux s'établit : le fou, c'est l'autre d'exception par rapport aux autres universels. Sous la forme d'une évidence positive du fou, le sujet connaissant ne doit pas être compromis ni même convoqué par la folie. C'est justement par cette séparation entre le fou et le sujet, par cette privation de son droit d'être sujet et cet imposition de son seul rôle d'être objet, qu'il est possible d'énoncer « celui-là est *un* fou ». Cette énonciation semble plus scientifique que l'énonce vide de Descartes « je ne suis pas celui-là », mais il n'est qu'une répétition du même genre de « système d'altérité » : entre Moi et les autres, il est autre ; parmi les autres universels, il est l'Autre. Par cette double altération, le sujet qui juge se trouve dans

¹¹³ *Ibid.*, p440

¹¹⁴ *Ibid.*, p440. Cette « souffrance de la faim » doit sans doute être comprise dans un plus vaste contexte de la situation ontologique de l'homme, dans toute l'épaisseur de l'homme et son rapport avec le monde réel.

¹¹⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1764 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p236, note 1

une « double sécurité » : le fou représente « la différence de l'Autre dans l'extériorité des autres »¹¹⁶. C'est par cette distance d'une double extrémité que le positiviste est possible.

Partant de ce fait, les deux mouvements apparemment distingués de l'expérience de la folie à partir de la fin du XVIII^e siècle, l'une de la « conversion poétique » et l'autre de l'« évolution psychologique »¹¹⁷ reposent tous les deux sur un même fond : non de la nature de la folie, mais d'une essence de la déraison qui ne peut se caractériser par le sujet connaissant que comme une imperceptibilité, l'Autre absolu. Par cette définition de l'essence de la déraison, de point de vue à la position du sujet connaissant, la folie perd nécessairement et inévitablement dans tout ce qui la fait venir au jour.

Or, ce paradoxe ou cette impossibilité ne provient que de la définition du sujet connaissant elle-même. L'Autre absolu n'est pas la nature propre de la folie. La distinction et la distance nécessaire entre l'éclat et le retrait, la poésie et le silence, le jour et la nuit, « l'accomplissement du langage dans la manifestation » et « la perte dans l'infini du délire »¹¹⁸, n'ont aucuns sens dans la déraison propre qui n'est qu'une unité d'existence. Cette impartageable expérience d'une unité de la folie s'affranchit chez Van Gogh, chez Nietzsche, non pas dans leurs œuvres, mais dans leurs souffrances sans échange. Les regards précieux de Hölderlin, de Nerval, de Raymond Roussel, d'Artaud¹¹⁹ se sont aussi risqués à l'aliéner, non seulement parce que la folie ne se loge à aucun point privé du langage, mais plutôt parce que l'épreuve de la déraison s'abolit dans le seul regard qui sépare inéluctablement le sujet et l'objet.

La raison pour laquelle le regard est tellement fatal pour la folie c'est que les structures du raisonnable et celles du rationnel s'y sont insérées les unes dans les autres. Un simple regard constitue déjà une distance critique et pathétique, en mélangeant la négativité morale et la positivité objective. Le regard détruit l'unité de la folie. La réflexion sur la folie n'est qu'une superposition et une coïncidence entre la définition de la négativité pris à distance et la définition de la plénitude des caractères créés par la raison dont la croyance s'enracine inévitablement. Les négativités morales mesurées par les positivités organiques ne sont qu'une double aliénation de la folie. La dernière distance infranchissable n'est pas entre la raison et la folie, ou entre la raison et la déraison, mais entre le sujet et l'objet.

¹¹⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p237

¹¹⁷ *Ibid.*, p440

¹¹⁸ *Ibid.*, p441

¹¹⁹ *Ibid.*, p441

II. La critique de liberté-soumission

A. Le choix éthique

À l'époque grecque archaïque, il y a une folie qui se caractérise par l'inhabituel de la société primitive ; à partir de l'âge classique, il y a une raison qui est née pour contrer l'habitude de la société. Lorsque cette habitude se définit, par exemple chez Descartes, comme « une perpétuelle tentation de sommeil et d'abandon aux chimères »¹²⁰, maintenant, c'est la raison qui joue le rôle de la folie, de l'inhabituel, pour réveiller l'habitude de toute une société. Cependant, ce n'est pas un simple inversement de position dans un paradoxe conceptuel, la contradiction réciproque qui se répète incessamment, révèle en effet un passage permanent entre l'habitude et l'inhabitude, le sommeil et la veille, la chimère et la réalité, et une surface toujours renouvelable et inépuisable où la projection d'une liberté engendre indifféremment la « folie » ou la « raison », selon la terre où elle atterrit. Jadis, ou plutôt naturellement, cette projection de liberté ignore sa fin, son sens et son usage ; jusqu'à un jour, la première pensée réfléchie¹²¹ trouve que l'habitude de culte anthropomorphe est drôle, l'éthique de l'homme commence jusqu'alors à fonder cette projection de liberté, ou plus précisément, elle se manifeste ou se transforme en un choix, un choix qui rend l'habitude de l'homme ou de la société humaine moins drôle, c'est la naissance de ce qu'on appelle la prudence (Σοφία), la raison grecque à partir du V^e siècle av. J.-C.

De même, la raison classique naît aussi d'une éthique qui transforme la liberté en un choix. Mais cette fois, cette pensée réfléchie trouve que l'habitude de jouir « dans le sommeil d'une liberté imaginaire » de Dieu n'est qu'un songe d'esclave, « j'apprends de me réveiller de cet assoupissement »¹²², c'est la naissance de ce qu'on appelle la science, la raison classique à partir du XVII^e siècle. Paradoxalement, cette raison contre la liberté imaginaire naît non seulement d'une éthique qui applique et ainsi réduit la liberté, mais encore de la pensée elle-même en la divergeant en deux par un critère de la clarté. « Bien avant le Cogito, il y a une très archaïque implication de la volonté et du choix entre raison et déraison. »¹²³ Quelle est alors la source de cette volonté et de ce choix entre raison et déraison qui fond même avant la fondation de la science par le fameux Cogito cartésien ?

¹²⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p187

¹²¹ À l'Ionie du VI^e siècle av. J.-C., elle s'énonce d'abord par le mouvement sophistique dont Hécatee avoue que la mythologie grecque est « drôle », d'où son travail rationaliste est pour les rendre moins drôles. Son contemporain Xénophane nie totalement la validité de la divination du point de vue morale, en disant que « si un bœuf savait peindre, son dieu ressemblerait à un bœuf ». cf., Dodds, *op.cit.*, p180-181, note 5, 6, 7

¹²² Descartes, *Première méditation*, 1641 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p187, note 2

¹²³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p157

Malgré toutes les analyses des circonstances historiques et des préférences du bon sens qui accompagnent Descartes, il est primordialement un mathématicien et un physicien avant qu'il se mette à étudier la métaphysique en 1633, son fondement de la science¹²⁴ s'élève déjà dans *Règles pour la direction de l'esprit* (1628-1629). Ce fondement de *clare et evidenter* s'établit bien avant le *Discours de la méthode* (1637) où il expose initialement en français « je pense, donc j'existe » dans la quatrième partie, où il publie avec ses *Essais* mathématiques et physiques sur *Dioptrique*, *Météores* et *Géométrie*. De ce point de vue, il semble que la métaphysique de Descartes n'est qu'une expression philosophique de ses nouvelles découvertes des sciences abstraites, elle « revêt le caractère d'une ascèse et d'une discipline de la pensée »¹²⁵. En 1641, il répète son raisonnement en latin¹²⁶ dans les *Méditations métaphysiques*, où les règles pour la direction de l'esprit s'exercent, pour imposer à chacune des haltes de réflexion « sur ses conclusions principales et prendre le temps de les assimiler »¹²⁷. Cependant, le mot latin *cogito*, qui est comme « le fanion de la doctrine cartésienne »¹²⁸, n'apparaît que dans les *Principes de la philosophie* (1644), « *Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.* »¹²⁹. La certitude de pensée n'est pas pour tout ce qui pense, autrement dit, ce n'est pas pour n'importe quel *cogito*, mais seulement pour « celui qui conduit ses pensées par ordre ».

Dans cette petite histoire du *cogito* cartésien, « le seul moyen d'arriver à la science » (1637, *scientia*, comme connaissance en grec), est par la première règle de la direction de l'esprit -- *clare et evidenter*, la règle qui doit s'appliquer dans ses propres méditations, la règle qui peut conduire à une chose qui est vraie (1641, *verum*, définie par ce qui est certain [1644, *certissima*] pour le sujet pensant).

Bien que ce raisonnement soit évident et raisonnable à nos yeux, à la lumière de Foucault, les concepts sont transformés, la décision est présupposée, la connaissance et la vérité sont

¹²⁴ Règle troisième, « Circa objecta proposita non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri vel certo deducere quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur. » (Il faut chercher sur l'objet de notre étude, non pas ce qu'en ont pensé les autres, ni ce que nous soupçonnons nous-mêmes, mais ce que nous pouvons voir clairement et avec évidence, ou déduire d'une manière certaine. C'est le seul moyen d'arriver à la science).

¹²⁵ Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p187

¹²⁶ « hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum » (cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »)

¹²⁷ E. Gilson, *op.cit.*, p187

¹²⁸ Roger Lefèvre, *La bataille du "cogito"*, Paris, PUF, 1960

¹²⁹ Première partie, article 7, « Cette pensée, je pense, donc j'existe, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre. »

confuses. À travers cette histoire du cogito cartésien, la volonté de la clarté qui est présumée avant la fameuse méthode de doute métaphysique dans les *Méditations* est effectivement une prise de décision et un geste grave tel qu'elle exclut la « déraison ». « Tout le cheminement qui va du projet initial de la raison [...] il se sauve sans cesse par un parti pris éthique qui n'est autre chose que la volonté résolue de se maintenir en éveil »¹³⁰. Certes, les historiens peuvent expliquer que cette volonté de se maintenir en éveil est incitée par les menaces de sommeil, de chimère, d'incertitude, d'erreur, comme Descartes le propose. Mais ce raisonnement risque de ne lire que ce que le discours philosophique fait croire et de manquer ainsi d'examiner ce à quoi il se confronte.

L'ouvrage de *Méditations métaphysiques* (1641) semble bien être un processus de doute de plus en plus profond et universel, une méditation de la pratique philosophique qui approche petit à petit à la certitude, un guide pour le non-philosophe pour s'efforcer d'arriver par soi-même à la vérité. Mais toutes ces apparences brillantes et « scientifiques » se fanent quand on les examine sous une vision plus large, c'est-à-dire, une vision qui ne se limite pas seulement sur les textes, sur les discours, mais aussi, et surtout sur l'auteur qui parle, sur le sujet pensant, sur le sujet parlant. Il ne faut pas oublier que la première exposition de « je pense donc j'existe » n'apparaît pas pour la première fois dans les *Méditations métaphysiques*, mais dans le *Discours de la méthode*. Le raisonnement du doute qui semble métaphysiquement persuasif dans les *Méditations* n'est pas l'argument décisif qui prouve que *cogito ergo sum*, mais la conséquence d'une méthode déjà déterminée. Sa conclusion est déjà faite par une autre méthode sur d'autres domaines qui n'est pas encore populaire et facile à l'accepter. Les éléments du doute que Descartes utilise ne font qu'objecter, mettre en faux, persuader les plus élevés (les théologiens, les philosophes à l'époque).

Douter pour ne plus douter, Descartes trahit aussi le doute sceptique dans la tradition de Montaigne, du Moyen Âge, des sceptiques grecs. Il adopte tous les éléments du doute traditionnel, sauf le plus essentiel : ne jamais l'interrompre en prétendant être parvenu à une vérité absolue. En effet, dans les quatre éléments du doute, l'erreur de perception, la folie, le rêve et le malin génie, les sceptiques marquent souvent une singularité démonstrative du rôle de la folie par rapport à celle des autres. Quant à Descartes, l'argument de la folie est abandonné facilement à cause de la qualification du sujet pensant à l'époque, l'attitude permanente du sceptique métaphysique se laisse convaincre par une fausse croyance de Dieu. Ces modifications qui sont apparemment nécessaires et raisonnables ne servent pas seulement

¹³⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p156-157

au processus du raisonnement *clare et evidenter*, elle est le fondement de la raison du cogito cartésien, plus précisément, elle est la condition de la raison et de la vérité à l'âge classique.

Par exemple, la volonté de clarté de Descartes dans sa méthode scientifique s'oppose déjà à la folie. Mais en effet, la folie ne s'oppose pas vraiment à la clarté, au contraire, elle se conforme aux règles logiques. Zacchias¹³¹ fait une épreuve sur la logique de la folie où les raisonnements d'un fou ne sont « ni absurdes ni illogiques ». Par exemple, le fou qui croit être en verre, qui conclut par la suite qu'il est fragile, évite donc de se briser. Ce raisonnement est logiquement raisonnable sauf sa prémisse qui concerne le jugement et la croyance de la vérité : il est en verre. C'est cette croyance « ridicule » qui dépasse la vérité commune, elle devient ainsi une raison forte ou même la seule raison pour exclure la folie dans le raisonnement du cogito et ainsi son droit d'être sujet pensant. La raison pour laquelle les erreurs de perception ou les bizarreries du rêve peuvent rester dans le raisonnement cartésien, c'est ces « erreurs » qui peuvent être corrigées lorsqu'on s'éveille, elles disparaissent naturellement quand le sujet pensant revient à un état normal de penser, de manière plus essentielle, ils ne démolissent pas du tout la croyance de la vérité.

Quant à la folie, il n'y a pas un tel retour, le seul retour est la suppression de la folie. Le problème de la folie est qu'elle possède une autre croyance de la vérité que l'homme normal, elle croit ce qu'elle perçoit. Elle ne corrige pas les contradictions entre ce qu'elle perçoit et ce que les autres perçoivent. Ce caractère de la folie semble bien être la raison décisive de l'exclure. Alors revenons sur le raisonnement du doute cartésien, qui applique le processus du doute pour trouver la vérité. Si la raison pour laquelle Descartes rejette la folie est qu'elle n'a pas la croyance de vérité comme les autres, cette raison d'exclusion présuppose déjà une vérité déterminée avant la recherche philosophique de la vérité. De ce point de vue, le raisonnement du doute cartésien implique non seulement une volonté de clarté, mais aussi une confirmation présupposée de la vérité, toutes les deux sont en effet à prouver ou à vérifier par ce raisonnement philosophique lui-même, au moins, c'est le but qu'il annonce pour son raisonnement.

De ce point de vue, à l'âge classique, la connaissance et la vérité s'identifient et se produisent simultanément et réciproquement. La vérité n'est plus ce qui est donnée directement par la nature, ou par Dieu, mais ce qui est vérifiée par le cogito, par l'homme. Le passage ancien de la vérité à l'homme est inversé. Jadis, soit on est dans la vérité, en tant qu'une partie de la vérité, comme chez les Grecs, les hellénistiques et romains ; soit on croit en Dieu qui donne la

¹³¹ Paulus Zacchias (1584-1659, médecin italien), *Questiones medico-legales* ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p298, note 3

vérité, qui ne ment jamais, comme au Moyen Âge. Quant à l'époque de Descartes, le deuxième rapport est mis en cause. La plupart des dogmes chrétiens est mise en question par les nouvelles découvertes scientifiques, d'où la croyance en Dieu se perd petit à petit. Mais les scientifiques ne peuvent pas non plus recourir à l'Antiquité, car la longue période de l'ascétisme chrétien a déjà ruiné l'indépendance de l'homme qui cherche l'accès à la vérité par leurs propres pratiques, car la soumission totale à la religion chrétienne constitue un monde discursif du signe et de l'Écriture qui comble sur le passage direct de l'homme à la vérité, qui masque le monde réel dans une épaisseur indéchiffrable de représentations. Avant que les scientifiques à l'âge classique soient nés, ils sont déjà dans un monde foisonnés de signes énigmatiques. Dans cet espace déjà fourni et confondu des choses et des signes, dans cet espace où la garantie de Dieu a perdu son autorité omniprésente, ce qu'on reçoit par soi-même requiert nécessairement une vérification et demande également un remplacement du rôle de Dieu qui nous garantit, qui nous donne la certitude universelle. C'est exactement ce que fait Descartes et les scientifiques à l'époque : chercher une nouvelle certitude. Cette fois, ce n'est plus une certitude garantie à l'extérieur, mais à l'intérieur de l'homme, c'est la certitude du cogito.

À tel point, ce choix, qui provient en effet de la liberté du cogito, qui est formé par l'éthique historique, fonde la raison et condamne la déraison, et « une fois pour tous », car « la liberté du pari s'achève alors dans une unité où elle disparaît comme choix et s'accomplit comme nécessité de la raison »¹³². Bien longtemps après ce choix, même quand la raison positiviste ne cherche plus dans l'espace libre d'un choix du cogito, et le refus de la folie n'est plus une exclusion éthique, la situation de la folie ne devient que pire, toute l'histoire de la folie est déjà intégrée comme la nature propre de la folie, la distance accordée ne peut plus être effacée ; même quand la raison positiviste ne préjuge plus la folie, mais elle se situe toujours comme antérieure à la folie, la folie est toujours une aliénation secondaire en face du regard des positivistes. Par voie de conséquence, c'est justement par ce choix fondamental de clarté que la folie est obligé de venir au jour pour présenter sa liberté (sa folie), la peur seconde y surgit ainsi.

B. La peur soumise

La peur de la liberté aux premiers siècles¹³³ de notre ère s'enrichit par la faillite de l'internement classique. Dans le mouvement de la libération de la folie à l'âge des Lumières, le fou redevient un personnage social comme il l'était au Moyen Âge. Mais cette fois, il n'est

¹³² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p188

¹³³ Dodds, op. cit., chapitre VIII, p233-252

plus doué de la tragédie cosmique, mais du mal qui est produit par l'internement. Avant qu'on lui impose une peur disciplinaire à l'époque de l'asile, il avait peur d'abord à l'époque de l'internement. Au milieu du XVIII^e siècle, une peur des « fièvres des prisons »¹³⁴ qui se formule en termes médicaux et s'anime par un mythe moral transforme la léproserie à l'écart des villes en une sorte de lèpre au milieu de la cité.

D'un côté, bien que la pourriture imaginaire dans l'internement concerne à la fois la corruption des mœurs et la décomposition de la chaire, en dépit de la confusion historique entre la cause sociale et la conséquence physique, on croit que ce mélange bouillonne et dégage « vapeurs nocives » et « liquides corrosifs »¹³⁵ dans l'air de la cité, imprégnant les corps et contaminant les âmes du voisinage. Ce mal mystérieusement contagieux à la fois du corps et de l'âme menace des villes tout entières. En 1780, une épidémie est attribuée à l'infection de l'Hôpital général¹³⁶. Le pouvoir de terreur de la folie marque à nouveau un indice du mal, cette fois c'est un mal visible, mélangeant les horreurs de la déraison et les vieilles hantises de la lèpre. Le médecin convoqué dans le monde de l'internement à l'époque est encore loin d'être là pour distinguer le crime et la folie, la maladie et la déraison, il est effectivement chargé d'empêcher le danger ambigu qui travers les murs de l'internement. Néanmoins, c'est grâce à cet appel provoqué par la peur imaginaire que la déraison s'est trouvée pour la première fois confrontée à la pensée médicale, c'est aussi grâce à cette confrontation que les positivistes ont eu la possibilité de trouver une nouvelle prise sur la déraison, qu'ils la libèrent par la suite dans la société, au nom de l'élimination du mal visible.

De l'autre côté, ce sont ces mêmes périls dans l'internement qui fascinent l'imagination et les désirs de ceux qui sont internés. L'horreur enfermée libère curieusement une irrésistible exploitation d'« inaccessibles plaisirs », des « visages de volupté »¹³⁷ dans les murs qui les isolent. *Les Cent Vingt Journées de Sodome* de Sade en 1785 fait naître des désirs en tableau de représentation rigoureusement géométrique par les raisonnements des mots ; *Préau des fous*¹³⁸ de Goya en 1793 relève une prodigieuse réserve du fantasme humain qui est enfermé par le classicisme. Des images de raison et de déraison, du mal et de la maladie qui se mêlaient et se confondaient pendant les cent cinquante années de la durée de l'internement (1656-1798), émergent silencieusement une grande mémoire ineffaçable dans l'ombre de la puissance imaginaire, incitent ainsi de la « dialectique sans médiation du cœur » : « du désir et

¹³⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p445

¹³⁵ *Ibid.*, p446

¹³⁶ *Ibid.*, p447

¹³⁷ *Ibid.*, p451

¹³⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p452

du meurtre, de la cruauté et de la soif de souffrir, de la souveraineté et de l'esclavage, de l'insulte et de l'humiliation »¹³⁹. Le sadisme, portant son nom d'un prisonnier comme Sade, n'est pas une pratique comme la vieille *Éros* grecque, mais une culture massive dans les discours et les désirs sans limite. Il est sans limite parce qu'il est enfermé dans l'imagination du cogito, dans la cellule de Sade, dans le non-lieu d'un lieu limité. Le cœur, le désir, l'amour et la mort deviennent les domaines où l'appétit s'autorise, se multiple, se replie et se déplie. Ce n'est plus les figures du monde, mais celles du cogito, et du cogito seul.

Ce sont ces produits paradoxaux de la liberté enfermée qui caractérise la liberté du bourgeois à la fin du XVIII^e siècle, qu'elle accueille et craint. La folie comme « oubli contingent, accidentel des principes de la morale et de la religion »¹⁴⁰ correspond à l'esprit bourgeois qui libère tout pour le rendre variable et échangeable. À tel point que la nécessité de l'internement disparaissent au cours du XVIII^e siècle. Cette paradoxale condition de l'ordre libéralisme du bourgeois constitue pourtant de l'intérieur sa propre menace, la plus immédiate et visible. Pour résoudre le problème de la peur, d'une part, il faut clarifier la confusion de la déraison et de la folie dont les périls de la folie malade se mélangent avec l'avantage de la déraison libérale, c'est le mouvement positiviste du bourgeois ; d'autre part, il faut détruire les impuretés et les vapeurs en apaisant toutes ces fermetures, c'est le mouvement médical du bourgeois. Partant de ce fait, à la fin du XVIII^e siècle, la déraison et la folie sont affectées de deux vecteurs opposés. L'un comme l'expérience de la déraison qui ne cesse de remonter toujours plus haut vers les racines du temps, comme chez Hölderlin, chez Nerval et chez Nietzsche ; l'autre comme la connaissance de la folie qui cherche toujours à situer la folie de façon toujours plus précise dans le sens du développement de la nature et de l'histoire, comme chez le positivisme et chez l'évolutionnisme¹⁴¹.

Or, par cette séparation de la déraison et de la folie, s'établit, en revanche, une plus profonde et plus contrainte liberté de l'homme qui proliférera des périls et des peurs extrêmes — le pire des périls et des peurs est celui qui est invisible et insensible. D'un côté, le fou est libéré du mélange obscur de la déraison et de la folie, mais non des contraintes matérielles. Si bien que même un contrôle individualisé peut à la fois éviter les périls de maladie visible et rendre en usage tout le reste, mais l'effet d'un milieu extérieur comme celui d'une certaine solidarité avec le monde, par exemple l'influence de la lune ou du climat, n'est pas éliminé, mais ignoré. De l'autre côté, l'accès à la vérité du monde extérieur n'est pas libéré, mais mesuré par un

¹³⁹ *Ibid.*, p453

¹⁴⁰ *Ibid.*, p475

¹⁴¹ *Ibid.*, p455

contrôle de l'état physique de l'homme et de tous ses effets mécaniques. Le lien entre l'unité de la folie et un ensemble de drames et de cycles cosmique à la fois « naturaliste et théologique »¹⁴² est rompu par cette bipolarisation de la déraison et de la folie : la déraison sans folie n'est qu'une raison démesurée par la raison elle-même ; la folie sans déraison n'est qu'une maladie mesurée par la même raison.

C. *L'usage du milieu*

Buffon utilise une notion comme « forces pénétrantes »¹⁴³ pour expliquer l'apparition des variétés de l'espèce humaine par la différence de l'influence du climat, de la nourriture et de la manière de vivre. Cette notion donne une mesure négative de la liberté de folie incompréhensible, elle abandonne complètement des explications drôles et obscures, mythiques et théologiques.

Premièrement, dans le rapport avec autrui, la folie provient de la liberté de conscience dans la société bourgeoise qui ne contraint plus les désirs. Par exemple, le suicide romain est une conduite morale ou politique qui est voulu par certaine volonté personnelle, quant au suicide anglais, il n'y a pas d'explication morale ou politique, pas de volonté individuelle, « les Anglais se tuent, comme Montesquieu dit, sans qu'on puisse imaginer aucune raison qui les y détermine ; ils se tuent dans le sein même du bonheur »¹⁴⁴. C'est à ce point d'incompréhensibilité, d'inhabitude, tout comme chez les Grecs, qu'une explication nouvelle comme la « force pénétrante » a lieu. La société humaine est aussi comme une mécanique mesurée du climat, « les climats tempérés sont de la nature ; les températures excessives sont du milieu »¹⁴⁵. Cheyne propose une même mécanique dans *The English Malady*¹⁴⁶ : les troubles nerveux de la maladie anglaise se produisent dans la richesse, la nourriture raffinée, la vie de loisirs et de paresse¹⁴⁷, c'est la vie morale qui déborde la limite de l'homme et par conséquent le rend fou. Spurzheim¹⁴⁸ propose aussi une explication économique et politique dans laquelle la liberté de conscience est plus dangereuse que l'autorité et le despotisme¹⁴⁹. La nation marchande que les Anglais forment stimule un esprit qui s'occuper incessamment de spéculations du gain et de la perte. L'« âme du commerce » (une sorte de l'égoïsme) agite facilement par l'envie et l'ennui, par conséquent, elle appelle sans cesse à son secours

¹⁴² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p457

¹⁴³ *Ibid.*, p457

¹⁴⁴ *Ibid.*, p458

¹⁴⁵ *Ibid.*, p458

¹⁴⁶ George Cheyne (1671–1743), *The English Malady*, 1733

¹⁴⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p458

¹⁴⁸ Johann Gaspar Spurzheim (1776–1832, physiologiste allemand), *Observations sur la folie*, 1818

¹⁴⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p459

d'autres facultés : de peur ou d'espérance, de *mania* ou de mélancolie. C'est aussi la raison de Tuke, l'esprit anglaise de la liberté est limité et pressé par des exigences, c'est la liberté « des intérêts, des coalitions, des combinaisons financiers »¹⁵⁰ ; il ignore ou plus souvent dépasse les désirs naturels des individus.

Or, il ne faut pas oublier que le moment où Spurzheim écrit *The English Malady* est aussi le moment de la Restauration anglaise des monarchies autoritaires. Il est tout à fait normal que le libéralisme porte aisément tous les accusations de la folie. La critique de Foucault n'est donc pas sur la liberté elle-même comme les libéraux à l'époque, mais sur ce « milieu non naturel où sont favorisés, amplifiés et multipliés les mécanismes psychologiques et physiologiques de la folie »¹⁵¹. La critique foucauldienne s'y trouve donc sur deux niveaux : entre l'élément cosmique mystérieux et l'élément humain raisonnable, Foucault est contre la simplification de la folie en ce dernier ; parmi les éléments humains, en comparant la liberté des intérêts et la liberté des cœurs, Foucault est d'accord avec Spurzheim, la folie est la liberté de conscience stimulée par l'intérêt économique sans limite. C'est le respect de limite naturel de l'homme. Mais sortant de la vue cadrée par la distinction entre le cosmos et l'homme, malgré la limite de ce dernier, ces deux niveaux sont cohérents. La liberté marchande appartient pourtant aux éléments cosmiques, puisque ces éléments cosmiques livrent l'homme à l'immédiat qui est nécessairement contradictoire, qui échappe au souverain du temps, de la confusion des saisons. Sauf que cette fois l'homme est dépossédé par ses propres désirs et agités par ses propres lois de l'intérêt, c'est aussi pour cette raison que la folie provoquée par son propre intérêt est compréhensible pour lui-même. Même si Foucault critique la limitation dans la compréhensibilité et dans l'humanité, cela ne veut pas dire qu'il refuse leur possibilité. « La liberté, loin de remettre l'homme en possession de lui-même, ne cesse de l'écarter davantage de son essence et de son monde. »¹⁵² Ne pas se limiter dans le monde humain ne veut pas dire que l'homme doit être passivement fasciné et contrôlé par l'extériorité absolue des autres, par exemple, dans le cas bourgeois, cette extériorité est l'argent. Ne pas étouffer la passion ne veut pas dire que l'intériorité irréversible de la passion et du désir inachevé sont favorables, c'est l'irréversibilité et l'impossibilité d'achever qui sont mises en cause.

Deuxièmement, dans le rapport avec le temps, l'élément religieux fonctionne comme une sorte de « paysage imaginaire » ou un « milieu illusoire »¹⁵³ qui favorise toutes les hallucinations et tous les délires. Ce milieu illusoire est une manière d'échapper à la rigueur morale

¹⁵⁰ *Ibid.*, p459

¹⁵¹ *Ibid.*, p460

¹⁵² *Ibid.*, p460

¹⁵³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p460

insupportable et à l'inquiétude du salut et de la vie future. Cependant, la raison pour laquelle cette vieille fonction religieuse est accusée ou rejetée est justement parce qu'elle suscite le délire ou l'hallucination, parce qu'elle incite les craintes excessives par prédication outrée¹⁵⁴. Cette critique du XVIII^e siècle correspond curieusement au rebondissement de croyance irrationnelle aux premiers siècles de notre ère, elle est comme une réapparition de la première rationalisation du V^e siècle av. J.-C. Mais comme la première, elle critique la fabrication de l'hallucination et le délire au nom de l'apparence périlleuse de la folie, elle ignore sa fonction comme un milieu de satisfaction ou de répression des passions. Un pouvoir absolu donne aussi des temps heureux où l'on s'occupe à chaque instant des cérémonies, des pratiques religieuses, des pèlerinages, où le temps banal de la vie humaine est livré à un bonheur organisé dans lequel on n'a aucun loisir aux passions vides, au dégoût de la vie et à l'ennui, où toutes les fautes peuvent être réparées par une punition réelle souvent matérielle, soit par une peine sévère soit par de longs pèlerinages, ceux-ci consolent effectivement l'esprit¹⁵⁵.

L'enjeu se situe donc sur l'option entre la liberté de l'individu et le pouvoir absolu (milieu religieux). Cette première rend l'homme à la fois libre de l'ennui et responsable de toutes les fautes. Ce dernier organise « une médiation entre l'homme et la faute, entre l'homme et le châtement »¹⁵⁶, il permet « à l'homme d'échapper à l'aliénation dans le délire démesuré de la faute », il confisque aussi « à l'homme l'inutile oisiveté de ses passions avant la faute, et la vaine répétition de ses remords »¹⁵⁷ dans la plénitude de ses rites et de ses exigences. Le problème est de définir qui s'occupe de la faute inévitable de l'homme, qui peut rendre l'homme plus heureux, qui affronte mieux l'inquiétude du temps. Un « halo temporel » du présent où l'homme se loge dans son propre milieu libre et vide, rempli « du loisir et du remords », où l'homme est « abandonné à sa propre inquiétude », comblé des « passions de l'insouciance » et de la répétition ; ou tout au contraire, une gloire intemporelle, où le passé et l'avenir sont organisés à chaque instant, la punition et le châtement règlent sans cesse les passions et les fautes. Qui rend l'homme plus fou ? Qui rend l'homme plus heureux ? La réponse n'est sans doute pas simplement un choix entre eux.

Troisièmement, dans le rapport avec le sensible, la folie se produit dans les écarts sans limites de la pensée et de la sensibilité. Pour éviter l'erreur, on développe les sciences, cela propage

¹⁵⁴ Cf., *Encyclopédia*, art. « Mélancolie » ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p461, note 1

¹⁵⁵ Johann Carl Wilhelm Moehsen (1722-1795, médecin allemand, médecin personnel de Frédéric II), *Geschichte der Wissenschaften in der mark Brandenburg*, 1781 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p461

¹⁵⁶ Moehsen, *op.cit.*, cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p462

¹⁵⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p462

en revanche le goût et la manie de l'étude dans « la vie de cabinet », dans les spéculations de plus en plus abstraites. D'où Tissot¹⁵⁸ induit que le cerveau durcit chez les gens de lettres comme les muscles se renforcent chez les ouvriers, parce que les parties qui sont soumises à un travail fréquent se renforcent et durcissent les premières, « plus une science est abstraite ou complexe, plus nombreux sont les risques de folie qu'elle provoque »¹⁵⁹. De même pour Pressavin¹⁶⁰, ce qu'il y a de plus immédiat pour les sens requiert le moins de travail de la part du sens intérieur et des organes du cerveau, il ne suscite qu'une sorte de bonheur physiologique. Selon lui, les plus faciles à percevoir présentent le plus agréable rapport entre le sens et son objet grâce à l'harmonie de leur accord, car un tel accord n'incite qu'une légère activité qui favorise les fonctions tout entières de la machine, dans cette légère activité, l'homme se trouve dans son équilibre et sans peine. En revanche, l'activité dépouillée du présent ou de la sensibilité, ne stimule qu'une tension de certain cerveau, cette tension particulière ne fait que déséquilibrer le corps.

L'enjeu ne se situe pas sur la mécanique de l'objet au cerveau, mais sur cette émergence du « milieu de rapports abstraits »¹⁶¹ autour du sensible, puisque le rapport au monde est accusé par le risque de perdre le bonheur physique de l'homme. Ce qui est mise en cause, c'est que la cause de la sensibilité n'est plus les mouvements nécessaires de la nature, mais les exigences de la vie sociale, par exemple, le théâtre, les romans, les arts qu'ils emploient. Ils ne sont qu'une imitation de la vérité, mais ils incitent le plus au « prestige aux sentiments violents et dangereux »¹⁶² où l'âme est détachée de tout ce qu'il y a d'immédiat et de naturel dans le sensible, où l'âme est entraînée dans « un monde imaginaire de sentiments d'autant plus violents qu'ils sont irréels, et moins réglés par les lois douces de la nature »¹⁶³.

Partant de ces trois rapports de l'homme avec autrui, avec le temps, avec le sensible, la folie n'est plus incompréhensible, n'est plus l'origine obscurément morale de la faute et de l'animalité, mais au contraire, elle est la distance avec ses propres désirs naturels, avec son temps du passé et de l'avenir, avec ses sensibilités équilibrées. L'homme perd sa liberté dans son emploi libre de lui-même à cause de ces milieux négatifs qui l'altèrent. Or, cette explication n'est possible que par rapport à un ordre figé qui présuppose une nature et une

¹⁵⁸ Samuel Auguste Tissot (1728-1797, médecin suisse), *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, 1767 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p463

¹⁵⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p463

¹⁶⁰ Jean-Baptiste Pressavin (1734-18 ? , médecin et homme politique.), *Nouveau traité des vapeurs*, 1769 ; M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p463, note 2

¹⁶¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p463

¹⁶² *Ibid.*, p464

¹⁶³ *Ibid.*, p465

vérité abstraite et absolue de l'homme. Ces « forces pénétrantes » ignorent ce que la nature d'un vivant peut constituer, négligent les possibilités « des adaptations, des influences réciproques ou des régulations »¹⁶⁴. Pour les médecins et les philosophes du XVIII^e siècle qui suppose ces milieux figés, l'être vivant ne possède pas la capacité de la liberté. Sous leur yeux, l'homme n'est pas un sujet qui est capable de déployer et d'imposer ses propres normes de vie, il n'est qu'un objet cristallisé à recevoir, à altérer, à ruiner. Ce que ces « forces pénètrent » envisagent n'est pas l'être vivant et le sujet libre, mais l'objet qui n'attend que la détermination de la nature.

De ce point de vue, la réponse à la question qui rend l'homme le plus fou et qui le rend plus heureux n'est pas dans le choix entre un milieu libéral ou un milieu despotique, mais dans l'usage libre de ces milieux, dans le choix d'être objet ou d'être sujet de ces milieux. Le thème biologique de Buffon ou de Bichat où « tout ce qui entoure les êtres vivants tend à les détruire » est différent du thème philosophique de l'hégélianisme où « l'aliénation est dans le mouvement des médiations »¹⁶⁵. La mort de l'individu, sa folie, son aliénation sont à l'extérieur de lui-même, c'est dans l'extériorité artificielle et dans la mémoire pesante que l'homme vient à perdre sa vérité et sa nature. La liberté du milieu humain n'est pas la liberté de l'homme, ni la négativité de la folie ; au contraire, c'est l'homme où la folie peut se loger qui possède la vraie liberté, c'est en ce lieu qui est à la fois sa résidence et son aliénation que l'homme se défend de l'extériorité collective par son intériorité individuelle, que l'homme accomplit la plénitude de sa vérité par son « incessant travail de son non-être »¹⁶⁶.

¹⁶⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p466

¹⁶⁵ *Ibid.*, p471

¹⁶⁶ *Ibid.*, p472

Chapitre III Les sciences analytiques de la subjectivité pure

« Oublier par là la folie qui est le moment de la subjectivité pure. »¹

I. Juxtaposition des deux expériences

Au XVII^e siècle, la raison classique qui exclut la folie comme sujet pensant ne rencontre pas vraiment les fous, elle les exclut au nom de la clarté, mais elle les dénonce avec le moindre de clarté sur le mouvement de la moralisation désacralisée, et puis tout simplement, elle les chasse et les enferme dans l'Hôpital général. C'est cet internement qui oblige la folie à coexister avec tous les péchés contre la chaire et toutes les fautes contre la raison dans le mouvement du rationalisme en plein milieu du XVII^e siècle. « Il a brouillé les lignes d'un visage qui s'était déjà individualisé depuis des siècles »², il les enferme indifféremment avec « les vénériens, les débauchés, les libertins, les homosexuels ». Les indices de l'individualité de la folie sont ainsi perdus dans cette étrange évolution pour la clarté de raison, qui n'a pourtant pas la moindre finesse, mais au contraire, rétrograde « vers des formes plus massives de la perception » de la déraison.

Cette parenté historique de la déraison et de la culpabilité par lesquelles l'aliéné se comprend à nos jours, cette alliance obscure du châtiment et du remède par lesquels le médecin la découvre comme la vérité de sa nature, sont nouées en effet par le rationalisme qui les exclut sans les connaître. Curieusement, un siècle après l'internement, au XVIII^e siècle, c'est le même rationalisme qui se met, sans aucune hésitation, à les analyser, les classer et les guérir, sur cet héritage non examiné de tous les registres de l'internement. C'est sur cette terre de l'internement que proviennent « les solides catégories médicales, entre lesquelles la pathologie a réparti, dans l'éternité du savoir, les maladies de l'esprit »³.

À l'âge classique, deux structures, l'hospitalisation et l'internement, maintiennent l'expérience de la folie d'une manière à la fois « de césure et d'équilibre »⁴. Deux mondes différents se juxtaposent : l'un est celui de la justice, l'autre est celui de la médecine. Ils ne se développent qu'en s'aliénant et s'abolissant.

A. Le mélange synthétique de la médecine et de la jurisprudence

Bien que depuis la première moitié du XVII^e siècle, vers l'année 1624, le fondateur de la médecine légale moderne Zacchias a déjà indiqué une obligation rigoureuse du rôle médical,

¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p341

² *Ibid.*, p161

³ *Ibid.*, p157

⁴ *Ibid.*, p166

« seul le médecin peut être compétent pour juger si un individu est fou, et quel degré de capacité lui laisse sa maladie »⁵, mais cette obligation n'est toujours pas respectée. Non seulement en 1641, Descartes exclut le fou par son « bon sens », mais aussi en 1797, Kant parle encore de sentiments morbides dans *Von der Macht des Gemüts*⁶. Ce ne sont que deux exemples des grands philosophes qui représentent le jugement populaire chez les intellectuels.

Dans les pratiques de la jurisprudence de l'internement, le jugement est encore plus irréfléchi. Les précautions administratives de Certificat médical ne sont qu'un processus vide. En réalité, c'est le juge de paix par l'entourage ou même par lui-même qui est chargé de constater le dérangement de l'esprit. Les fous sont arrêtés par ordre du magistrat, de l'évêque ou du chapitre⁷. Les parents, les proches, les voisins sont tous les juges de la folie. De cette façon, au XVII^e siècle, la folie est devenue une affaire de sensibilité sociale, elle se rapproche ainsi par-là du crime, du désordre, du scandale. Le passage de Zacchias, à Kant et jusqu'à Régnauld⁸, est une dégénération du droit chrétien qui affirme l'autorité de la science médicale, puisque Kant le conteste dans *Von der Macht des Gemüts*, et Régnauld le refuse complètement dans *Du degré de compétence des médecins*, « ces courtisans de l'humanité qui prétendent l'honorer en faisant du crime une maladie et du meurtrier un fou »⁹. La théorie juridique de la folie avec l'aide de la médecine se substitue à une pratique sociale et policière presque de la manière d'appréhension massive, par l'internement répressif, en négligeant leurs « subtilités des distinctions »¹⁰.

En dépit du fait que l'obligation médicale pour juger le fou n'est pas rigoureusement suivie, l'expérience juridique définit pourtant le fou comme un sujet de droit. On libère ses responsabilités et on l'enferme dans les hôpitaux. En ce sens, la science médicale des maladies mentales qui ne peut plus échapper à l'héritage de l'internement s'est constituée effectivement « sur le fond d'une expérience juridique de l'aliénation que s'est constituée la science médicale des maladies mentales »¹¹. De Zaachias à Esquirol¹², les mêmes catégories

⁵ Zacchias, *Questions médico-légales* (1624-1625) ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p167

⁶ Kant, *Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*, 1797 ; cf., Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, précédé de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie, thèse complémentaire pour le doctorat des lettres, Paris, Vrin, 2008, p18 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p167

⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p170

⁸ Élias Régnauld (1801-1868, membre de la Société médicale d'émulation, avocat à la Cour royale), *Du degré de compétence des médecins dans les questions judiciaires relatives aux Aliénations Mentales*, Paris, 1828 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p167, p171

⁹ Élias Régnauld, *op.cit.* ; Cf., Robert Catel, *L'ordre psychiatrique*, Paris, Minit, 1978, p178

¹⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p172

¹¹ *Ibid.*, p172

continuent, mais il y a une profonde différence ou modification qui s'effectue « sous la pression des concepts du droit, et dans la nécessité de cerner précisément la personnalité juridique »¹³, qui fait que l'analyse médicale de la folie ne cesse de s'adapter aux exigences de jurisprudence, et s'affine également avec les théories médicales qui ne sont point spécifiées sur les problèmes de la folie. Par exemple, un terme comme celui d'imbécillité n'a de valeur qu'à l'époque de l'exclusion obscure, comme celle de Descartes, il n'est qu'un manque de « bon sens » dans une certaine société ; néanmoins, ce terme reste toujours dans les catégories médicales ultérieures, et ces derniers sont obligés de l'inclure dans les classements scientifiques, même avec d'irréductible difficulté et incohérence.

Partant de ce fait, la médecine de l'esprit se développe à deux niveaux. D'une part, dans le contexte du droit, elle doit « mettre en jeu les capacités du sujet de droit », elle doit préparer « une psychologie qui mêlera [...] l'analyse philosophique des facultés et l'analyse juridique de la capacité à contracter et à s'obliger »¹⁴. D'autre part, dans la pratique sociale de l'internement, elle est obligée de « mettre en jeu les conduites de l'homme social », et de « préparer une pathologie dualiste » selon le fonctionnement social, « en terme de normal et d'anormal, de sain et de morbide ». À la fin du XVIII^e siècle, peu avant la Révolution, ces deux niveaux sont présumés comme réconciliables en dépit des conflits de fait entre l'aliénation du sujet de droit et la folie de l'homme social, et des incompatibilités de termes entre ce qui est analysable dans le langage du droit et ce qui est perceptible aux formes les plus immédiates de la sensibilité sociale.

De toute façon, cette unité étrange du sujet juridiquement incapable et de l'homme reconnu comme perturbateur du groupe social réalise, par le Code civil, le moment où les révolutionnaires comme Pinel prétendent libérer les enchaînés et les traitent pour la première fois comme des êtres humains. C'est aussi le moment où cette jurisprudence de l'aliénation devient la condition préalable de tout internement. Les pratiques de l'arrestation de la folie sans loi à l'époque monarchique deviennent ironiquement le fondement de la loi de la liberté des autres à l'époque démocratique. « Ce que Pinel et ses contemporains éprouveront comme une découverte à la fois de la philanthropie et de la science, n'est au fond que la réconciliation de la conscience partagée du XVIII^e siècle. »¹⁵ Ce que la Loi des Douze Tables définit comme fureur dont il faut limiter le droit de liberté, s'amplifie par le fait de l'internement

¹² Jean-Étienne Esquirol (1722-1840), un psychiatre français, considéré comme le père de l'hôpital psychiatrique français.

¹³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p173

¹⁴ *Ibid.*, p174

¹⁵ *Ibid.*, p175

classique comme une limitation légitime pour tous les hommes aliénés, et ensuite, par le Code civil de la Révolution comme une incapacité et une interdiction absolue de liberté. L'usage de la médecine qui tente de définir les structures fines de la responsabilité et de la capacité et celui qui aide seulement à déclencher le décret social de l'internement sont réconciliés et réunis par la simple construction du Code civil.

Pourtant, ce mouvement juridique contribue énormément au développement ultérieur de la médecine de l'esprit, où se pénètrent et s'unissent l'expérience sociale et l'expérience juridique. Cette première est « normative et dichotomique »¹⁶ en style de « oui ou non », « inoffensif ou dangereux », « bon ou pas bon à interner » ; cette dernière est « qualitative, finement différenciée, sensible aux questions de limites et de degrés, et qui cherche dans tous les domaines de l'activité du sujet, les visages polymorphes que peut prendre l'aliénation »¹⁷. Le système que le Code civil établit invente une figure mélangée de l'*homme natura*, en mélangeant le *socius* du sujet de droit. La science « positive » des maladies mentales et l'humanisme des révolutionnaires ne sont plus capables de ne pas aliéner la folie ou même l'homme, puisque le fond d'*homo natura* est déjà défini par celui d'*homo socius*.

B. La naturalisation analytique des positivistes

De là les « maladies de folie » se juxtaposent avec les « fièvres des prisons ». Les soins médicaux rudimentaires ne servent qu'à la justification de la folie déjà présentée dans les hôpitaux ; et ces hôpitaux ne sont qu'une « homologation des aliénés à tous les autres correctionnaires »¹⁸. La curieuse parenté entre les correctionnaires et la folie malade, par exemple fureur et désordre de l'esprit, est à la fois la cause et l'effet de l'internement. C'est pour cette raison que dans l'internement le traitement des insensés n'est pas en vue de la guérison, mais en un « sage repentir »¹⁹. Les hôpitaux pour les fous n'échappent jamais à l'« attraction du style correctionnaire »²⁰.

Ces deux domaines, en se recouvrant partiellement, définissent étrangement deux formes de l'aliénation essentiellement différentes autour de la subjectivité. D'un côté, une « limitation de la subjectivité »²¹ qui trace les limites des pouvoirs de l'individu, par conséquent, elle distingue ce qui est clair pour sa responsabilité et ce qui est obscur pour son irresponsabilité. C'est ce dernier, l'obscurité de la subjectivité, qui justifie la nature de la folie et la

¹⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p176

¹⁷ *Ibid.*, p176

¹⁸ *Ibid.*, p154

¹⁹ *Ibid.*, p155

²⁰ *Ibid.*, p165

²¹ *Ibid.*, p177

dépossession de sa liberté, comme si une subjectivité non *clare et evidenter* peut disqualifier son pouvoir sur lui-même et qualifier ainsi le pouvoir d'un Autre sur lui²², par exemple le curateur. C'est ce qu'on appelle la libération (de la responsabilité) par la suppression (de la liberté), la liberté négative²³. De l'autre côté, une accusation de la subjectivité qui est prise par la société dans laquelle le fou est reconnu comme « étranger à sa propre patrie », sa liberté de la subjectivité se caractérise comme « l'Autre, l'Étranger et l'Exclu »²⁴.

Par cette conception ou plutôt cette assignation de la « subjectivité », naît le concept d'aliénation. Et aussi grâce à elle, la confusion et l'unisson anthropologique de ces deux expériences incompatibles de l'aliénation deviennent possibles. Une possibilité dans le sens où l'individu peut non seulement se séparer avec lui-même pour accuser la puissance de l'Autre qui le fait tomber malade par rapport à lui-même, mais aussi unir cette puissance dans un ensemble du sujet de droit qui est étranger par rapport aux autres. Lorsque dans la pensée classique, il n'y a qu'un cogito homogène, sans l'« entre-deux »²⁵, sans non-être, sans vide, sans aucune absence, « la maladie mentale, à l'âge classique, n'existe pas »²⁶. Le classicisme n'a qu'une conscience uniforme qui prétend reconnaître le fou sans médiation, sans divergence du concept, il ne peut pas analyser ou décomposer l'unité de la folie, il ne peut que l'énoncer directement comme fou.

Quant à la pensée positiviste à partir du XIX^e siècle, le sujet et sa subjectivité ne sont plus une unité permanente, uniforme et inséparable, parce que les représentations (les signes) peuvent à la fois manifester et masquer la vérité, si bien que la patrie naturelle de l'homme peut être trahie, des rebelles qui se détachent de l'unité de l'homme comme des signes, des représentations ou des apparences. Grâce à ces signes détachables, entre la subjectivité et le sujet, entre la démence qu'on analyse et le fou qu'on perçoit, l'invention d'un lien virtuel du fou à sa folie devient possible. C'est à ce moment-là que la maladie mentale est née, la psychiatrie devient ainsi possible. Désormais, le sujet et sa subjectivité sont étrangers l'un à l'autre, chacun retient sa vérité, l'une juridique, l'autre médicale, chacun confisque une partie de l'homme.

De ce fait, l'homme comme une chose tout entière, comme le sujet classique disparaît. Le sujet pensant retourne dans son pays divers « de l'imagination, de la mémoire, du

²² Cela rappelle aussi le mineur et le majeur chez Kant, le gouvernement de soi et le gouvernement des autres chez Foucault.

²³ Isaiah Berlin, *Deux concepts de liberté*, 1958

²⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p178

²⁵ *Ibid.*, p264

²⁶ *Ibid.*, p265

jugement »²⁷. Cet événement est positif parce que le « non-être » redevient l'être, il est négatif parce que cet être qui est lié avec le non-être ne consiste qu'en signes. De ce point de vue, ce retour relevant de l'« âge d'entendement » crée en effet un vide par une « scission profonde »²⁸ qui aliène le sujet par rapport à la subjectivité en le rendant étranger l'un à l'autre. « L'internement est la version institutionnelle de ce vide »²⁹, la reconnaissance immédiate du fou dans la justice ressemble à celle du sujet dans le savoir, toutes les deux sont douées d'une reconnaissance secondaire et positiviste de la folie fractionnée comme celle de la subjectivité divergée.

D'un côté, la perception globale du fou n'a pour contenu que le jugement du droit civil, une raison sociale, capable ou incapable, responsable ou irresponsable ; de même, la reconnaissance synthétique du sujet n'a de sens que par rapport au jugement du savoir, une raison épistémologique, connaissable ou inconnaissable, cohérent ou incohérent. De l'autre côté, l'analyse de la folie se fait selon l'ordre d'une sagesse anthropologique, visible ou invisible, identifiable ou non identifiable, tout est dans la limite de la connaissance humaine ; également pour la dissection de la subjectivité, elle devient une discrimination des signes, d'objectivités, mesurée par la proximité ou la contradiction du concept abstrait. Dans cette plénitude positive, la folie ou la subjectivité n'est qu'une présence universelle par la raison, en devenant paradoxalement absent d'elle-même, car c'est le non-fou qui est comme contenue dans la folie, c'est l'objectivité qui désigne la subjectivité.

Cependant, le non-être classique ne se transforme en l'être moderne que par les indices négatifs. Le XVIII^e siècle s'aperçoit l'inextricable présence de la raison et de la non-raison, mais une négation vide comme le classicisme ne suffit plus à retirer les éléments passifs tout en gardant le plus possible les éléments de la positivité. Au lieu d'exclure absolument tout ce qui se présente comme négatif, il le reconstruit dans le domaine logique et naturel de la maladie, dans un champ de rationalité conceptuelle. Le non-être et le mal ne se définissent plus comme finitude, limitation, défaut et privation des substances naturelles, mais dans ce qu'elle a de réel, de positif, de plein. Ceci ne peut se réaliser que par les forces étrangères au plan théorique des concepts. Ce plan magique contient la passivité de la manière qu'il transforme finalement en positivité conceptuelle.

²⁷ « Imagination, mémoire et jugement » est le classement de Weickhard (Melchior Adam Weikard), 1742-1803, un médecin et philosophe allemand) sur le sens interne. Nous pouvons le considérer comme une analyse du cogito à l'époque des Lumières. cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p254 ; un autre classement de Platter du XVII^e siècle paraît ressemblant : « imaginatio, ratio et memoria », cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p249

²⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p265

²⁹ *ibid.*, p265

Certes, la force vive et mystérieuse de la déraison et la vertu de la liberté illimitée de la subjectivité rencontrent des obstacles dans la naturalisation et la projection sur un plan rationnel et cadré. Grâce à cette difficulté, les nouveaux concepts transcendants de la passion, de l'imagination et du délire ont lieu, ils se manifestent comme formes constituantes de la folie et de la subjectivité. De même que naît la confrontation du médecin et du malade dans laquelle un jeu thérapeutique dans le monde imaginaire ne cesse de s'accorder avec autosuggestion. De même pour la conversation intersubjective, un jeu du langage se multiplie et se joue dans une profondeur ou un espace vide, mais les significations vides s'adaptent d'une manière conventionnée, ils se présentent donc comme un accord visible.

À ce propos, le passage de *De morbis convulsivis*³⁰ de Willis à *Nosologie méthodique*³¹ de Sauvages peut bien les expliquer. Chez les anatomistes comme Willis, les obscures réalités étrangères et contre nature véhiculent le mal et ainsi porte l'événement pathologique. Elles sont considérées comme des « substances morbides »³², d'une part ; elles sont inaccessibles aux sens, d'autre part. Ainsi les anatomistes sont obligés de garder les marques transcendantales comme le démon chez les Grecs, par exemple, « le souffle de l'esprit des maléfices »³³. Quant aux botanistes comme Sauvages, « un défaut ne peut être ni la vérité, ni l'essence d'une maladie, ni même sa nature proprement dite »³⁴, puisque le principe de désordre et les possibilités logiques des négations sont infinis et innombrables d'un côté, et ce qu'est supprimé par « une sorte d'acte logique qui est entièrement vide » n'a aucun visage positif de l'autre côté. De ce fait, les positivistes cherchent donc un contenu particulier à la maladie. Ce qu'ils trouvent n'est autre que des « phénomènes réels, observables, positifs »³⁵, ils les trouvent par l'énumération des symptômes. De cette façon, le défaut, la suppression et les négatifs peuvent s'expliquer comme leurs causes. Pour Sauvages, même la maladie porte des éléments difficiles à déchiffrer, même la part principale de sa vérité demeure cachée, il y a toujours en elle une singularité qui est connaissable au niveau des phénomènes les plus apparents (évidents), peu importe qu'elle soit essentielle ou accidentelle, corrélative ou indifférenciée. Le plus important est « l'inventaire de ce qu'il y a de plus manifeste dans la

³⁰ Thomas Willis (1621-1675), un médecin anglais qui a joué un rôle important dans l'histoire de l'anatomie.

³¹ François Boissier de Sauvages de Lacroix (1706-1767, un médecin et un botaniste français, le fondateur de la nosologie, qui est elle-même la base de la classification des maladies), *Nosologie méthodique*, 1771

³² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p242

³³ Thomas Willis (1621-1675, un médecin anglais qui a joué un rôle important dans l'histoire de l'anatomie), *De Morbis convulsivis*, 1681 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p243, note 3

³⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p242

³⁵ *Ibid.*, p243

perception »³⁶, en termes cartésiens, de ce qu'il y a de plus évident dans le savoir. Cela est la version médicale du principe *clare et evidenter*. Ainsi la méthode symptomatique devient la solution pour l'inaccessible et l'invisible, elle définit la maladie par les cortèges positifs³⁷.

À tel point, le positiviste s'accompagne et s'accompli avec la classification botaniste. Comme Sydenham³⁸ le dit, « réduire toutes les maladies à des espèces précises avec le même soin et la même exactitude que les botanistes ont fait »³⁹, les médecins comme Gaubius⁴⁰ proposent ainsi d'organiser les maladies humaines dans l'ordre systématique comme des écrivains de l'histoire naturelle. Néanmoins, cette organisation systématique doit se justifier par une autorité à haut niveau. Le projet d'un « jardin des espèces »⁴¹ n'est possible qu'à la condition d'une sagesse prévoyante (« un Dieu des maladies ») qui en organise les formes et répartit les variétés, en termes foucaaldiens, il faut « un jardinier soigneux du mal »⁴² qui crée « une végétation raisonnable », même pour les hommes, ces maladies ne sont que des désordres. La seule raison pour laquelle les maladies peuvent avoir une « raison à l'œuvre » est qu'ils sont eux-mêmes l'Œuvre d'une Raison toute-puissante. La maladie humaine, comme la plante, doit être l'incarnation de la rationalité même de la nature.

Dans ce processus de naturalisation, on oublie ou ignore que c'est en dégageant de tout ce qui pouvait l'enclorre dans le monde moral du classicisme et en supposant l'objectivité médicale peut et doit définir l'essence et la vérité secrète de la folie, qu'il est possible pour la psychopathologie moderne à définir la vérité végétative de la folie. De plus, la possibilité par laquelle on peut confisquer la folie à la pathologie, se trouve dans la rejection, au nom de la science, des parentés avec les visages de la folie que la pratique de l'internement suggère, dans l'abandon subreptice de ce qu'il hérite des contenus moraux de la folie classique. Le déterminisme des « régularités naturelles » abolit toutes les formes de la liberté subjective par un « enchaînement des causes » logiques, par un « mouvement discursif des formes », par une réduction « au monde morne des bêtes et des choses et à leur liberté entravée »⁴³.

³⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p244

³⁷ Cela rappelle sans doute la méthode philosophique : la phénoménologie.

³⁸ Thomas Sydenham (1624-1689, surnom l'Hippocrate Anglais), *Dissertation sur la petite vérole, (Dissertatio pistolaris*, 1682), 1784

³⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p245, note 1

⁴⁰ Hieronymus David Gaubius (1705-1780, un médecin et chimiste allemand), *Institutiones pathologiae medicinalis*, 1758 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p245, note 2

⁴¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p245

⁴² *Ibid.*, p245

⁴³ *Ibid.*, p208

De plus, malgré tout cela, le pire oubli est celui de ce qui est antérieur au Cogito, antérieur à la connaissance humaine : le malin génie, la possibilité permanente de la déraison. La totalité des pouvoirs entre l'homme et tout ce qui est extérieur à lui sont non seulement de la nature observable, mais aussi tout ce qui est au-delà d'elle, il y a toujours l'obstacle majeur ou plutôt absolu de tel esprit et de telle raison. « Ce n'est pas parce que la vérité qui prend dans le Cogito son illumination finit par masquer entièrement l'ombre du malin génie, qu'on doit oublier son pouvoir perpétuellement menaçant »⁴⁴. En ignorant la possibilité d'un au-delà, le classicisme n'a jamais pris la folie avec son essence de la déraison ; de même, la psychologie de la folie ne peut pas non plus prétendre dire sa vérité. « Délivrer les fous » de toutes leurs compromissions, les libérer des maladies, ne peut pas se faire par le dépouillement de vieux préjugés moraux à l'âge classique, ni par une action scientifique plus proche de la vérité visible. Ceux-ci ne sont qu'une manière de « fermer les yeux et s'abandonner dans le sommeil anthropologique ».

Dans un tel « sommeil anthropologique », la déraison qui provoque son sens le plus aigu à l'homme est ignorée et méprisés. Mais c'est la plus grande arrogance et ignorance de l'homme qui lui font perdre ses visages des mouvements originels, ses hauts modèles inépuisables, qui le font rentrer dans la culpabilité et la honte sans fin. Mais ce n'est pas la honte ou la culpabilité qui est vivante dans la folie, c'est la folie qui vit dans une innocence qui est hors du sentiment ou de la contradiction. L'existence de la folie est bien plus que la pathologie du monde humain, elle a sa raison dans un plus grand monde, le monde où les questions que l'homme se pose à propos de lui-même n'ont aucun sens.

De ce point de vue, le mélange synthétique de la médecine et de la jurisprudence ou la naturalisation analytique des positivistes n'est qu'un jeu où l'homme joue avec lui-même, « ce que nous avons décrit comme un événement d'un côté, nous le retrouverons de l'autre côté comme forme de développement conceptuel. »⁴⁵ La science positiviste est plutôt une théorisation des pratiques de l'internement qu'une vraie découverte de la folie. L'internement et la science s'appuient l'une et l'autre comme complice, comme fondement « aux formes dramatiques du partage » et « au mouvement calme de la constitution »⁴⁶. Ils s'expliquent et se justifient dans un cycle de la connaissance avec une cohérence et une unité qui élimine et ignore les césures. Les mêmes formes d'expérience ne sont qu'une identification *de part* et *d'autre*, une ressemblance de part *et* d'autre. Mais la folie est à la fois « la raison de la

⁴⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p210

⁴⁵ *Ibid.*, p226

⁴⁶ *Ibid.*, p227

césure » et « la raison de l'unité »⁴⁷. Ceux qui se prêtent pour la classification et la verbalisation ne sont que les valeurs investies dans la raison. Ces valeurs risquent d'engendrer leur propre aporie : plus la folie est mesurée de tout ce qui la justifie, moins la raison est capable de la reconnaître, de la désarmer et de la rendre impuissante⁴⁸.

II. Nivellement de l'âme et du corps

Quant à la classification dans le domaine médical, cette opposition entre la conscience perceptive du fou et la connaissance discursive de la folie produit encore plus de problèmes dans les multiples critères.

La classification de Paracelse⁴⁹ au début du XVI^e siècle avait une indéniable cohérence : *Lunatici* provient de la lune, *Insani* de l'hérédité, *Vesani* de l'abus de boissons et du mauvais usage des aliments, *Melancholici* de la nature interne. Mais cette classification est refusée par la pensée classique lorsqu'elle n'est pas établie par la totalité de la forme des maladies elles-mêmes, mais par une totalité des causes externes. La classification à la fin du XVI^e siècle de Platter⁵⁰ respecte soigneusement les formes de maladies par une gradation logique des malades atteints : soit d'une simple diminution, soit d'une abolition totale, soit d'une perversion, soit d'une exagération. Néanmoins, dans ce classement logique, les maladies particulières se définissent tantôt par leurs causes (interne ou externe), tantôt par leur contexte pathologique (santé, maladie, convulsion, rigidité), tantôt par des symptômes annexes (fièvre, absence de fièvre). Ce problème de critères multiples demeure du XVII^e siècle au XVIII^e siècle, par exemple chez Jonston⁵¹, chez Sauvages⁵², chez Linné⁵³ et chez Weickhard⁵⁴.

⁴⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p227

⁴⁸ *Ibid.*, p228

⁴⁹ Paracelse (1493-1541, un alchimiste, astrologue et médecin suisse), *Sämtliche Werke* ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p248

⁵⁰ Félix Platter (1536-1614, un anatomiste et un botaniste suisse), *Praxeos Tractatus*, 1609 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p249

⁵¹ Jan Jonston (1603-1675, un médecin auteur d'une encyclopédie zoologique parfois dite « Histoire des animaux »), *Idée universelle de la médecine*, 1644 ; il distingue les troubles : du sens externe (céphalalgie), du sens commun (veille, coma), de l'imagination (vertige), de la raison (oubli, délire, phrénésie, manie, rage), du sens interne (léthargie), du mouvement animal (lassitude, inquiétude, tremblement, paralysie, spasme), des excréments (catarrhes), symptômes se mêlent (incubes, catalepsie, épilepsie, apoplexie). Cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p249

⁵² Sauvages distingue les hallucinations qui troublent l'imagination (vertige, berlué, bévue, tintouin, hypochondrie, somnambulisme), les bizarreries qui troublent l'appétit (appétit dépravé, faim canine, soif excessive, antipathie, maladie du pays, terreur panique, satyriasis, fureur utérine, tarentisme, hydrophobie), les délires qui troublent le jugement (transport au cerveau, démence, mélancolie, démonomanie, manie), et les folies anormales (amnésie et insomnie). Cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p250

⁵³ Carl von Linné (1707-1778, un naturaliste suédois qui a fondé les bases du système moderne de la nomenclature binominale), *Genera morborum*, 1763 ; il distingue les idéales (délire, transport, démence, manie, démonomanie, mélancolie), les imaginatives (tintouin, vision, vertige, terreur, panique, hypochondrie, somnambulisme), les pathétiques (goût dépravé, boulimie, polydipsie, satyriase, érotomanie, nostalgie,

Chacune de ces répartitions ne peut être qu'abandonner, ne fonctionne qu'à vide, n'a jamais réussi à devenir une classification réelle, parce qu'elles ne sont classées qu'à titre des images selon les valeurs végétatives.

Mais pourquoi n'ont-ils pas trouvé un critère cohérent, durable ou universel ? Qu'est-ce qu'ils rencontrent dans ce travail laborieux et vain de classification ? Si la raison humaine est capable de se multiplier logiquement à l'infini, pourquoi ne correspond-elle jamais aux multiples phénomènes de la folie ?⁵⁵

A. Les résistances à la classification

Le grand projet positiviste pour classer la folie d'après ses propres signes visibles rencontre sans exception un moment déviant où un principe hétérogène altère l'ordre d'organisation, où entre la folie et ses figures perceptibles introduite un ensemble de « dénonciations morales »⁵⁶ ou un système de causalité. Le fou est comme ce qui est identifiable à première vue, mais à regarder plus près il est un vide où tout est possible sauf son identité. De là, le fait que la classification qui envisage les pouvoirs de l'esprit humain—le cogito au sens le plus large—dans les désordres qui lui sont propres, ne peut guère éviter de se détourner et de recourir aux « autres » lorsque son objet—la folie n'a aucun contenu propre.

Premièrement, l'un de ces « autres » est la déformation de la vie morale. Thomas Arnold⁵⁷, un physicien anglais qui traite la maladie mentale au début du XVIII^e siècle, divise la folie d'après deux facultés majeures de l'esprit que Locke introduit : la folie qui porte sur les « idées » et la folie qui porte sur les « notions ». La première se définit selon les « qualités des éléments représentatifs » et le « contenu de vérité », les vésanies phrénétiques, les incohérentes, les maniaques, les sensitives (hallucinatoires) sont inclus dans cette catégorie. La deuxième se définit sur le « travail réflexif » et l'« architecture de leur vérité », il distingue

tarentisme, rage, hydrophobie, cacositie, antipathie, anxiété). Cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p250

⁵⁴ Melchior Adam Weikard (1742-1803, un médecin et philosophe allemand dans le siècle des Lumières), *Der philosophische Arzt*, 1790 ; il distingue les maladies de l'esprit (faiblesse de l'imagination, vivacité de l'imagination, défaut d'attention, réflexion obstinée et persistante, absence de mémoire, défauts de jugement, sottise, lenteur d'esprit, délire) et les maladies du sentiment (excitation : orgueil, colère, fanatisme, érotomanie ; dépression : tristesse, envie, désespoir, suicide, maladie de cour). Cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p250

⁵⁵ Les problèmes que Foucault pose c'est : « quelles résistances se sont opposées ... ? », « qui fût de nature à l'empêcher de se répartir dans la cohérence d'un plan nosographique ? », « quelle structure particulière la rendait irréductible ? » cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p252

⁵⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p252

⁵⁷ Thomas Arnold (1742-1816), *Observations on the nature, kind, causes, and prevention of insanity, lunacy and madness*, 1702 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p253, note 1

neuf aspects différents de la folie dans cette catégorie : Illusion, Fantasme, Bizarrerie, Impulsion, Machination, Exaltation, Hypochondrie, Folie appétitive, Folie pathétique. Dans cette dernière, Folie pathétique, il y a 16 variétés : amoureuse, jalouse, avare, misanthrope, arrogante, irascible, soupçonneuse, timide, honteuse, triste, désespérée, superstitieuse, nostalgique, aversive, enthousiaste. C'est ce que Foucault appelle une « galerie de portraits moraux »⁵⁸. Aucun homme concret n'arrive à se réduire aux « idées » ou aux « notions » sans contenu moral. Dans tous ces aspects de la folie, aucun ne se produit complètement et isolément de la folie elle-même, par elle-même et pour elle-même, autrement dit, la subjectivité pure (la folie sans contenu social) n'existe pas.

De même chez Weickhard, chez Louis Vitet⁵⁹, chez Pinel⁶⁰, à côté des phénomènes de la folie, il y a toujours une place pour les « caractérisations morales »⁶¹, comme par exemple les péchés, les vices ou les affections malades. Le positiviste cherchant l'objectivité des formes morbides de la folie, n'a trouvé qu'un mélange des subjectivités déformées et des objectivités corrompues. La notion même de maladie est mise en cause, la signification uniquement pathologique n'existe qu'au sens de la critique des valeurs. Une preuve se trouve dans une curieuse correspondance entre les classifications de Vitet et de Weickhard et les listes des registres de l'internement, en considérant qu'« aucun des nosographes du XVIII^e siècle n'ait jamais eu contact avec le monde des hôpitaux généraux et des maisons de force »⁶². Le plus curieux est que l'internement et la nosographie se développent séparément, mais ils atteignent le même résultat sur la folie inacceptable par la société et sur la maladie insupportable par l'homme. Ce n'est sans doute pas un problème de complice, mais un accord de l'exclusion morale. La soi-disant spéculation scientifique, dès qu'elle traite dans le domaine de l'homme⁶³, n'est plus capable de tenir son attitude objective, parce que la critique humaine avec la valeur sociale est inévitable. Ceci entache le concept scientifique de maladie, ou plutôt il n'y a pas de concept purement objectif de maladie.

Deuxièmement, un autre aspect de ces « autres » dans le concept de maladie mentale est celui de la mécanique. Le projet du botaniste Sauvages n'est que d'établir une symptomatologie

⁵⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p253

⁵⁹ Louis Vitet (1736-1809, un médecin et homme politique français), *Matière médicale réformée ou pharmacopée médico-chirurgicale* ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p254, note 1

⁶⁰ Philippe Pinel (1745-1826, médecin renommé comme aliéniste précurseur de la psychiatrie et accessoirement zoologiste), *Dictionnaire des sciences médicales*, 1819 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p254, note 1

⁶¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p254

⁶² *Ibid.*, p254

⁶³ Il est possible que non seulement sur le domaine de l'homme, mais aussi sur d'autre domaine de la science, mais ceci n'est pas le problème à traiter pour l'instant.

solide des maladies mentales. Mais ce caractère solide de la classification ne s'implante que sur des significations causales. Par exemple, l'hallucination est une erreur de l'âme occasionnée où le vice des organes ne se situe pas aux cerveaux, mais dans « ce qui fait que l'imagination est séduite »⁶⁴, dans une causalité morale. Alors que cette cause elle-même risque d'être vide, seule son assignation est capable de distinguer l'hallucination avec d'autres maladies, par exemple, la différence entre l'hallucination et le délire est leurs origines, l'une dans les divers organes du système nerveux, l'autre dans le cerveau. Ainsi, quant aux formes concrètes de la folie, la fidélité au principe de la classification sur la symptomatique, la causalité morale, n'a recours qu'à la cause physique.

Ainsi l'organisation des maladies de l'esprit se situe soit dans le jugement moral comme la passion ou la faute dont l'homme peut être libre dans ses comportements, soit dans l'analyse des causes physiques comme la mécanique rigoureusement déterminée des esprits animaux ou du genre nerveux. Ce qui unit et mesure la morale et la mécanique, la liberté et le corps, la passion et la pathologie, c'est l'imagination⁶⁵, dans laquelle toutes les erreurs, les chimères et les présomptions sont un ressort du mécanisme où les éléments hétérogènes, de l'âme au corps, peuvent être liés par l'imagination, par la ressemblance et par la proximité aux yeux de l'homme. C'est effectivement l'analyse de l'imagination qui opère la synthèse de l'hétérogénéité entre la folie et le fou, qui y insère l'expérience mystérieuse de la déraison. « L'imagination [...] c'est ce que médecins et philosophes s'accordent à appeler, à l'époque classique, délire »⁶⁶, d'où toutes les déraisons, les folies et les fous sont réunis dans une seule et même expérience de la transcendance du délire.

Or, cette synthèse dont les nosologies décrivent si facilement le mal de la folie comme la maladie du corps rencontre inévitablement une vieille question : où et de quelle manière l'âme se trouve-t-elle concernée ?

Dans la tradition grecque archaïque, l'état de la folie est la voie essentielle pour communiquer avec l'âme immortelle et avec la puissance divine. Dans la tradition des théologiens et des casuistes, cette voie de la folie n'est pas sûre, mais elle n'est pas non plus impossible ; la pénitence donne certains signes extérieurs, donc tout le monde même le fou peut être entendu

⁶⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p255, note 3

⁶⁵ La représentation dans *Les mots et les choses*, grâce à laquelle, la classification devient possible.

⁶⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p256

en confession et recevoir l'absolution, puisque l'Esprit n'éclaire pas l'âme par des voies sensibles ou matérielles dont la folie est supposée manquée⁶⁷.

Dans la tradition de juristes et de juges, lorsqu'on suppose que l'âme de la folie n'est pas complète, on supprime sa responsabilité d'une certaine manière; mais ce ne veut pas dire que l'âme de la folie est malade ou folle, au contraire, on n'annule pas sa personnalité civile, « l'internement ne changeait en rien la capacité légale du sujet »⁶⁸. En ce sens, l'irresponsabilité et l'internement ne sont pas en contradiction, parce que l'irresponsabilité de la folie n'est qu'une assignation vide, c'est l'internement qui s'effectue réellement sur la folie. Et ce n'est pas du tout une protection de la liberté secrète du fou lorsqu'il est impuissant, mais au contraire, c'est une négation de sa liberté, de la liberté du corps. Cependant, cette négation physique ne peut pas se justifier par la maladie de l'âme, puisque cette dernière n'exige pas nécessairement une contrainte du corps. De ce fait, on justifie l'internement par une vieille causalité entre l'âme et le corps : la puissance irrésistible du corps atteint l'âme, jusqu'à la supprimer entièrement. Il n'est pas étonnant que cette causalité puisse trouver sa source dans l'idée platonicienne où l'âme est une prisonnière libre, ou même celle du puritanisme où l'âme est plus forte quand le corps est plus faible. De toute façon, l'âme peut être affectée par le corps. Ainsi la pénalité du corps peut être efficace pour corriger le vice de l'âme. Cette « matérialité de l'âme »⁶⁹ se prouve dans les registres d'Arsenal, lorsque l'âme est « attentive aux images que ses traces de son cerveau forment en elle »⁷⁰, une fois la matière et le corps réorganisés, la raison est aussi restaurée. Ainsi que l'âme a dans la matière sa vertu et sa perfection.

Quant à la tradition de doctes et docteurs, la folie se loge seulement dans les phénomènes du corps par lequel la pureté de l'âme est abolie. Épiménide, qui purifia Athènes de la dangereuse souillure en tant que chaman crétois⁷¹, devient chez Voltaire une folie dont l'âme est mal logée dans un corps où « les fenêtres de la maison sont bouchées [...] l'air lui manque, elle étouffe »⁷². Cependant, cette métaphore voltairienne cache deux glissements. D'une part, le trouble de la folie réduit à un trouble des sens. Sous l'influence de Locke, la plupart des discussions médicales sur l'origine de la folie réside dans un trouble de la sensibilité. Par

⁶⁷ Jacques de Sainte-Beuve (1613-1677, un théologien français), *Résolution de quelques cas de conscience*, 1689 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p268, note 2

⁶⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p269, note 1

⁶⁹ *Ibid.*, p272

⁷⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p269, note 2. Cela est sans doute d'origine aristotélien.

⁷¹ Son histoire comme une personne réelle voir Dodds, *op.cit.*, p146

⁷² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p270, note 2

l'accusation des sens, le sensualisme primaire réduit le pouvoir de l'âme. Mais comme Sauvages le dit, « ce n'est pas parce que la fenêtre est en mauvais état, mais parce que l'habitant est malade »⁷³. D'autre part, le modèle supposé (une causalité de l'âme au corps) de la folie devient sa cause matérielle (cerveau). Pour Voltaire ou les philosophes classiques, l'homme pense par le cerveau comme il marche par les pieds ou regarde par les yeux, la fonction de l'âme est réduite à une connexion des rapports qui sont analogues à ceux que le corps a lui-même établis. Lorsque l'âme ne fait d'autre chose que de nouer ces rapports, la maladie de l'âme devient ainsi simplement une atteinte des lésions du corps et surtout des lésions de cet organe privilégié comme le cerveau, l'organe de tous les organes. De là, la maladie de l'âme n'est pas une atteinte de n'importe quel sens, mais du sens du cerveau. Ce n'est plus un sensualisme primaire, parce qu'il n'accuse pas la sensibilité générale, la vue ou l'ouïe, etc. ; il est sensualisme secondaire, parce qu'il accuse la sensibilité du cerveau, un sens propre et unique de l'âme.

Ces deux glissements, de la folie au sens, du modèle à la cause, transforment le problème médical d'une hallucination des sens ou d'un délire de l'esprit à un problème philosophique qui pose une question : « la folie prouve-t-elle ou non, la matérialité de l'âme ? »⁷⁴. À première vue, le problème philosophique refuse une directe réponse sensualiste – cela est aussi une réponse médicale -- où le sens organique est l'origine de la folie, mais ce refus n'empêche pas qu'il applique le sensualisme secondaire, superposé et vide, en termes foucauldien, il le refuse « pour la mieux imposer comme solution »⁷⁵ d'une autre manière, de la manière d'un sens inventé du cerveau, d'une matérialité de l'âme. De ce fait, la question du problème médical dans lequel les organes des sens jouent un rôle non négligeable dans l'origine de la folie est effectivement abandonnée. En revanche, le problème du sens-cerveau ou de la périphérie-centre qui est au niveau de la réflexion transcendantale des médecins se transforme en une analyse critique ou plus précisément une superposition significative sur le problème de la folie, il sépare et oppose l'âme et le corps, anéantit le pouvoir de l'âme dans les mécaniques du corps. Or, la contradiction et la liaison entre l'âme et le corps n'est sans doute qu'une invention intentionnelle et théorique. Elle surplombe l'expérience actuelle de la folie ou de l'homme. Elle transforme la complexité du problème où les expériences médicales et juridiques sont mélangées et confondues en une subtilité vide de dialectique et de polémique des concepts (entre l'âme et le corps). La dichotomisation entre « l'atteinte organique d'un principe matériel » et « le trouble spirituel d'une âme immatérielle » n'est qu'une

⁷³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p271

⁷⁴ *Ibid.*, p272

⁷⁵ *Ibid.*, p272

interrogation artificielle, « un problème importé [...] décalé à partir d'une intention philosophique »⁷⁶.

En ce qui concerne la tradition médicale à l'époque même de Voltaire, la simplicité du médecin donne une tout autre vision, une vision que Foucault appelle « la belle unité sensible de l'âme et du corps »⁷⁷. Cette belle unité laisse la métaphysique spéculer aux causes et aux mécaniques entre l'esprit et le corps, elle ne s'intéresse qu'à la fidélité des phénomènes : « un tel état du corps produit nécessairement tels mouvements de l'âme qui modifient le corps à leur tour »⁷⁸. L'union de l'esprit et du corps n'est pas une supposition spéculative, mais un phénomène si fort qu'il est difficile à imaginer un désaccord entre eux. Du XVII^e au XVIII^e siècle, comme chez Tissot, chez Willis⁷⁹, chez Sauvages⁸⁰, chez Boerhaave⁸¹, chez Diemerbroek⁸², les maladies de l'esprit ne sont pas celles qui s'opposent au domaine des pathologies organiques comme des troubles psychologiques ou des faits spirituels, mais quelque chose dans lequel le corps et l'âme sont mis en question ensemble.

Partant de ces traditions de l'âme et du corps, à l'âge classique, la synthèse du fou, de la folie et de la déraison arase tous ces reliefs de la morale et de la mécanique, les réduit en une unité des expériences nivelées par trois circulations de l'extérieur à l'intérieur, du visible à l'invisible, de l'image au langage, autrement dit, le cycle de la causalité, de la passion et de l'imagination.

B. Le cycle de la causalité, de la passion et de l'image

Le premier cycle se fait dans une double évolution de la conception de la folie, l'une des « causes prochaines » (immédiates, familières), l'autre des « causes lointaines »⁸³. Ces deux conceptions établissent entre l'âme, le corps et le monde extérieur une liaison linéaire et multipliée.

D'abord, en effaçant l'ancien cycle de « transposition des qualités »⁸⁴, les médecins à l'âge classique instituent des causalités immédiates qui font rapprocher le corps et l'âme. Par

⁷⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p273

⁷⁷ Tissot, *op.cit.* ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p273

⁷⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p274

⁷⁹ Thomas Willis (1621-1675, un médecin anglais qui a joué un rôle important dans l'histoire de l'anatomie. Pour lui, la manie est une maladie de la tête, l'hystérie est une maladie convulsive.

⁸⁰ Pour lui, la bévue, le vertige, le tintouin ne sont que des vésanies.

⁸¹ Herman Boerhaave (1668-1738), un botaniste, humaniste et médecin hollandais. Pour lui, la manie n'est que l'une des paranoïas.

⁸² Isbrand van Diemerbroeck (1609-1674), un médecin anatomiste et professeur néerlandais. Pour lui, la mélancolie est une névrose obsessionnelle.

⁸³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p275

⁸⁴ *Ibid.*, p288

exemple, pour Willis, l'un des pionniers de la recherche neuro-anatomique et le précurseur de la neuropathologie au XVII^e siècle, la manie est une double altération des esprits animaux. D'un côté, c'est l'altération mécanique qui porte à la fois sur la force du mouvement et sur sa trajectoire, les esprits se meuvent avec violence et pénètre dans des voies « qui n'ont jamais été frayées et ne devraient l'être »⁸⁵, comme ce qu'on appelle antérieurement « inhabituel » ou ultérieurement « anormal ». Lorsque l'esprit parcourt aux chemins nouveaux, nombreux phénomènes y sont suscités : des idées bizarres, des mouvements soudains et inhabituels, une vigueur exceptionnelle des forces naturelles de l'homme, comme ce dont les Grecs croyaient des forces divines ou surnaturelles. De l'autre côté, cette altération est aussi chimique. Les esprits, en prenant une nature acide, se rendent « plus corrosifs et plus pénétrants, plus légers aussi et moins chargés de matière »⁸⁶, comme la flamme, vif et impalpable. Lorsque la conduite du maniaque « de vif, d'irrégulier et d'ardent » ressemble à la flamme, on lui donne tout simplement le caractère de flamme, de chimie.

De là, tout ce qu'il y a de plus visible dans les manifestations de la maladie est réorganisé selon une présomption de l'ordre comme cause immédiate. Les qualités à la fois observables et hétérogènes se transforment, en images représentatives et homogènes au même niveau, par les glissements de l'extérieur à l'intérieur, du domaine de la perception positiviste à celui de l'explication analytique et de l'effet visible au mouvement invisible des causes. Ainsi les désordres des gestes et des paroles de la folie se solidifient désormais dans l'entrecroisement inextricable d'imperceptibles sillons imaginaires. Ils ne sont plus les désordres entre différents niveaux comme des dieux à l'homme, du macrocosme au microcosme, du jugement moral à la subjectivité pure, mais les désordres seulement de l'homme et dans l'homme. Toutes les forces de l'âme, mythiques ou fantastiques, éthiques ou sociales, ne dépendent que de la force des esprits animaux qui leur servent comme instruments dans l'exercice de ses fonctions. Cette force est la plus fine portion de la matière et la plus rapprochée de la substance spirituelle.

Les phénomènes sont indifféremment classés en deux parties : les causes prochaines et leurs effets. Entre « l'effet de qualité perçue » et « la cause d'image imaginaire », s'établit une sorte de « communication qualitative immédiate », et se forme « un système de présence simultanée »⁸⁷. Or, la circularité de l'une à l'autre n'est en effet qu'un pouvoir de métaphore, de la ressemblance : on induit l'image à partir des familiarités de la perception, et puis on

⁸⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p275

⁸⁶ *Ibid.*, p276

⁸⁷ *Ibid.*, p277

déduit la singularité symptomatique du malade en propriété physique, enfin, on attribue ce premier à ce dernier. Les symptômes sont représentés donc par les éléments représentatifs, et ils se meuvent ainsi selon les règles des représentations comme langage, comme matière physique. Ce geste de l'attribution est important, on le justifie par l'explication de cause, de « vérité » profonde qui joue comme un prétexte du geste de la représentation, de généraliser, d'universaliser. Mais le système des causes prochaines n'est qu'une constitution de doublure qui valorise et organise la reconnaissance empirique des symptômes dans une causalité des qualités.

Ce jeu du XVII^e siècle s'ouvre et se distend au XVIII^e siècle. La règle des signifiés ne joue plus aucun rôle dans la règle des signifiants. La déduction n'a plus besoin d'une communication de qualité ou de la causalité imaginaire, la cause prochaine devient directement « un fait d'antécédence »⁸⁸. Comme le père de la médecine anglaise Sydenham le dit, « on a tout un réseau matériel qui peut servir de support perceptif à la désignation des causes prochaines »⁸⁹.

Ce qui est curieux dans cette mécanique de la fibre, c'est que l'altération en tant que cause immédiate de la folie n'est pas perceptible, mais elle peut s'effectuer dans le tissu de la perception. Il s'agit paradoxalement d'une modification purement physique mais invisible, c'est-à-dire, une modification de la mécanique de fibre. Cette modification microcosmique garde sa qualité invisible qu'elle ne fonctionne que d'une manière infiniment petite et au-dessous de toute perception possible. Un anatomiste italien, Morgagni, célébré comme le père de la pathologie anatomique moderne, en excitant le nerf d'une grenouille dans une expérimentation, indique qu'on ne peut pas constater sur la fibre ou en la fibre « aucune tension ou aucun relâchement mesurable »⁹⁰. En revanche, les médecins et les praticiens voient sur un maniaque une tout autre vision : « les muscles contractés, le visage en rictus, les gestes saccadés et violents, répondant avec la plus extrême vivacité à la moindre excitation »⁹¹.

La théorie de l'altération dans la communication de qualité est donc obligatoirement transmise aux autres phénomènes observables. On ne décrit plus le cercle de l'effet à la cause,

⁸⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p277 ; ce changement est comme celui de Descartes à Kant, de l'épistème classique à l'épistème moderne, nous en parlerons dans la deuxième partie.

⁸⁹ Sydenham (1624-1689), surnom l'Hippocrate Anglais ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p277, note 2

⁹⁰ Jean-Baptiste Morgagni (1682-1771) ; Cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p278

⁹¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p278

mais seulement un élément percevable qui peut déterminer la maladie de façon plus immédiate. Par exemple, Pomme a observé par lui-même ces fameux états de tension, de dessèchement et de racornissement⁹². Les causes immédiates de la communication des qualités entre la folie et le cerveau cèdent ainsi à la seule altération visible de l'organe, peu importe qu'il soit lié ou non à la folie. Le principe est donc si l'on ne voit que les signifiants, ils doivent être le seul moyen pour connaître les signifiés, leur règle doit être ainsi la règle des signifiés. C'est exactement comme le principe kantien. « La proximité entre la cause et l'effet n'est plus requise dans l'unité de sens, dans l'analogie qualitative, mais dans le voisinage anatomique le plus rigoureuse possible »⁹³.

Relativement à l'évolution de qualité à voisinage de ces causes prochaines, une série de causes lointaines évolue en sens inverse du XVII^e siècle au XVIII^e siècle. Les événements du monde intérieur, par exemple, « les passions de l'âme, les contentions d'esprit, les études forcées, les méditations profondes, la colère, la tristesse, la crainte, les chagrins longs et cuisants, l'amour méprisé »⁹⁴, les événements du monde extérieur, par exemple l'air, le climat, la vie sociale, la culture ou la luxe, « tout ce qui met à vif l'imagination »⁹⁵, sont considérés comme la cause lointaine. À première vue, ces causes lointaines ne cessent d'agrandir par les auteurs du XVIII^e siècle ou par les praticiens à l'asile ; mais à bien comparer les développements de la même cause à chaque époque, il y a pourtant une modification profonde. Par exemple, le thème du lunatisme est constant au XVI^e siècle, il est encore fréquent au XVII^e siècle, il devient plutôt rare au XVIII^e siècle et il reparaît en un tout autre modèle à la fin du XVIII^e siècle⁹⁶. Sa forme traditionnelle d'une influence immédiate à la folie par la coïncidence dans le temps et dans l'espace se transforme en influence sur une série de médiation comme le système nerveux. Le pouvoir cosmique n'introduit plus la folie directement, mais à travers nécessairement « la sensibilité particulière de l'organisme

⁹² Pierre Pomme (1728-1814, un médecin de Montpellier), *Traité des affections vaporeuses des deux sexes, ou maladies nerveuses, vulgairement appelées maux de nerfs*, 1767 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p278. En plus, Johann Friedrich Meckel (1724-1774) pèse le cube du cerveau de santé et de phtisie, il conclue que le cerveau est plus léger dans des maladies, la siccité des canaux médullaires peut troubler les mouvements du cerveau et par conséquent l'usage de la raison. Cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p281

⁹³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p279

⁹⁴ La description de Manie dans *Encyclopédie* ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p284, note 2

⁹⁵ Joseph Daquin (1732-1815, un médecin savoyard pionnier dans le domaine de la psychiatrie. Il est le créateur de la médecine aliéniste.), *Philosophie de la folie*, Paris, 1792 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p284, note 6

⁹⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p286-287

humain »⁹⁷. Cette sensibilité particulière substitue au fonctionnement entre l'âme et le corps une nouvelle homogénéité entre le corps et le monde extérieur.

Par ces doubles évolutions des causes, le corps devient à la fois un ensemble de localisations des phénomènes immédiates de la folie et une unité mystérieuse de la sensibilité du monde extérieur, il devient ainsi une médiation de l' « âme malade » et du « monde d'excès ». Ce corps est le corps des cerveaux, des signes secondaires, des signifiants observables.

*

Par voie de conséquence, le deuxième cycle se fait dans la conception de la passion qui unit l'âme et le corps en une même sensibilité pour réagir au monde extérieur. Ce concept de la passion se caractérise comme un point de rencontre et un lieu de communication entre le corps et l'âme. Sous son cadre, naît le concept du désir où la folie se définit comme un aveuglement « de ce que nous ne savons ni refréner nos passions ni les modérer », ainsi la morale et la responsabilité peuvent s'y présenter comme « désirs amoureux », « antipathies », « goûts dépravés »⁹⁸, etc. Pour la médecine des humeurs comme chez Bayle et Grangeon⁹⁹, les passions causent des mouvements dans les humeurs et augmentent leur quantité, par exemple, la colère augmente la bile, la tristesse intensifie la mélancolie et la joie renforce le sang. Pour la médecine des esprits, le déterminisme des humeurs est encore trop vague. Cette première suppose donc que les mouvements de l'esprit sont mécaniquement rigoureux parce qu'ils suivent le mouvement propre des esprits qui n'est guère transparent ou pénétrable à celui du corps. C'est pour cette raison que la folie est souvent provoquée ni par notre volonté ni par le mouvement du corps, mais par celui des esprits.

Ces esprits qui ont leur propre mécanisme s'explique chez Malebranche¹⁰⁰ comme esprits animaux. Ils se logent régulièrement sur tout le corps quand il n'y a pas de présence de l'objet de la passion, par exemple, la proie pour un lion ; mais quand cet objet de la passion apparaît, l'économie équilibre des esprits se trouble et se dispose à la position de la passion, c'est-à-dire comme en position de chasse, les esprits circulent, se dispersent et se concentrent pour l'action de chasse, cela forme nécessairement la figure de l'objet dans le cerveau et son image dans l'âme. Bien que cette mécanique de la passion commence par la réorganisation des esprits, mais cette organisation modifie l'état du corps qui ne fonctionne plus selon le

⁹⁷ *Ibid.*, p287

⁹⁸ Sauvages, *Nosologie méthodique* ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p289, note 1

⁹⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p290, note 1

¹⁰⁰ Malebranche (1638-1715), *Recherche de la vérité*, 1674-1675 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p290, note 2

mécanisme des esprits. Pour cette raison, quand l'espace corporel est changé, l'esprit à son tour ne pourra plus en détourner son mouvement, il ne lui reste qu'à subir le mouvement corporel de la passion. De ce fait, cette communication immédiate et expressive entre le corps et l'âme n'est pas réversible, il n'y a pas de désaccord ni de résistance.

Or, ces éléments que le mécanisme de la passion fait agir ne sont que les significations communes entre l'esprit et le corps. La raison pour laquelle on suppose une telle irréversibilité entre eux provient sans doute de l'identité facile des concepts, lorsqu'ils sont déjà supposés comme l'expression l'un pour l'autre, ils se correspondent par définition, il n'y a donc pas besoin de les faire communiquer, ni de l'affrontement ou des réactions réciproques. La disposition d'une telle passion passive n'est donc pas dans un espace où l'âme et le corps se confrontent, « elle est, un peu en deçà d'eux, là où leur opposition n'est pas encore donnée, dans cette région où se fondent à la fois leur unité et leur distinction »¹⁰¹, autrement dit, elle est dans la surface imaginaire de leur unité. Elle n'est plus l'une des causes de la folie, elle est la condition de sa possibilité. Elle est comme une sorte d'*a priori* préexistant avant tous les mouvements de l'âme ou du corps, c'est elle qui impose et distribue les valeurs au corps et à l'âme. De ce point de vue, s'il y a des maladies de la folie, ce sont de maladies communes du corps et de l'âme, ni à cause de l'âme ni du corps, elles se sont offertes dans le fait même de la passion.

Bien que le rapport entre la folie et la passion existe déjà dans la tradition gréco-latine où la folie est le « châtement de la passion » et la passion est une « folie provisoire et atténuée »¹⁰², mais ce rapport à l'âge classique n'est point de même ordre antique. La nature de la passion qui fonde les chimères de la folie n'est plus du tout un pouvoir extérieur, mais la liberté abusée de l'homme, elle se définit par la finitude propre de l'homme, par exemple, chez Descartes, la passion est une affaire du cogito¹⁰³. Paradoxalement, cette passion qui n'est plus dans l'unité du corps et de l'âme, qui se définit par la finitude *a priori* de l'homme, compromet, pervertit et tourne les lois de communauté entre le corps et l'âme, la folie qui est rendue possible par la passion menace ce qui a rendu possible la passion, « elle ouvre ce même homme au mouvement infini qui le perd »¹⁰⁴. Ce mouvement infini est celui du cogito libre, autrement dit, celui de la subjectivité pure dans la mesure où les lois réelles du corps et de l'âme sont suspendues et transformées comme celles du cogito propre, dans la mesure où

¹⁰¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p291

¹⁰² *Ibid.*, p292

¹⁰³ Descartes, *Les Passions de l'âme*, 1649

¹⁰⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p292

la passion au fond de l'unité de l'âme et du corps devient l'émotion à la surface de la pensée qui n'emploie le corps que comme un instrument.

Cela s'explique plus précisément chez le médecin Whytt¹⁰⁵ où l'émotion est à la fois le choc dans l'âme et l'ébranlement de la fibre nerveuse, où les histoires, les spectacles horribles, les narrations tristes font des impressions subites et violentes sur les symptômes nerveux, où la réversibilité n'est pas rompue par la mono-conversion supposée du corps à l'âme, mais par l'excès de la mono-conversion de l'âme au corps qui peut provoquer l'immobilité jusqu'à la mort. Il est fort possible que l'état de la folie n'est pas inutile, il sert de repos, de tampon pour diminuer ou couper le mouvement brutal entre le corps et l'âme. Il est donc une capacité et une possibilité raisonnable pour ne pas poursuivre sa propre violence, il est une inquiétude naturelle dans le mouvement infini entre l'âme et le corps. Mais cet état d'inquiétude, de résistance, de désaccord, selon Foucault¹⁰⁶, se situe dans un espace plus proche de celui où Malebranche a placé les âmes qui ont des qualités communes avec le corps que de celui où Descartes a situé les corps qu'il distingue définitivement de l'âme.

Ainsi dans cette supposition d'une mécanique unique, le mécanisme entre la convulsion violente et le choc médiocre s'explique par une sorte d'accumulation et d'amplification qui finissent toujours par explosion. Par exemple, chez Lancisi¹⁰⁷, la « multiplicité des excitations secondaires, additionnées, prolongées, sans cesse répercutées » qui conduit à la folie provient de la vie des villes, de la cour et des salons. Lorsqu'elles n'agissent qu'à leur esprit sans l'activité correspondante du corps, elles ne s'atténuent jamais et ne produisent aucun instant de repos. Chez Sauvages, une certaine impression de crainte peut engorger et presser la fibre médullaire ; plus la crainte continue, plus elle est renforcée par l'imagination de l'âme qui lui accorde plus d'attention. Cette attention non seulement l'isole, mais aussi la rattache aux idées éloignées comme celles de la nourrir ; toutes ces idées nouvelles ajoutent à la force de la crainte, et cette dernière finit donc par se rendre irrésistible jusqu'à une rupture radicale entre l'âme et le corps ; enfin, aucune volonté de l'âme ou aucune activité du corps ne peut la restaurer.

Ainsi la folie se définit chez les médecins du XVII^e au XVIII^e siècle comme une dissociation de l'unité de la passion. Elle est à la fois une nécessité provenue de la passion de cette unité et

¹⁰⁵ Robert Whytt (1714-1766, médecin écossais), *Traité des maladies nerveuses*, 1764 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p293

¹⁰⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p294

¹⁰⁷ Giovanni Maria Lancisi (1654- 1720, un médecin et clinicien italien), *De nativis Romani coeli qualitibus*, in *Opera omnia*, 2 vol, Genève, 1748 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p294, note 1

une « anarchie de ce qui, déclenché par cette même passion, se meut bien au-delà d'elle »¹⁰⁸. Cette dernière suspend et rompt la causalité de la passion jusqu'à ruiner tout ce que l'unité suppose. Par exemple, la manie finit par un état des nerfs et des muscles si violents qu'aucune des images, des idées ou des volontés ne lui correspond, c'est ce qu'on rencontre souvent comme incompréhensible. La mélancolie produit dans le corps un repos ou une inertie où les objets extérieurs ne suscitent plus la même impression comme dans un corps sain.

Or, cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus aucune connexion entre le corps et l'âme ni que chacun des deux ne reprend plus dans la folie sa propre autonomie, au contraire, cette liaison se multiplie, mais en se fissurant arbitrairement. La folie n'est pas un travail de l'âme seule, mais avec le cerveau, les nerfs et leurs fibres, avec le corps abstrait ; elle n'est donc pas le détachement absolu de l'unité du corps et de l'âme, mais le détachement des organes sensualismes qui s'opère sur la perception du réel. Elle se laisse emporter par les fibres les plus mobiles qui sont encore en mouvement, qui dans leur vibration peuvent encore imiter et répéter ce qui s'est passé dans les perceptions. Mais cette capacité vivante est souvent ignorée. Dans cette désintégration ou cette réorganisation du cogito, la totalité de l'âme et du corps ne s'unit plus par des éléments dérisoires mais réels, elle se divise comme des figures métaphysiques et imaginaires.

*

C'est à ce point-là que le troisième cycle de l'imagination se produit. La folie qui commence encore avec la passion est au niveau « du déraisonnable » où un mouvement vif se présente dans l'unité mécanique de l'âme et du corps ; quand ce mouvement passe vite à l'anarchie sans mécanique, la folie entre au niveau « de l'irrationnel »¹⁰⁹ où les violences, les stupeurs et les propagations insensées échappent à la vérité, à ses contraintes de l'homme, la folie passe à la liberté du fantasme. Cependant, pour le classicisme, à ce niveau-là, ce n'est pas ce que l'esprit produit dans l'image qui fait la folie. C'est au moment où l'esprit affirme arbitrairement son fantasme comme la vérité que l'homme devient prisonnier de son propre esprit, qu'il est un fol irrationnel. Cela ressemble à la relation entre l'homme et les images de son songe. La conscience de la vérité ne se constitue pas par la seule présence de l'image, mais dans l'acte qui juge et lie « ce qu'il conçoit dans l'image » et « ce qu'il croit comme vérité ». De même pour la folie, la folie n'existe qu'au moment où l'homme donne valeur de

¹⁰⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p295

¹⁰⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p296

vérité à son fantasme. « Seul l'esprit peut faire que ce qui est donné dans l'image devienne abusive vérité, c'est-à-dire erreur, ou erreur reconnue, c'est-à-dire vérité »¹¹⁰.

À cet égard, la confirmation d'erreur (par la raison) ou de vérité (par la folie) se situe toutes les deux au-delà de l'image. Le problème de la folie se trouve donc dans sa fidélité aux images, car elle ne reconnaît comme vérité totale et absolue que par ses images, peu importe qu'elles soient incohérentes ou irréelles. La folie ne dépasse jamais l'image présentée, elle se confie complètement à son immédiate vivacité, elle n'affirme la valeur de la vérité que dans la mesure où celle-ci est enveloppée par elle-même. En ce sens, le fou est le plus fidèle cartésien, et c'est l'homme de la raison qui trahit son propre image, qui se situe effectivement au-delà de l'image, qui la déborde, la mesure et la juge par des choses extérieures à sa propre image. Autrement dit, dans le cas de l'homme de la raison, l'acte de croyance, l'acte d'affirmation et de négation débordent l'acte de perception, ce sont ces premiers qui travaillent, creusent et distendent l'image tout au long d'un raisonnement et puis l'organisent autour du mécanisme de langage. Comme Daquin le dit, « l'homme n'est pas fou qui s'imagine qu'il est de verre [...] mais il est fou, si, croyant qu'il est de verre »¹¹¹.

De ce point de vue, Descartes qui doute de son existence est dans son image de l'esprit, dans l'action du cogito. La raison pour laquelle il est qualifié comme sujet pensant, ou il n'est pas considéré comme fou par ses images extravagantes, se trouve non pas dans sa simple négation d'être fou, mais dans son affirmation finale qu'il existe, et existe comme les autres. L'image qui peut servir à affirmer ce qui est valorisé comme vérité à l'époque n'est pas l'image du doute extravagant où l'existence de l'homme est mise en question, mais l'image de Dieu à laquelle conduit le doute hyperbolique.

En outre, le raisonnement du fou n'est pas absurde ni illogique. Zacchias découvre le syllogisme chez un fou qui se laisse mourir de faim¹¹², il a une « merveilleuse logique » et le langage ultime de la raison. Ce qui distingue de la folie et de la raison, n'est pas dans l'image, ni dans le raisonnement, mais dans le rapport entre l'image et le raisonnement, dans la cohérence entre la totalité des images et l'universalité du discours. Alors celle-ci dépend non seulement de la perception, de la réalité des choses, mais aussi de l'ordre du discours, de la limite des mots.

¹¹⁰ *Ibid.*, p297

¹¹¹ Joseph Daquin (1732-1815), un médecin pionnier dans le domaine de la psychiatrie, le créateur de la médecine aliéniste ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p298, note 2

¹¹² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p298, note 3

À tel point, la folie à l'âge classique ne désigne pas tellement une modification déterminée dans l'esprit ou dans le corps, mais sous les altérations du corps, sous la bizarrerie de la conduite, une existence d'un discours délirant, un discours qui déborde le rapport déterminé historiquement entre l'image et le discours. En ce sens, « le langage est la structure première et dernière de la folie »¹¹³. Il est la première, parce que c'est sur lui que la folie énonce sa vérité et révèle sa nature. Il est la dernière, parce que c'est sur lui que reposent toutes les circulations qui l'expliquent. Bien que pour cette raison, les convulsions hystériques apparaissent rarement dans la liste de la folie classique¹¹⁴, le discours délirant de la folie se situe non seulement dans ce « langage silencieux » où l'esprit présente les images immédiates, mais aussi dans l'articulation visible des conduites et des mouvements du corps. Le classicisme fait suspendre les circulations de la causalité, de la passion, de l'imagination, toutes les formes de communication immédiate que se manifeste entre l'âme et le corps, il ne définit la folie que par un seul langage délirant. Ce qui est décisif dans la folie n'est pas la passion qui communique entre l'âme et le corps, mais le discours délirant qui manifeste sa vérité ou plutôt sa fantaisie de l'image. Le discours délirant dénoue tout le mécanisme complexe dans son affirmation dérisoire de ces images, c'est enfin le discours délirant qui est le sens rigoureux de la folie, qui l'organise dès le départ. Le discours délirant est donc à la fois la folie elle-même et son double silencieux qui la constitue, il est le nivellement de tout ce qui est hétérogène et l'hétérogénéité de tout ce qui est accordé.

III. Accord thérapeutique

« La médecin soigne les maladies du corps, la sagesse libère l'âme de ses passions. »¹¹⁵

—Démocrite, D. K. II. B 31

A. Le principe symbolique

L'une des plus vieilles activités pour guérir l'esprit est sans doute le culte collectif dionysiaque, car Dionysos est le dieu du peuple (*dêmotikos*) et ses joies sont accessibles à tous même aux esclaves¹¹⁶. Ses cérémonies se déroulent sur les montagnes, dans l'obscurité de la nuit, à la lumière incertaine des flambeaux, avec la musique bruyante. Les femmes dansent avec grands cris de joie, dans un cercle furieux, tourbillonnant et échevelé, elles se

¹¹³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p303

¹¹⁴ *Ibid.*, p303

¹¹⁵ Selon Diels, ce fragment attribué à Démocrite est douteux. Il le rapproche des *Lettres d'Hippocrate* (D. K. II. 227, ligne 11). Cf., Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les belles lettres, 2006, p17

¹¹⁶ Dodds, *op.cit.*, p83

démènent ainsi jusqu'au paroxysme de tous les sentiments, et puis en proie à une « folie sacrée », autrement dit, à une âme divine avec une immense puissance¹¹⁷.

Or, cette activité collective et sauvage s'individualise de plus en plus jusqu'à une conciliation avec l'élément apollinien¹¹⁸ en introduisant l'extase dans la religion delphique. Cette extase se trouve dans la pratique de Socrate, dans l'écriture de Platon comme l'une des folies divines. À l'époque grecque classique, l'action du voyant extatique, du prêtre purificateur et de la science se juxtaposent comme trois modèles de l'accès à la vérité.

À la fin du Moyen Âge, la dernière trace de l'extase indique encore une sagesse d'un certain humanisme médical. « Il semble en effet qu'on ait fondé assez tôt dans le monde arabe de véritables hôpitaux réservés aux fous. »¹¹⁹ À l'influence de la pensée arabe, il existe la cure d'âme dans laquelle interviennent la musique, la danse, les spectacles et l'audition de récits merveilleux. Au XV^e siècle, les Frères de la Merci qui sont familiers avec le monde arabe établissent les premiers hôpitaux d'insensés en Espagne¹²⁰. Ainsi le fou devient l'objet thérapeutique.

À partir du XVII^e siècle, ces pratiques mystérieuses, magiques et extra-médicales perdent leurs formes originales au profit de la théorie médicale de l'époque. Néanmoins, leurs efficacités reprennent une nouvelle vie, elles ne cessent de fonctionner dans les pratiques thérapeutiques, car celles-ci sont plus solides, plus stables, plus attachées aux structures traditionnelles que la théorie nouvelle, elles sont moins fluctuante, moins libre dans les développements, dans le renouvellement théorique et radical. Du moment où la juxtaposition des expériences médicales et juridiques et le nivellement de l'âme et du corps au discours délirant s'établissent au niveau de l'institution et de la théorie médicale, où la folie devient une maladie des nerfs dans lesquels l'âme et le corps s'unissent et agissent synchroniquement avec des qualités communes, ces pratiques traditionnelles correspondent curieusement au système nerveux. Quoique la relation dualiste ou moniste entre l'âme et le corps reste une aporie, cela n'empêche pas que les médecins exercent dans la thérapeutique les anciennes pratiques avec les nouvelles théories. Par exemple, la théorie des qualités communes est à la fois la preuve et la justification des pratiques anciennes, car dans les deux cas, ce sont des images — imaginaires ou observables — qui organisent et constituent sa simplicité et son originalité. Bien que cette unité communicable refuse la dichotomisation conceptuelle entre

¹¹⁷ Erwin Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Payot, 1952, p270

¹¹⁸ Erwin Rohde, *op.cit.*, p305

¹¹⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p159

¹²⁰ *Ibid.*, p160

l'âme et le corps, en termes modernes, entre la maladie physique et la maladie psychologique, mais c'est grâce à elle qu'il y a moins de difficulté dans la communication entre le médecin et le malade, ou au sens plus large, c'est grâce à elle que la communication intersubjective est possible.

Premièrement, l'opium pour « les maladies de la tête » garde encore longtemps son mythe et son efficacité comme la panacée. Lorsque l'opium affaiblit la faculté de sentir proprement aux nerfs, il diminue les douleurs, les mouvements irréguliers et les spasmes. Sa fonction comme panacée consiste justement en ce caractère anti-sympathique qui insensibilise toutes les sensibilités sympathiques par lesquelles l'âme et le corps se synchronisent, par lesquelles l'intérieur et l'extérieur communiquent. À tel point que ce n'est pas l'effet de l'opium qui est général pour toutes les maladies, mais son « point d'application –le genre nerveux »¹²¹ qui le rend universel. Dans l'imagination médicale d'Hecquet¹²², l'opium est un solide qui se transforme, sous l'effet de la chaleur, presque tout en vapeur constituée d'esprits ou parties légères et fines. Ce sont ces vapeurs lisses et polies qui s'insinuent et adhèrent à la surface des membranes sans interstice, en se mêlant intimement au suc nerveux, de cette manière qu'ils les renforcent et les rendent plus élastiques, ils animent le nerf en le rectifiant et en le corrigeant. Dans cette imagination médicale, l'opium est à la fois le médiateur indirect par rapport à l'enchaînement entre l'âme et le corps, et l'immédiat direct où s'appuie toute causalité discursive. Sur le premier point, l'efficacité de l'opium se situe sur son origine bienfaisante. Or, cette bienfaisance n'est pas sous une mécanique visible, elle se donne par assignation et par nature comme un « don secret »¹²³ qui fonctionne autant dans le corps que dans l'âme. Ce « don secret » ou plutôt ce fonctionnement se trouve aussi dans l'usage du hachich qui produit des visions et des extases religieuses¹²⁴, dans l'usage de la proximité entre le vin et le bile noir¹²⁵. Ce mode d'action du médicament s'appuie sur le principe de proximité d'essence et de communication originaire avec la nature, un principe qui se cache dans la nature et qui n'est visible que dans ses effets. Or, cette idée de la panacée fait obstacle à la recherche du médicament spécifique dont l'effet doit être localisé en rapport direct avec le symptôme particulier ou la cause singulière.

¹²¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p376

¹²² Philippe Hecquet (1661-1737, médecin français), *Réflexion sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques*, 1726 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p377

¹²³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p378. Ce « don secret » concerne aussi le problème de la drogue aujourd'hui, il produit des problèmes médicaux, sociaux et criminels. Un champ d'étude et d'action à développer.

¹²⁴ Erwin Rohde, *op.cit.*, p272

¹²⁵ Aristote, *L'homme de génie et la mélancolie*. Problème XXX, 1, traduction, présentation et notes par Jackie Pigeaud, Paris, édition Payot & Rivages, 2006, p13, « le bile noir et le vin sont 'modeleurs de caractère' par identité de nature ».

Deuxièmement, entre microcosme de la maladie et macrocosme de la nature, un système complexe de correspondances s'exerce selon des valeurs symboliques. La pharmacopée d'antidotes des végétaux et des sels a une résistance considérable dans le domaine thérapeutique de la folie. Mais comme dans le cas de l'opium, ce n'est pas ses natures végétales propres qui organisent la thérapie, tout de même, les médicaments humains et minéraux sont employés par symbolisme. Par exemple, dans l'œuvre pharmaceutique du XVII^e siècle¹²⁶, Lapis-lazuli fortifie la vue et réjouit le cœur ; l'émeraude veille sur la Sagesse et la Vertu, fortifie la mémoire et résiste aux efforts de la concupiscence. Dans le dictionnaire des drogues du XVIII^e siècle¹²⁷, les cheveux de l'homme et la poudre d'os de crâne abattent les vapeurs, l'urine fraîche de l'homme est bonne pour les vapeurs hystériques et l'hypochondrie. Chez Buchoz¹²⁸, le lait de femme fonctionne comme remède pour des affections nerveuses, les prélevés sur le crâne de pendus ou le sang humain pour les convulsions. Chez Bienville¹²⁹, vif-argent revivifié de cinabre peut résister les ardeurs de l'amour. Chez Etmüller¹³⁰, Assa fetida est chargée de refouler dans le corps des hystériques tous les mauvais désirs et les appétits interdits.

Pourtant, ces symboliques des images proviennent plus souvent des onirismes immémoriaux, ou s'établissent selon un simple principe *similis similibus curantur*¹³¹. La seule raison pour laquelle elles sont populaires pendant des siècles est qu'il y a un schéma symbolique qui demeure permanent dans les interprétations et les imaginations spéculatives : c'est le plus fort qui gagne.

De ce point de vue, ce sont ces recettes, ces proportions, ces symboles d'images, ces rites, ces anciens impératifs moraux dans les corpus techniques de la guérison qui demeurent des influences résistantes.

¹²⁶ Jean de Serres (1540-1598, un pasteur calviniste, humaniste et historiographe français), *Œuvres pharmaceutiques*, 1638 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p380

¹²⁷ Nicolas Lémery (1645-1715, un apothicaire et un chimiste français.), *Dictionnaire des drogues*, 1759 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p382

¹²⁸ Pierre-Joseph Buchoz (1731-1807, un avocat, médecin, et compilateur), *Lettres périodiques curieuses*, 1769 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p382

¹²⁹ J.D.T. de Bienville (1726-1813, un médecin français), *Traité de la nymphomanie*, 1778 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p384

¹³⁰ Michael Etmüller (1644-1683, un physicien allemand), *Chirurgia transfusoria*, 1682 ; M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p385

¹³¹ « Seule ardeur peut éteindre l'ardeur », cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p384

B. Les pratiques physiques sur l'unité de la subjectivité pure

À partir de cette « unité naturelle qui prescrit à la médication son ordonnance logique »¹³², naissent quatre idées thérapeutiques dans les pratiques physiques à l'époque.

Premièrement, une idée de consolidation¹³³ contre « la faiblesse » de la folie. Par exemple, les spasmes et convulsions de la folie sont souvent considérés comme une faiblesse de fibre qui est trop sensible et irritable, qui manque de robustesse et de force pour résister aux vibrations exceptionnelles. Selon cette théorie de l'équilibre de la force, la cure doit donner aux esprits ou aux fibres une force élastique et soumettre les esprits à des sentiments ou des mouvements agréables, mesurés et réguliers, leur permettre d'échapper à tous les bouillonnements chimiques qui les échauffent, les fermentent, les troublent. À l'époque, cette force qui renforce la nature de l'homme provient souvent de la nature elle-même. Mais la recette se compose plutôt selon les anciennes imaginations symboliques. Par exemple, l'eau de la reine de Hongrie est « bonne contre la tristesse »¹³⁴, parce qu'elle renforce les esprits, parce que ses odeurs les plus nauséabondes, en tourbillonnant la sensation désagréable, empêchent les esprits d'être inerte et ainsi incapable de repousser l'assaut. Un autre exemple du remède roboratif est le fer, parce qu'il est à la fois « le plus solide et le plus docile, le plus résistant mais le mieux ployable »¹³⁵. Une métaphore grecque comme « donner à l'inertie de l'eau de vigueur en y plongeant une tige de fer rougi »¹³⁶ semble lui donner la justification. Sydenham¹³⁷ propose d'absorber directement la limaille de fer, Whytt suggère d'en prendre chaque jour jusqu'à 230 grains. Dans la pensée médicale à l'époque, les qualités métaphoriques circulent et se transfèrent d'une façon directe et immédiate, « sans aucune dynamique discursive »¹³⁸.

¹³² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p387

¹³³ *Ibid.*, p388

¹³⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p389, note 1. Sur ce point du remède contre la tristesse, l'usage de l'opium (ou hachich) et l'usage du parfum (ou café) provient du même mécanisme de « don secret » et de son effet, mais leurs destins à l'époque bourgeoise sont inverse. Ce premier devient l'affaire la plus fréquente et violente du crime, ce dernier devient l'affaire la plus populaire et bénéfique du commerce. La raison la plus probable est donc sur ce point d'exigence de la force, de contrer la faiblesse dans le marché de la main-œuvre à l'époque bourgeoise.

¹³⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p389

¹³⁶ Pedanius Dioscoride (40-50 après J.-C.), un médecin, pharmacologue et botaniste grec dont l'œuvre a été la source principale de connaissance en matière de plantes médicinales durant l'Antiquité ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p390

¹³⁷ Thomas Sydenham (1624-1689, un médecin anglais), *Dissertation sur l'affection hystérique in Médecine pratique*, 1682 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p390, note

1

¹³⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p391

Deuxièmement, une idée de purification ¹³⁹ contre « l'impureté » de la folie. Le bouillonnement d'idées fausses, l'encombrement de viscères, la fermentation de vapeurs et de violences, la corruption des liquides et des esprits, tout ceux-là constituent indifféremment « l'impureté » de la folie. D'un côté, une purification totale est appelée pour substituer au sang surchargé d'humeurs âcres ou de la mélancolie un sang clair et léger. En 1662, Hoffmann ¹⁴⁰ propose de traiter la mélancolie par la transfusion sanguine. La première malade qui est traité à telle manière est un malade enfermé à Bethéem qui atteint la mélancolie amoureuse. Quand on lui exécute cette transfusion du sang de veau, il est curieusement guéri ¹⁴¹. De l'autre côté, la thérapeutique cherche aussi à détruire l'altération particulière, « soit à dévier les matières corrompues, soit à dissoudre les substances corruptrices » ¹⁴². Concernant « les techniques de la dérivation », Fallowes ¹⁴³ propose de « provoquer de petites pustules sur la tête » comme une issue ouverte des vapeurs noires. Concernant « les techniques de la détersion », on utilise l'amertume ¹⁴⁴, comme café, quinquina, savon, le miel, la suie de cheminée, le safran oriental, les cloportes, la poudre de pattes d'écrevisses et le bézoard jovial ¹⁴⁵, etc. Tout ce qui est savonneux n'est autre chose que l'amer qui exerce sa corrosion sur le mal ou même sur le bien dans le corps ou dans l'âme. Bien que ces méthodes internes de dissolution ou ces techniques externes de dérivation soient toutes appliquées sur le corps, leurs départs et leurs buts ne sont guère physiques, mais l'unité de l'âme et du corps, peu importe que cette unité soit d'image ou de substance.

Troisièmement, une idée d'immersion ¹⁴⁶ contre « le déséquilibre » de la folie. L'ancienne unité cohérente entre l'ablution religieuse et l'imprégnation physiologique demeure jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. L'eau comme un liquide simple et primitif appartient à ce qu'il y a de plus pur, de plus limpide, de plus équilibré dans la nature. Pour cette raison qu'elle est le remède de l'impureté, de l'obscurité, du déséquilibre dans l'imagination tout autant morale

¹³⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p391

¹⁴⁰ Moritz Hoffmann (1621-1698, un médecin allemand)

¹⁴¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p391 ; note 2, note 3

¹⁴² *Ibid.*, p392

¹⁴³ Thomas Fallowes, *The best method for the cure of lunatics with some accounts of the incomparable oleum cephalicum*, 1705 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p392

¹⁴⁴ Le café dessèche le corps sans le brûler comme un feu sans flamme ; Tissot propose de consommer le savon directement pour apaiser des maux de nerfs ; Whytt propose le Quinquina qui est amer et tonifiant. Cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p393

¹⁴⁵ Joseph Raulin (1708-1784, un médecin-accoucheur français, médecin ordinaire de Louis XV), *Traité des affections vaporeuses du sexe*, 1758 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p394, note 7

¹⁴⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p395

que médicale, de Soranez d'Éphèse¹⁴⁷ jusqu'à nos jours. Or, l'universalité du privilège de l'eau au XVIII^e siècle ne provient pas simplement de la reconnaissance générale de son effet, mais plutôt de la facilité dont l'universel échange des qualités et de la tradition religieuse de l'ablution et de la renaissance. Car le jeu d'échange des qualités est presque permanent dans la substance fluide de l'eau. D'une part, l'eau froide parfois rafraîchissante¹⁴⁸ parfois réchauffante¹⁴⁹, elle peut être une solution pour conjurer l'humidité, ou à l'inverse, sa fraîcheur maintient l'humidité de l'eau et la renouvelle. D'autre part, l'eau chaude est sans doute une préservation de l'humidité¹⁵⁰, ou à l'inverse, la chaleur tarit effectivement l'humidité. Cette polyvalence de l'eau finit finalement par une neutralisation, on substitue les bains et les boissons à la douche qui se transformera en une autre force uniforme : la violence¹⁵¹.

Quatrièmement, une idée de régulation du mouvement¹⁵² contre « l'irrégularité » de la folie. Lorsque la plus visible dans la folie c'est sa mobilité irrégulière, le remède correspondant est donc une restitution du mouvement qui s'ordonne selon la mobilité sage du monde extérieur. Cela se réalise souvent par la marche, la course, la promenade à cheval¹⁵³ ou le balancement de la mer¹⁵⁴. D'abord, les mouvements du monde sont réguliers, naturels et conformes à l'ordre cosmique, ils sont ainsi privilégiés en tant que régulateur de la mobilité organique. De plus, le voyage donnant des variétés de paysage fonctionne directement sur la production des idées, il dissipe l'obstination de la mélancolie, il fixe l'agitation violente à l'intérieur de la manie à l'extérieur régulière. Bref, le principe du remède par le mouvement en rythme ou le retour au monde réel, se situe sur l'oubli de « la subjectivité pure »¹⁵⁵, autrement dit, du moment de la folie, ou plutôt ce principe du mouvement régulier établit une subjectivité ouverte qui permet de communiquer et échanger entre l'âme et le corps, entre la subjectivité et l'objectivité.

¹⁴⁷ Soranos d'Éphèse, un médecin grec du début du II^e siècle apr. J.-C ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p396

¹⁴⁸ Chez Boissieu (Barthélemy-Camille de Boissieu, 1734-1770), l'eau sous forme de bain est un remède des antiphlogistiques ; sous forme de boisson, il abaisse indirectement la chaleur générale du corps.

¹⁴⁹ Darut, *Les bains froids sont-ils plus propres à conserver la santé que les bains chauds ?* 1763 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p399, note 1

¹⁵⁰ On croit même que l'abus des boissons chaudes risque de conduire à une féminisation générale du genre humain ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p400

¹⁵¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p401

¹⁵² *Ibid.*, p402

¹⁵³ Sydenham propose des promenades à cheval dans les cas de mélancolie et d'hypochondrie ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p403

¹⁵⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p403

¹⁵⁵ *Ibid.*, p405

Dans ces quatre idées thérapeutiques qui sont obscurément ou plutôt indifféremment imposées sur le corps et l'âme, la folie est considérée donc comme un « double néant »¹⁵⁶. D'un côté, lorsque la folie écarte toute présence de la vérité objective, elle est une subjectivité pure, une négativité par rapport à l'objectivité ; de l'autre côté, lorsqu'elle n'est pas simplement une subjectivité pure, mais la subjectivité pure des maux, de l'irrégularité, du déséquilibre, de l'impureté et de la faiblesse, tout ceux-là ne sont que la subjectivité passive par rapport à la subjectivité active. Les techniques de guérison, jusqu'aux symboles physiques les plus chargés d'intensité imaginaire s'organisent donc sur ces deux pôles fondamentaux : d'abord, on vivifie l'inertie de la subjectivité, on la soigne, la consolide et la remet en mouvement ; ensuite, on régularise cette subjectivité remise au vivant, on l'arrache à son propre mouvement irrégulier, et l'installe au monde extérieur. Autrement dit, on anéantit le non-être que la subjectivité pure se produit en gardant ou même renforçant sa subjectivité pure pour accueillir un monde régulier et réel. Cette subjectivité pure est à la fois la possibilité de la folie qui se détache du monde réel et la possibilité de la raison qui la rejoint ; elle est sensible autant à la matière qu'à la morale. Mais elle n'est ni l'âme ni le corps, mais leur unité.

C. *Les pratiques psychologiques sur l'invisible de l'objet*

Cette structure thérapeutique quasi-moniste demeure jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, elle est chronologiquement contemporaine de la pensée dualiste de Descartes et l'internement semi-hôpital et semi-prisonnier. Mais concernant la conception de la folie comme l'unité du corps et de l'âme, elle correspond plutôt aux époques précédentes. Autrement dit, le dualisme de la pensée philosophique et des pratiques sociales ne transforment la médecine qu'à partir d'une époque suivante, c'est à partir du XVIII^e siècle que cette structure moniste commence à diverger en deux modèles différents : la médication physique et le traitement psychologique.

Ce second courant psychologique différencié de celui de la physique commence d'abord par une guérison d'une nymphomanie en traitant son imagination en 1771 par Bienville¹⁵⁷. Ensuite, dix ans plus tard, Beauchêne¹⁵⁸ critique les remèdes matériels qui n'auraient jamais réussi par eux-mêmes sans les secours de traitement de l'esprit. Certes, les éléments psychologiques existent dans les techniques médicales avant cette divergence, tout comme les éléments physiques demeurent toujours après cette apparition de la psychologie. Mais cette

¹⁵⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p405

¹⁵⁷ Bienville, *De la nymphomanie*, 1771 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p407, note 2

¹⁵⁸ Edmé François Pierre Chauvot de Beauchêne (1780-1830, Chirurgien du Roi Charles X), *De l'influence des affections de l'âme*, 1781 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p407, note 3

coexistence n'est qu'une apparence. Si l'on examine de plus près, à chaque côté apparaîtront des transformations profondes.

D'abord, du côté des éléments psychologiques. Dans la médecine à l'âge classique, il y avait toujours une assignation aux qualités communes au corps et à l'âme qui est de l'ordre de la technique des métaphores, d'où la maladie de la folie est une unité d'altération de la nature. Un exemple de la guérison par la musique peut bien l'expliquer. Si la musique guérit, à l'âge classique, ce n'est pas par une imagination pure qui interprète ce que la musique exprime, mais dans la réalité matérielle des sons de la musique « qui apporte jusqu'au corps les vertus secrètes cachées dans la substance même des instruments »¹⁵⁹. La valeur thérapeutique de la musique provient de la transformation qui se défait dans le corps. L'harmonique de la musique produit dans l'air le son harmonieux, celui-ci produit par la suite dans les fibres de l'homme l'harmonique. Cela ne se fait même pas par les voies de la sensation auditive, mais par l'effet de résonance directe entre les cordes des instruments et les fibres de l'homme, « les fibres sont comme autant de 'danseuses sourdes' dont le mouvement se fait à l'unisson d'une musique qu'elles n'entendent pas »¹⁶⁰. Ni le corps ni l'âme n'est anti-instrument, ils sont tous ensemble l'instrument d'une même nature résonnante.

De même, l'élément psychologique comme la passion dans la pensée médicale à l'âge classique n'est pas non plus une médication purement psychologique. Elle sert d'un événement dans le double système des effets à la fois de l'âme et du corps, dans la correspondance immédiate de leurs significations. Par exemple, la peur en tant que le plus recommandable remède pour le fou est considérée comme le complément naturel des contraintes. Son efficacité ne se trouve pas seulement au niveau des effets de la maladie, elle possède elle-même une nature à figer le fonctionnement du système nerveux, de pétrifier les fibres trop mobiles, elle provient de la vie naturelle comme un frein qui diminue l'excitation du cerveau quand il y a danger. Quant à la colère, Tissot la considère comme « une décharge de bile »¹⁶¹, elle dissout les phlegmes amassés, elle est immédiatement transférable dans leur modalité propre du corps à l'âme et vice versa. La colère est à nos yeux comme un élément purement psychologique, mais pour les praticiens à l'âge classique, elle n'est qu'un autre chemin, un événement, comme la thérapeutique physique, pour produire le même enchaînement des effets. C'est pour cette raison que Foucault dit, « pour les médecins

¹⁵⁹ Giambattista della Porta (1535-1615, un physicien, opticien, philosophe, cryptologue et alchimiste italien), *De magia naturali (La Magie naturelle)*, 1558-1560 ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p408

¹⁶⁰ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p409

¹⁶¹ *Ibid.*, p410

classiques, il n'y a pas de la cure psychologique »¹⁶², et ainsi à l'âge classique, « la psychologie n'existe pas »¹⁶³.

En revanche, du côté des éléments physiques, une étiologie spécifique¹⁶⁴ devient de plus en plus exigeante dans le développement physique et le mouvement positiviste, lorsqu'ils définissent leur science seulement à l'ordre des phénomènes visibles et des ordonnances logiques. Par exemple, les étapes de la cure, les phases par lesquelles la guérison passe et les moments qui la constituent s'articulent au fur à mesure autour des phénomènes visibles de la maladie, et chaque phénomène doit avoir sa propre cause et son propre remède. C'est pour cette raison que d'un côté, tous les éléments mystérieux et moraux ne peuvent plus se fonder dans les symboles à la fois imaginaires et communs entre l'âme et le corps, ni fusionner dans la seule logique des concepts qui se fondent sur la surface des phénomènes ; de l'autre côté, la guérison n'est plus ou ne peut plus être portée par l'unité significative de la maladie ou groupée autour de ses qualités communes et majeures, elle n'est plus pour un état total ou général de la santé, mais spécifiée seulement au besoin de résister à chaque phénomène et de la destruction partielle dans laquelle « l'attaque psychologique et l'intervention physique se juxtaposent, s'additionnent, mais ne se pénètrent jamais »¹⁶⁵.

Et finalement, l'unité se défait au moment où le positiviste transfère ce qui n'est pas visible, qui était toute une extériorité mystérieuse, cosmique et sociale, dans la subjectivité individuelle de la folie que le moraliste récupère, confisque et intériorise comme un sujet responsable et psychologique. Désormais, la conception de la passion n'est plus utilisée pour l'amélioration directe de la passion elle-même, mais comme concept indirect pour la punition ou la récompense ; l'irresponsabilité juridique de la folie devient une responsabilité individuelle de la morale du sujet fou. Toute une sorte d'exhortation, de persuasion, de raisonnement, de dialogue apparaissent dans les techniques du médecin à la fin du XVIII^e siècle, elles s'engagent dans la guérison indépendante de la cure par les remèdes du corps. La parole de Sauvages, « il faut être philosophe pour pouvoir guérir les maladies de l'âme »¹⁶⁶, semble répondre à celle de Démocrite, « Le médecin soigne les maladies du corps, la sagesse

¹⁶² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p408

¹⁶³ *Ibid.*, p427

¹⁶⁴ Chez Beauchesne (*Des influences des affections de l'âme*, 1781), une classification selon différents caractères des malade comme bilieux-flegmatique, bilieux-mélancolique et sanguin flegmatique s'établit sur différents phénomènes nerveux. Chez Pressavin (*Nouveau traité des vapeurs*, 1770), les fonctions de l'organisme troublé sont distinguées.

¹⁶⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p407

¹⁶⁶ Sauvages, *Nosologie méthodique* ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p412, note 1

libère l'âme de ses passions. »¹⁶⁷ Mais cette première est loin d'être une sagesse qui libère l'âme ni la guérison des maladies de l'âme. Au contraire, c'est le langage, les formulations de la vérité ou de la morale qui prendra en charge tout ce qui n'est pas visible dans le corps, et l'invisibilité seule.

Cette nouvelle dichotomie positiviste se manifeste dans les trois techniques sur les éléments psychologiques de plus en plus primordiaux.

La première technique est le réveil compulsif. Le philosophe qui exclut la folie comme sujet pensant dit aux prisonniers religieux « je pense donc je suis », le médecin qui suppose que la folie n'est pas réveillée par ce slogan dit au malade « réveille-toi donc je te libère ». « Le médecin par rapport au fou reproduit le moment du Cogito par rapport au temps du rêve, de l'illusion et de la folie »¹⁶⁸. Or, ce n'est pas par là que le prisonnier religieux deviendra un sujet pensant, que le malade libéré sera en santé, au contraire, c'est par là qu'un sujet qui obéit à une certaine religion, à une certaine vérité en tant que sujet libre de la pensée est réduit à un objet qui n'a plus le droit de penser librement, qui n'a plus rien à faire qu'obéir dans le domaine à la fois de la pensée et de l'action. Il semble que le réveil opéré par le médecin exclut toutes les formes de l'illusion de la folie dans laquelle elle délire dans un quasi-sommeil, tout comme ce que Descartes a fait à lui-même dans son courage solitaire.

Mais le réveil par l'autre (le médecin) transforme profondément et essentiellement le réveil par soi-même (le cogito) dans l'illusion du sujet qui est ensommeillé mais autonome en l'intervention autoritaire d'autre (le veille des autres). Cette voie passant du médecin au malade coupe dogmatiquement le long chemin du cogito cartésien qui n'est pas superflu, « ce que Descartes découvre au terme de sa résolution et dans le redoublement d'une conscience qui ne se sépare jamais d'elle-même et ne se dédouble pas la médecine l'impose de l'extérieur dans la dissociation du médecin et du malade »¹⁶⁹. Le moment du Cogito, reproduit par le médecin, ne peut s'imposer au malade qu'au prix de le pétrifier, et cela ne fonctionne que sur la pression d'autorité ou de menace. Par exemple, dans la forme constante de la thérapeutique de la folie, l'irruption de la veille se réalise chez Lieutaud¹⁷⁰ par un coup de fusil tiré tout près d'une jeune fille en convulsions qui avait contractées à la suite d'un chagrin violent. Chez

¹⁶⁷ Cf., Jackie Pigeaud, *op.cit.*, p17

¹⁶⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p414

¹⁶⁹ *Ibid.*, p414

¹⁷⁰ Joseph Lieutaud (1703-1780, un médecin français) ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p414, note 1

Boerhaave¹⁷¹, pour réveiller les émotions soudaines et vives, on brûle la folie jusqu'à l'os avec un fer rouge. Chez Willis, un plus lent et plus certain réveil pour les imbéciles se réalise par la sagesse pédagogique, par la sagesse aux formes rigoureuses et évidentes de la vérité mathématique ou chimique et par la sagesse d'une vie bien ordonnée dans la vérité de vie quotidienne à l'ordre social imposé de l'extérieur. La guérison du médecin devient la correction du moraliste : la réouverture de la vérité, la reconnaissance du bien et la remémoration de la loi, peu importe ce soit par l'intervention physique ou pédagogique, « L'éveil à la vérité n'a plus de sens dans la guérison, mais seulement l'obéissance et la soumission aveugle »¹⁷².

La deuxième technique est la réalisation théâtrale. Par rapport à l'éveil violent et incontestable, elle est un travail patient et profond de la raison qui joue dans l'espace de l'imagination du malade. D'abord, le médecin imite l'irréalité des images de la folie dans une réalité fictive et perceptive, il constitue ainsi une vérité visible de l'illusion ; ensuite, il y insère un discours délirant qui est acceptable même pour la folie, mais ce discours intègre subrepticement un élément déductif du langage. Une fois que la folie entre dans ce dialogue et suit la grammaire et la signification du discours, elle est obligée de lui obéir continuellement. Par conséquent, elle est conduite par la logique du discours à l'extrémité où apparaît nécessairement la contradiction. Et puis, elle déclenche la crise de sa propre illusion représentée dans l'ordre du discours et ainsi apparaît inévitablement absurde dans l'éblouissement de la vérité du langage. Enfin, le médecin introduit une ruse ou plutôt une issue qui est hors de son jeu autonome du délire, la folie en crise discursive de son propre illusion n'a d'autre choix que supprimer le délire et prendre l'issue facile et préparée par le médecin, car la folie ne supporte pas non plus le désordre discursif et sa crise éblouissante. L'accomplissement prétendu du non-être du délire dans l'être parvient à le supprimer dans l'illusion de la folie, grâce au mécanisme pur de la contradiction interne du jeu entre les mots et les illusions. Le délire se met en crise, et par conséquent, il est supprimé puisque l'être du délire ne peut pas exister que dans son non-être. Une fois que le délire en illusion devient perçu dans la perception du sens et dans la conscience du raisonnement du langage, il est captivé dans la lumière et ainsi devient non-sens. Comme Foucault le dit, « le *percipi* qui l'insérait dans l'être le vouait déjà secrètement à sa ruine »¹⁷³.

¹⁷¹ Herman Boerhaave (1668-1738), un botaniste, humaniste et médecin hollandais ; cf., M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p415, note 1

¹⁷² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p416

¹⁷³ *Ibid.*, p421

La troisième technique est le retour à l'immédiat. Cette technique est plus directe que la dernière. Elle envoie la folie et son monde illusoire, en supposant que la folie est et doit être un être de nature, à la plénitude d'une nature ou d'une réalité qui ne reconnaît point son non-être. En ce sens, le délire de la folie est une parfaite aliénation par rapport à la nature, il doit et peut être guéri ou plutôt corrigé dans la nature. Cette technique applique un paradoxe romantique et parfait : elle est par excellent un refus de la thérapeutique rigoureuse, elle soigne dans la mesure où elle oublie tous les soins. Il semble que l'homme dans la nature exerce un double renoncement : d'un côté, il renonce à la passivité de l'homme à l'égard de l'artifice social ; de l'autre côté, il renonce à sa propre subjectivité délirante dans le silence du travail de la nature qui lui impose en effet une autre passivité. De ce point de vue, le retour immédiat n'est ni absolu ni simple.

Le médecin suppose que la folie est une expression sauvage des désirs les plus primitifs, cette expression révèle des sensibilités de la menace dans le monde animal « dominé par la prédation et l'instinct du meurtre »¹⁷⁴, paradoxalement, ces désirs primitifs sont provoqués et entretenus par ce qu'il y a de plus artificiel dans la société. Le médecin considère que cette rage immédiate, individuelle et stimulée par la société n'est pas un retour à l'immédiat par rapport au désir naturel, mais par rapport à l'imagination qui s'éloigne de la vie de l'homme et de ses propres plaisirs dans tout ce qui est artificiel, irréel et imaginaire. Ces suppositions de médecin opposent ainsi l'immédiat de *Sauvage* et l'immédiat de *Laboureur* : l'un est celui du désir animal, « sans discipline, sans contrainte, sans moralité réelle » ; l'autre est celui du plaisir¹⁷⁵ direct, « sans médiation [...] sans sollicitation vaine, sans excitation ni accomplissement imaginaire »¹⁷⁶. Le plaisir de *Laboureur* est si immédiat et spontané qu'il n'y a aucun besoin de réprimer le désir, parce qu'il n'y a même pas besoin de désirer, d'imaginer et de vouloir, parce que la plénitude de satisfaction immédiate et la présence prédéterminée de la réalité heureuse rendent le désir de *Sauvage* non-nécessaire, dérisoire ou plutôt impossible. Le monde immédiat de *Laboureur* est donc le monde où tout est organisé et mesuré, il n'y a plus d'espace pour la folie. C'est un monde où il est inutile de désirer et d'investir sur ce qui est dans l'imagination. De cette façon, toutes les possibilités du délire sont supprimées avec l'imagination sans aucun résidu. Or, cet immédiat idéal dans la nature

¹⁷⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p423

¹⁷⁵ L'opposition du désir et du plaisir est compliquée à la fois dans la thérapeutique de la folie et dans le souci de soi par rapport à la vérité. Nous traiterons ce dernier dans la troisième partie.

¹⁷⁶ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p423

n'est en effet qu'une nature modulée et enfermée par la morale bourgeoise où « la nature cesse de pouvoir se reconnaître dans les figures fantastiques de la contre-nature. »¹⁷⁷

À mesure que ce genre de techniques psychologiques qui s'organisent autour de la punition devient le plus souvent un traitement recommandé, et que les méthodes physiques deviennent de plus en plus limitées aux phénomènes visibles et partiels, l'époque où la différence entre traitements physiques et traitements moraux n'était pas encore reçue comme une évidence par la pensée médicale est enfin finie. D'un côté, la thérapeutique physique devient « la cure du déterminisme innocent » où la maladie mentale révèle seulement des problèmes organiques, de l'autre côté, le traitement moral ou plutôt psychologique devient « la cure de la liberté fautive »¹⁷⁸ où ce qui appartenait à la déraison et à la transcendance de son discours est nivelé seulement dans la psychologie.

Or, cette disjonction des pratiques physiques et des pratiques psychologiques n'est point un retour à la situation primitive où l'expérience médicale et l'expérience juridique ou morale ne sont pas encore confondues, au contraire, c'est à la base de ce mélange que s'établit cette différenciation qui assigne à la folie coupable et responsable toutes les causes, peu importe qu'elles soient matérielles ou morales. La pensée médicale à l'époque de Descartes n'est pas affecté par la définition cartésienne des substances étendues et pensantes, et pendant un siècle et demi, la médecine postcartésienne n'est pas parvenue à adopter l'hétérogénéité du physique et du moral ni dans ses pensées ni dans ses pratiques. Mais finalement, elle n'a pas pu esquiver « la pratique de la sanction »¹⁷⁹ qui définit enfin une médecine purement psychologique : l'aveugle devient l'inconscience, l'erreur devient la faute, l'émergence spontanée du non-être dans la nature devient le châtiment naturel d'un mal moral. Bref, le cosmique devient l'anthropologique, l'anthropologie au sens des pratiques à la fois morales et positivistes. À tel point, « la 'psychiatrie scientifique' du XIX^e siècle est devenue possible »¹⁸⁰.

D. Le dialogue impossible

Curieusement, la première confrontation entre le médecin et le malade se trouve justement à ce moment de l'apparition de la « psychiatrie scientifique ». Pourtant, les deux côtés de cette rencontre se caractérisent d'une manière différente. De la part du malade, ce ne sont pas ses souffrances particulières, mais ses phénomènes qui se présentent pour guérir ; de la part du médecin, son intervention ne se fait pas en vertu d'un savoir ou d'un pouvoir médical qui

¹⁷⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p426

¹⁷⁸ *Ibid.*, p412

¹⁷⁹ *Ibid.*, p412

¹⁸⁰ *Ibid.*, p374

serait justifié par des connaissances objectives, mais d'une garantie juridique et morale pour sa seule et unique tâche morale : maîtriser la folie. Néanmoins cette pratique morale transparente et claire au départ est dissimulée à mesure que « le positivisme impose ses mythes de l'objectivité scientifique »¹⁸¹ dont rien ne peut effectivement justifier le transfert de volonté de la folie. Mais on respecte toujours l'autorité de la science, on transforme son incompetence en anomalie de la folie, comme l'incompétence du savoir chez les Grecs antiques transforme la folie en pouvoir surnaturel. Par conséquent, dans la rencontre d'un tel médecin et d'un tel malade, la seule chose qui compte est de transmettre l'autorité absolue sous la main de médecin¹⁸².

Cependant, cette autorité n'est possible qu'au niveau du langage où la surface de la nature se multiplie indéfiniment, d'un langage commun ou communicable au moins dans l'imagination entre le médecin et le malade. Ainsi le problème de communication n'est plus entre l'âme et le corps dans l'imagination du médecin, mais entre le médecin et le malade dans la guérison. L'unité des symboles entre l'âme et le corps est remplacée par l'accord suggéré des significations entre le médecin et le malade.

À part toutes les pratiques discursives que Tuke et Pinel ont inventées, se situe dans l'asile à partir du XVIII^e siècle, toute la psychiatrie du XIX^e siècle qui converge vers Freud¹⁸³ où l'expérience masquée de la déraison par la psychologie paraît être dévoilé par la psychanalyse. Néanmoins, ce dévoilement n'a pas pu s'écarter de tout ce qui est essentiel de la folie depuis le XVII^e siècle, il ne déclare la déraison que dans un concept inventé de l'inconscience qui est toujours défini dans le domaine humain, qui est effectivement au même niveau de la conscience et de la raison, un niveau du langage. C'est la technique du mot qui introduit secrètement la réapparition de tous les pouvoirs « qui s'étaient trouvés répartis dans l'existence collective de l'asile »¹⁸⁴. Par exemple, le Regard absolu, le Silence pur, le Juge de punition et de récompense et le Miroir de soi à soi chez Tuke et chez Pinel n'ont pas changé chez les psychanalystes. Le malade est délivré de l'asile, mais il est tombé dans la main du médecin, ou précisément dans la main du langage, tout comme autrefois la folie est libérée des chaînes et prisonnière de l'asile : ce qu'il y avait d'essentiel dans l'existence de la folie depuis XVII^e siècle n'est pas délivré. L'aliénation et la désaliénation se replient l'un sur l'autre, le sujet fou et l'objet folie s'appuient l'un sur l'autre, le médecin et le malade s'imaginent l'un pour l'autre, le plus intérieur et le plus extérieur s'écartent toujours l'un de

¹⁸¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p630

¹⁸² Voir chapitre I, les pratiques de Tuke et Pinel.

¹⁸³ *Ibid.*, p631

¹⁸⁴ *Ibid.*, p631

l'autre. « La psychanalyse ne peut pas, ne pourra pas entendre les voix de la déraison ni déchiffrer pour eux-mêmes les signes de l'insensé. »¹⁸⁵

Or, le silence de la folie à l'âge classique qui prouve qu'elle est incompatible à la raison est brisé au moment où la psychanalyse lui impose un pouvoir d'opérer d'elle-même une « synthèse de son langage et de la vérité »¹⁸⁶. Tout comme chez Descartes, mais à l'inverse, Descartes dépose la possibilité du lyrisme de la déraison, le psychanalyste le reprend. Il semble que la folie réapparaît comme un sujet parlant qui peut énoncer quelque chose de vraie, comme si ce que dit le rêve dans l'illusion est capable d'être dit aussi dans la parole et la poésie de la folie. Il semble qu'une vérité en dessous de toutes les vérités évidentes peut être dévoilée au moment de « l'extrême subjectivité et celui de l'ironique objectivité »¹⁸⁷. Il semble que la plus répandue et inchoative au ras des choses elles-mêmes dans le cosmos peut être énoncée par le langage où l'homme individuel disparaît dans la profonde retraite. Il semble que la poésie du cœur exaspérée dans la solitude de son lyrisme peut retrouver le chant originaire des choses où l'objectivité du monde y trouve ironiquement ses voix.

Mais tous ceux-là peuvent être mis en cause, car ce que les poètes comme Hölderlin disent n'est pas vraiment un « retour épique »¹⁸⁸ de longs chemins dans le réel, mais un « retour lyrique » des fulgurations instantanées dans la subjectivité retrouvée. La poésie moderne n'est pas les vieux discours tragiques de la Renaissance, mais une totalité immédiate dans l'« éclatement lyrique »¹⁸⁹ qui découvre que la partie la plus libre de la subjectivité est celle qui résonne naturellement à la fascination immédiate de l'objet. Or, cette résonance n'est pas la figure invisible du monde qui y transparait, mais la vérité secrète de l'homme lui-même, « il ne voit pas sans se voir »¹⁹⁰. Cependant, le poète fou peut voir plus profondément, parce qu'il redouble ce pouvoir de la subjectivité, d'attraction et de fascination. Il se donne un lyrisme (« l'entêtement de la pensée discursive »¹⁹¹), lorsqu'il est lui-même « l'expérience lyrique »¹⁹². La subjectivité pure est à la fois une sorte d'objectivité transparente et une sorte de sensibilité pure. Cette première est offerte dans ses phénomènes les plus extérieures, cette dernière captive toute les familiarités insidieuses qui ont une vérité commune avec elle.

¹⁸⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p632

¹⁸⁶ *Ibid.*, p638

¹⁸⁷ *Ibid.*, p639

¹⁸⁸ *Ibid.*, p639

¹⁸⁹ *Ibid.*, p640

¹⁹⁰ *Ibid.*, p640

¹⁹¹ *Ibid.*, p640

¹⁹² *Ibid.*, p641

Or, ce qui est étrange, c'est que la réflexion spéculative peut reconnaître le lyrique de la poésie ou de la littérature, mais elle n'accueille point la reconnaissance du lyrique de fou. Cela concerne sans doute le problème historique du droit, comme la pensée classique exclut le fou comme sujet pensant, la pensée moderne le repousse comme objet médical, dans tous les deux cas, le fou n'a pas de droit du sujet connaissant. La distinction entre les expériences avant et après la folie chez Nietzsche et chez Von Gogh peut le prouver. La subjectivité pure n'est reconnaissable que dans sa réfraction sur la surface de l'objectivité, où le lyrisme et le lyrique se dispersent nécessairement en « une multitude d'antinomies »¹⁹³.

En premier lieu, cette antinomie se manifeste comme l'opposition entre l'enfance et la vieillesse. D'un côté, quand le fou manifeste l'instant direct de l'homme, la réflexion du lyrisme ou du médecin le traduit comme désir immédiat et primitif du corps, la folie est donc l'état mineur de l'homme. De l'autre côté, quand le fou montre son malaise terminal poussé par les passions, la vie sociale et tout ce qui est éloigné de la nature, il est interprété comme « désordre des fonctions intellectuelles »¹⁹⁴, les visages multiples du temps constituent dans la folie la vieillesse du monde, le fou devient donc le signe superposé de la corruption de chaque civilisation.

En second lieu, l'antinomie se trouve dans l'opposition du corps et de l'âme. D'une part, la folie fractionne la liberté de l'homme d'une manière spatiale, c'est-à-dire, elle insère sa discontinuité et son abîme par son déterminisme du corps, « la seule vérité de l'homme qui puisse être objectivée et perçue scientifiquement »¹⁹⁵. D'autre part, la folie n'est pas purement une maladie du corps, elle fait surgir un monde psychique du mal et de la souffrance, l'état sauvage de la liberté n'est autre chose que la méchanceté et la violence, la maladie de l'âme.

En troisième lieu, l'antinomie se situe dans l'opposition du raisonnable et du non-raisonnable. D'une part, le fou est innocent par l'enchaînement des passions, des désirs et des images, il est mesuré par la raison qui l'a déterminé, d'autre part, son raisonnement n'est reconnaissable ni épuisable par aucune raison, il est « un automatisme sans enchaînement »¹⁹⁶. La plus vide de sa raison, la plus pure de sa folie.

En dernier lieu, c'est l'antinomie de la vérité universelle et la vérité particulière. D'un côté, la possibilité de la guérison de la folie consiste en la supposition d'une vérité ou d'une nature partagée de l'homme. De l'autre côté, cette guérison s'établit initialement dans la répression

¹⁹³ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p641

¹⁹⁴ *Ibid.*, p641, note 3

¹⁹⁵ *Ibid.*, p642

¹⁹⁶ *Ibid.*, p642

de toutes les inadmissibles vérités particulières, dans la destruction du mal, dans l'oubli de ses violences et de ses désirs. La guérison dans une vérité universelle est effectivement l'aliénation de la vérité particulière.

À tel point, la totalité immédiate de l'expérience poétique dans le lyrique et la reconnaissance lyrique de la folie dans le lyrisme s'opposent dans la réflexion du XIX^e siècle, bien qu'elles fussent sous la forme unique d'une dualité réconciliée, qu'elles furent désignées dans la simplicité du langage non partagé, elles furent comme la résonance entre le monde et le désir, le sens et le non-sens, la nuit et l'aurore. Les antinomies ne sont pas la contradiction de la folie, mais celle du langage temporel et linéaire. Au moment où le délire devient l'œuvre, le lyrique devient le lyrisme, la dernière vérité maigre de la folie disparaît. La folie d'Artaud qui éprouve dans l'œuvre sa propre absence, le dernier cri de Nietzsche qui trace une ligne de disparition, l'incompatibilité de Van Gogh qui refuse d'utiliser sa folie pour faire les tableaux, préfèrent ensemble une décision irrévocable : « là où il y a œuvre, il n'y a pas folie »¹⁹⁷.

Alors c'est à nous de découvrir ce monde qui se trouve assigné par l'œuvre, qui est responsable de tout ce qui est mesuré par la démesure d'œuvres. « La folie où s'abîme l'œuvre, c'est l'espace de notre travail [...] c'est notre vocation mêlée d'apôtre et d'exégète. »¹⁹⁸

¹⁹⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p663

¹⁹⁸ *Ibid.*, p663

DEUXIÈME PARTIE Ressemblance, roi et double –sujet constituant et ses chaînes

Chapitre I La ressemblance : de la nature à l'imagination

I. Une absence naturelle du sujet dans la ressemblance des choses

A. L'encyclopédie chinoise

Si dans l'histoire de la folie, c'est toujours la folie qui est bizarre et incompréhensible dans une certaine société, dans l'archéologie des mots et des choses, la bizarrerie ne réside plus dans le groupe des gens, mais dans le système des mots, ou plus précisément, dans une sorte du mélange des mots et des choses. Ce n'est plus les individus qui sont fous, c'est le système du savoir d'une époque, d'une culture ou même d'une civilisation qui est complètement impossible à imaginer. Or, quand Foucault déplace son lieu de recherche archéologique, quand il suit les pistes de l'œuvre où la folie est exclue, en effet, ce qu'il a trouvé n'est pas du tout l'apparition d'une raison pure, mais au contraire, d'une immense folie du savoir, de la raison qui intègre dans les « vérités » des espaces et des temps différents. Comme le dit Canguilhem¹, Foucault a trouvé un « musée des erreurs de la raison humaine ». Pourtant, c'est justement la raison de telles erreurs que Foucault cherche, dans laquelle il trouve que le sujet se perd dans son propre rire.

Au début de la préface des *Mots et les choses*, Foucault nous attire directement sur ces bizarreries : l'encyclopédie chinoise de Borges. Elle « nous »² fait rire, elle secoue « toutes les familiarités de la pensée – de la nôtre », elle ébranle « toutes les surfaces ordonnées » pour « nous », elle inquiète « notre pratique millénaire du Même et de l'Autre »³. Alors, qu'est-ce que cette bizarrerie qui est hors de notre « familiarité », de notre « ordonnance », de notre « pratique millénaire du Même et de l'Autre » ? D'abord, ce n'est pas l'ambiguïté de chaque catégorie, puisque chacune désigne un sens précis et contient un contenu assignable. Ensuite, ce n'est pas non plus la confusion entre l'animal réel et l'animal imaginaire, cette encyclopédie chinoise distingue soigneusement ceux « qui viennent de casser la cruche » avec « sirènes » et « fabuleux ». De plus, il n'y a pas de mélange monstrueux ni de pouvoir étrange qui constituent des animaux polymorphes et démoniaques.

¹ Canguilhem, « La naissance de la vie », *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Presses Universitaires de Caen, 2009, p18, note 1

² Foucault indique que ce « nous » est ceux qui ont « notre âge et notre géographie ».

³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p7

La bizarrerie, l'impossibilité nue de penser pour « nous », n'est pas dans chaque rubrique insolite, mais dans cette juxtaposition étrange de chaque catégorie. Pour expliquer cette bizarrerie de juxtaposition chinoise, Foucault cite un autre exemple de la salive d'Eusthènes. Dans l'histoire occidentale, il y a aussi des contenus de l'incongru qui se juxtaposent, par exemple, dans cette bouche d'Eusthènes, toutes les pourritures d'initiales « A » peuvent y rendre comme les gourmandises après le jeûne. De même, dans la célèbre « table d'opération » du Comte de Lautréamont⁴, une machine à coudre et un parapluie peuvent bien se juxtaposer sur une table⁵. Ce qui distingue la juxtaposition chinoise de celle d'Eusthènes et de celle de Lautréamont, c'est bien le problème de « lieu commun ». Certes, la salive d'Eusthènes ou la table d'opération mélange autant de choses bizarres que celles dans l'encyclopédie chinoise, mais ces premières ont chacune un « lieu commun », soit la bouche, soit la table, mais où les animaux de ce dernier pourraient-ils rencontrer sauf dans « le non-lieu du langage » ? C'est bien sur cette question que le rire de Foucault sur l'encyclopédie chinoise de Borges incite toute une réflexion profonde à propos du rapport entre l'homme et le langage.

« Il y a pire désordre que celui de l'incongru et du rapprochement de ce qui ne convient pas ; ce serait le désordre [...] sans loi ni géométrie, de l'*hétéroclite* »⁶. L'hétéroclite est l'impossibilité d'un lieu commun, d'un espace d'accueil, comme le climat, la région, la pente ou la colline⁷ se juxtapose à la fois une Même direction et une Autre direction, comme le ruban de Möbius a une même surface, mais il est non-oriental. Les choses y sont « couchées », « posées » ou « disposées », comme « sirènes » et « chiens en liberté » dans l'encyclopédie chinoise, mais elles ne sont pas dans un même espace, elles ne partagent aucun lieu commun sauf dans le lieu irréel du langage. Mais dans ce lieu commun utopique, le bonheur du langage élimine toutes les différences, les contradictions, les hétérogènes, les histoires des choses en une seule surface⁸. Comme les animaux de l'encyclopédie chinoise, ils se logent dans une même cité aux vastes avenues alphabétiques, bien que le bonheur du langage ait ruiné tout leur lieu primitif, c'est cet accès chimérique qui « nous » gêne, qui « nous » fait rire.

⁴ *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Presses Universitaires de Caen, 2009, p10

⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p8-9

⁶ *Ibid.*, p9

⁷ En latin *heteroclitos*, en grec ἑτερόκλιτος (*heteroklitos*). Κλιτος a des sens comme climat, région ; pente, penchant ; colline. Cf., *Le Grand Bailly Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 2000, p1103

⁸ Cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus de différences ou de contradictions, mais toutes les différences et les contradictions sont dans le même niveau du langage, bien qu'elles soient naturellement dans différent niveau par rapport au langage.

De ce point de vue, il convient d'examiner ici ce « nous » qui gêne et rit sur l'utopie chinoise. D'abord, nous nous posons la question que cette distorsion du classement de l'encyclopédie chinoise : est-elle une utopie seulement pour une patrie mythique comme la Chine par rapport à l'hétérotopie pour la patrie occidentale ? À première vue, Foucault semble confirmer que la bizarrerie de l'encyclopédie chinoise provient de la culture exotique de la Chine, ce qui « nous » empêche de penser, ce tableau sans espace cohérent, « Borges leur donne [...] une région précise dont le nom seul constitue pour l'Occident une grande réserve d'utopies »⁹. La Chine, comme Foucault le dit, dans le rêve et l'imagination de l'Occident, est « le lieu privilégié de l'espace », « la plus méticuleuse, la plus hiérarchisée », la plus sourde du temps, la plus attachée de l'étendue. Pour renforcer cette impression, Foucault souligne que la Chine est « un continent cerné de murailles », que son écriture traditionnelle reproduit en lignes verticales « l'image immobile et encore reconnaissable des choses elles-mêmes ». Mais comment « une culture vouée tout entière à l'ordonnance de l'étendue »¹⁰ peut-elle ignorer le lieu commun réel dans son encyclopédie ? Comment une culture la plus méticuleuse et la plus hiérarchisée peut-elle se mettre dans un désordre de classement ? L'encyclopédie chinoise citée par Borges qui conduit à « une pensée sans espace, à des mots et à des catégories sans feu ni lieu » appartient-elle vraiment à la culture chinoise telle qu'elle est rêvée par l'Occident ? Si la Chine traditionnelle¹¹ a la moindre cohérence avec sa propre culture d'image, d'espace et de hiérarchie, elle ne peut pas distribuer la prolifération des êtres comme la taxinomie citée par Borges, surtout pas comme une ruine du lieu commun analysé par Foucault.

Cela ne veut pas dire que Foucault a eu tort, au contraire, son analyse est pertinente lorsqu'il souligne la ruine du lieu commun dans l'encyclopédie chinoise citée par Borges. Pourtant, il ne faut pas oublier que la culture chinoise, comme celle de l'Occident, n'est pas une totalité univoque ; si l'on trouve dans la culture occidentale des ruptures et des transformations tout au long de l'histoire, il n'y a pas de raison que l'une des plus archaïques cultures, comme celle de la Chine, soit uniforme. À tel point qu'il faut se poser la question : de quelle période de l'encyclopédie chinoise citée par Borges s'agit-il ? Nombreux chercheurs ont examiné la source de Borges sur cette encyclopédie chinoise dans *El idioma analítico de John*

⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p10

¹⁰ *Ibid.*, p11

¹¹ Le premier *leishu* chinois, *Shanghajjing* (Livre des monts et des mers, de Ve siècle av. J.-C. à IIIe siècle av. J.-C.), consiste en quatre parties, chacune traite une dimension géographique : Le livre de montagne, Le Livre des mers, Le Livre des vastes étendues sauvages, Le Livre des terres entre les mers.

Wilkins (1942)¹², où il déclare emprunter au célèbre traducteur de romans chinois Franz Kuhn. Or, personne ne trouve dans *Lebensbeschreibung und Bibliographie seiner Werke* de Franz Kuhn la moindre trace de cette encyclopédie chinoise telle que Borges la cite. On estime ainsi que c'est « une imagination créatrice de Borges »¹³.

En dépit du défaut de la source exacte, si Borges a vraiment emprunté ou résumé quelques lignes de Franz Kuhn, si Franz Kuhn a vraiment travaillé sur des données chinoises, c'est plutôt les données dans la période du XVII^e au XVIII^e siècle¹⁴. Si Borges a bien d'autres sources chinoises, c'est probablement des données de missionnaires comme Martín de Rada¹⁵, qui fournit à Gonzales de Mendoza¹⁶ les sources primitives des encyclopédies chinoises de la dynastie Ming (1368-1644). De là nous voyons un échantillon historique de l'encyclopédie chinoise citée par Borges, la bizarrerie n'est pas seulement dans l'imagination occidentale sur une patrie mythique de la Chine, mais aussi dans les décalages de l'histoire, lorsqu'une telle encyclopédie est inimaginable pour non seulement L'Occident, mais aussi pour les Chinois contemporains qui sont plus influencés par l'Occident moderne que par leur propre tradition ; il n'est pas seulement question de la ruine du lieu commun horizontal, de la distance géographique, mais aussi de la rupture historique, du pouvoir du temps. Ce « nous » n'est pas le « nous » occidentaux, mais le « nous » moderne ; ce qui « nous » fait rire n'est pas

¹² Jorge Luis Borges, « El idioma analítico de John Wilkins » *La Nación* (in Castilian), Argentina, 8 February 1942. ; traduction Français, « La langue analytique de John Wilkins », dans *Enquêtes*, trad. P. et S. Bénichou, Paris, Gallimard, 1957, p. 144. Selon Jean-Pierre Drège (dans un article « Des ouvrages classés par catégories : les encyclopédies chinoises », In: *Extrême-Orient, Extrême-Occident*. 2007, N°1, pp. 19-38), la recherche complète dans la bibliographie des travaux de Franz Kuhn établie par son neveu (Voir Hatto Kuhn, Martin Gimm, Dr. Franz Kuhn (1884-1961), *Lebensbeschreibung und Bibliographie seiner Werke*, préface de Herbert Franke, Wiesbaden, Franz Steiner, 1980) ne trouve pas de quelle traduction cette citation est tirée. Dans cet article, Borges cite cette fameuse encyclopédie chinoise, intitulée *Emporio celestial de conocimientos benévolos* (*Le Marché céleste des connaissances bénévoles, Celestial Emporium of Benevolent Knowledge*), il déclare emprunter au célèbre traducteur allemand de romans chinois Franz Kuhn (1884-1961).

¹³ Viviane Alleton, « Présentation : classifications chinoises ou les dangers du réductionnisme », In: *Extrême-Orient, Extrême-Occident*. 1988, N°10, pp. 7-12. Ce chercheur examine aussi un œuvre le plus proche, *Tian zhong jing*, « Les animaux y occupent les sept derniers chapitres, soit 233 pages. Dans l'hypothèse où il s'agirait d'un ouvrage de ce format, la réduction à huit lignes d'un tel ensemble pourrait donner un résumé honnête mais tout aussi bien la plus étrange mixture, quel que soit le texte de départ. Il est de fait que personne ne jamais osé soumettre, par exemple, *l'Histoire naturelle* de Buffon, à une telle transformation. » De même, un autre œuvre le plus proche est *Taiping Yulan* (977-983) qui consiste en mille volumes, l'empereur Song en lit trois volumes par jour, et le finit en un an.

¹⁴ La plupart des romans chinois que Franz Kuhn traduit est écrits dans la période fin Ming et début Qing (vers 1644), par exemple, *Kin Ping Meh* (oder Die abenteuerliche Geschichte von Hsi Men und seinen sechs Frauen, Leipzig 1930) vers le milieu 1573-1620, *Kin Ku Ki Kwan* (Zürich 1952) vers 1644, *Le Rêve dans le pavillon rouge* (*Der Traum der roten Kammer*, Leipzig 1932) vers 1784.

¹⁵ Martín de Rada (1533-1578), l'un des premiers missionnaires qui visite la Ming dynastie de la Chine. Il a acheté beaucoup de livres encyclopédiques qui deviennent la collection de la bibliothèque Mexique, qui est sans doute accessible pour Borges habité à Buenos Aires depuis 1920.

¹⁶ Juan González de Mendoza (1540- 1617), un prêtre espagnol, Son ouvrage intitulé « *Histoire des faits mémorables, des rites et coutumes du grand royaume de Chine* » (*Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*, 1586) indique la liste des livres que Martín de Rada amène de la Ming Dynastie de la Chine.

seulement l'encyclopédie chinoise de Borges, mais aussi tout ce qu'elle propose d'une taxinomie étrange pour « nous » à notre époque ; ce « nous » qui rit est le sujet qui a perdu ses expériences nues dans la prose du monde.

B. La grammaire des êtres

À tel point que Foucault nous envoie à la recherche de la ressemblance au XVI^e siècle, le siècle qui a joué « un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale »¹⁷, qui est l'un des plus proches précurseurs de l'organisation de la représentation depuis l'âge classique, pour examiner comment la similitude comme le sol du savoir s'est produite, et comment elle organise notre familiarité sémantique des figures infinies dans le savoir mesuré.

Au XVI^e siècle, au moment où la magie et la démonologie ont encore leur place à côté de l'astrologie et des mathématiques, Pierre Grégoire¹⁸ élabore une encyclopédie des sciences qui rassemble tous ceux qui sont visibles ou invisibles en un art unique et général pour qu'elles puissent communiquer d'une manière réciproque, autrement dit, pour que le visible et l'invisible puissent s'interpréter l'un l'autre. Cet art est la trame sémantique de la ressemblance dont les choses hétérogènes s'organisent dans une même encyclopédie par les principes de l'amitié, de l'égalité du contrat, de la société du mariage et de la paix, de l'assonance, du débat, de la continuité, de la parité, de la proportion, de la forme, du lien et de la copule¹⁹. Ce pouvoir de juxtaposition n'est pas moins étonnant que celui de l'encyclopédie chinoise, mais tous les deux sont les premiers efforts de l'homme pour s'unir les expériences historiques dans un même plan. Pour les empereurs et les intellectuels chinois, l'encyclopédie est plutôt une collection abrégée comme une référence rapide pour consulter les anciens savoirs innombrables ; pour les intellectuels du XVI^e siècle de l'Occident, cette encyclopédie est une généralisation relative pour faire communiquer les différentes sciences.

Laissons de côté leurs buts légèrement différents ou même cohérents, une question foucauldienne²⁰ se pose sur ce point : quel est le droit de ce pouvoir qui homogénéise les invisibles et les visibles dans un plan communicable, qui abrège les nombreux savoirs concrets en des volumes consultables ? Est-ce qu'un but de la connaissance humaine peut

¹⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p32

¹⁸ Pierre Grégoire (1540-1597, un jurisconsulte et philosophe français), *Syntaxeon artis mirabilis* (1578). Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p32, note 1

¹⁹ « amicitia, aequalitas, (contractus, consensus, matrimomum societas, pax et similia), consonantia, concertus, continuum, paritas, proportio, similitudo, conjunctio, copula », Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p32

²⁰ Il s'agit de la démarche philosophique de Foucault, « faire jouer systématiquement, non pas donc le suspens de toutes les certitudes, mais la non-nécessité de tout pouvoir quel qu'il soit », cf., M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p76

justifier une nécessité du pouvoir qui organise la nature dans une grille reconnaissable pour l'homme ? Dans ce même siècle où Copernic montre que la terre tourne autour du soleil, où la révolution copernicienne de Kant dans la philosophie n'est pas encore née, la pensée du XVI^e siècle, que ce soit pour l'Occident ou pour l'Orient²¹, ne connaît pas encore l'« homme », le sujet connaissant n'a pas encore un rôle dominant dans le savoir de Dieu ou de la nature. Comme dans la pensée traditionnelle chinoise, le ciel et l'homme sont dans une unité harmonique. Pour cette raison les principes moraux (l'amitié, l'égalité) et les principes abstraits (l'assonance, la parité, la proportion, etc.) sont appliqués tous ensemble sans le moindre sentiment d'hétérogénéité. Foucault en tire quatre principes essentiels qui suffisent à expliquer cet art merveilleux de l'articulation hétérogène ou plutôt harmonique.

La première forme de la ressemblance est la *convenientia* qui se sert d'effet visible de la proximité qui vient du voisinage des lieux. Quand les choses se juxtaposent dans un lieu commun par une parenté obscure, elles se partagent un mouvement général. Par exemple, une fois que l'on confirme que l'âme et le corps s'approchent dans un même lieu, on suppose qu'ils se meuvent ensemble. C'est en ce sens qu'une ressemblance entre l'âme et le corps apparaît, bien qu'ils n'aient sans doute aucune relation extérieure ou intérieure. Et puis, grâce à cette proximité du lieu, ils échangent inévitablement et ainsi naissent de nouvelles ressemblances, des effets visibles de la proximité. Lorsque le corps est lourd, l'âme doit aussi être épaisse pour se mouvoir avec lui ; alors il faut un péché originel qui l'ait rendu ainsi.

Ce raisonnement superpose les parentés obscures et l'effet visible, et les faits s'appuient l'un sur l'autre. C'est ce que Foucault appelle le principe de la *conventintia* (convenance), « la vaste syntaxe du monde » : les mousses conjoignent le dos des coquillages, les plantes s'ajustent à la ramée des cerfs, le zoophyte possède la propriété à la fois animale et végétale. Ce n'est pas la nature des choses elles-mêmes qui décide sa propre existence, c'est cette « syntaxe du monde » qui les arrange dans sa terre étendue, qui les définit comme le corps ou la plante, comme l'âme ou l'animal, qui à la fois avoisine les semblables et assimile les proches, qui enchaîne les uns et les autres dans un immense cercle vibrant finalement selon une seule et même corde : « une corde tendue depuis la première cause jusqu'aux choses basses et infimes »²². Cette corde correspond à la plus vieille imagination rationaliste sur le Logos, sur un monde cohérent.

²¹ Au moins pour la Chine au XVI^e siècle.

²² Giambattista della Porta (1535-1615), *Magie naturelle*, 1650. Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p34, note 2

La deuxième forme de la ressemblance est l'*aemulatio* qui vient de l'émulation sans proximité ni contact. Par la seule imitation, la distance propre entre Dieu et le monde peut être abolie, il n'est même pas possible de discerner les premiers qui ne sont pas reflet, de distinguer qui est la réalité et qui est l'image imitant. Cela ressemble à la pensée chinoise de l'harmonie entre le ciel et l'homme. L'enjeu n'est pas qu'ils sont indiscernables, mais qu'ils ont un fusionnement harmonique.

Or, cette harmonie est présente dans la pensée chinoise traditionnelle. Dans la pensée du XVI^e siècle de l'Occident, au moins selon la recherche de Foucault, l'émulation n'est pas un calme miroir inerte, ferme et réciproque. Le modèle et le reflet sont toujours opposés en combat de la puissance, ainsi que le faible doit accueillir et obéir au plus fort et à ce qui est inaltérable, « il arrive que l'une soit la plus faible, et accueille la forte influence de celle qui vient se refléter dans son miroir passif »²³. Nous y voyons une théorie de la compétition pour la survie ou la dominance, mais « la survie du plus apte » n'est-elle pas la théorie évolutionniste du XIX^e siècle ? Foucault se pose d'abord une question pour la forme, en disant que les étoiles sont les plus fortes, « elles sont le modèle sans changement, la forme inaltérable », et les herbes ne font d'autres que d'obéir à « la dynastie de leurs influences ». Ensuite, en citant Crollius, Foucault le confirme, « les deux rivaux ne sont ni de valeur ni de dignité égale. Les clartés de l'herbe, sans violence, reproduisent la forme pure du ciel. »²⁴ Il semble qu'il y a non seulement une compétition de la survie du plus apte, mais aussi une hiérarchie non réciproque. Mais à mieux examiner ce que Foucault cite chez Crollius, ce n'est pas du tout un évolutionnisme ou une hiérarchie unilatérale, « chaque herbe ou plante est une étoile terrestre regardant le ciel, de même chaque étoile est une plante céleste en forme spirituelle, laquelle n'est différente des terrestres que par la seule matière »²⁵. Certes, Crollius dit aussi que les herbes sont celles que les plantes et les herbes célestes procréent, ils leur donnent quelques vertus particulières, mais cela n'annule pas la réciprocité entre le ciel et la terre.

Pourtant, quant à l'émulation entre Dieu et l'homme, cette hiérarchie non réciproque est claire. Comme chez Paracelse, l'homme a un firmament intérieur grâce auquel il est libre et puissant, autonome et indépendant, à condition que ce firmament soit semblable à l'ordre du monde qui provient de l'homme et fasse la même chose des étoiles visibles dans celle du firmament interne de l'homme. La croyance de Dieu qui est au-delà de toutes les créatures de la nature

²³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p35

²⁴ *Ibid.*, p35

²⁵ Oswald Crollius (1560-1608, un professeur de médecine et alchimiste allemand se réclamant de Paracelse), *Traicté des signatures ou vraye et vive anatomie du grand et petit monde*, 1610 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p35, note 2

rend impossible l'harmonie entre le ciel et l'homme. Et à cause de cette croyance, la pensée occidentale ne peut jamais échapper au problème de la relation réflexive : comment cette sagesse du miroir envisagera-t-elle en retour le monde de Dieu, où elle était placée et ce qu'elle imitait ? Comment un reflet reflète-il son modèle et cette émulation sans altération ? Ces questions elles-mêmes sont constituées par le modèle hiérarchique du miroir et du reflet, sur l'opposition du sujet qui regarde et de l'objet qui est regardé. En conséquence, la pensée occidentale est obligée de vérifier la qualité ou plutôt l'identité de l'émulation. Or, pour l'homme, c'est justement sur cette qualité supérieure que se posent tous les problèmes épistémologiques. Par exemple, l'essence de l'émulation consiste en la métaphore de la visibilité de l'homme. Cela donne déjà d'implacables problèmes d'altération. Et puis, la distance propre entre l'homme et ce qu'il imite, surtout quand il croit que ce qu'il imite est la vérité la plus haute, ne peut pas être annulé par cette émulation, même si elle est un reflet parfait, parce qu'un reflet est toujours un reflet : sans distance, ce sera plus d'émulation, sans émulation, il y aura plus de sagesse. Ce paradoxe semble être résolu par la révolution copernicienne de Kant en admettant que le « centre » de la connaissance soit le sujet connaissant (l'homme ou l'être raisonnable), mais cela n'est qu'une victime sophistiquée de l'incantation d'émulation. Le semblable est toujours le semblable, le redoublement est toujours le redoublement, il ne se poursuit que son propre reflet à l'infini.

La troisième forme de la ressemblance est l'analogie par métaphore. Elle unit la *convenientia* et l'*aemulatio* en une même métaphore, elle dépasse la distance comme l'*aemulatio* mais lorsqu'elle exige encore un lien et une jointure comme la *convenientia*, elle évite le cercle réflexif ; en imitant comme l'*aemulatio*, elle ne se pose pas le problème de mélanger la parenté obscure avec l'effet visible de proximité comme celui dans la *convenientia*. Néanmoins, elle surplombe ces deux similitudes qui se limitent sur les choses elles-mêmes, elle s'y affranchit en traitant seulement la ressemblance des rapports. Par exemple, chez Césalpin²⁶, ce n'est plus l'analogie d'une plante à un animal, mais les rapports que l'on peut découvrir dans la plante qui s'adaptent aussi dans l'animal : la plante est un animal debout, la nourriture des deux va du bas vers le sommet, le réseau veineux de l'animal est comme la tige de la plante, etc. De cette façon, grâce à sa réversibilité et sa polyvalence, elle découvre un champ de parenté infinie et universelle.

Cependant, au moment où l'analogie est capable de s'orienter dans toutes les directions, une figure particulière demeure curieusement privilégiée comme un point d'appui si bien que

²⁶ André Césalpin (1519-1603, un philosophe, médecin, naturaliste et botaniste italien), *De plantis libri*, 1583 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p37

toutes les analogies peuvent s'appliquer réciproquement sur lui, qu'il est presque la moitié de l'atlas universel. « Ce point, c'est l'homme »²⁷. Par exemple, chez Pierre Belon²⁸, les explications du squelette des oiseaux sont méticuleusement comparées avec celui de l'homme : la proportion de l'aileron de l'aile est expliquée par le lieu du pouce de main, l'os de jambes des oiseaux correspond au talon de l'homme, etc. À l'époque de Belon, il n'y a pas encore de connaissance suffisante pour l'anatomie comparée, alors cette analogie n'est qu'une imagination d'habitude. Néanmoins, elle influence déjà sur le savoir des figures de l'oiseau en tant qu'*a priori*. De même, chez Aldrovandi²⁹, l'Enfer est une analogie des parties basses de l'homme ; chez Crollius³⁰, la tempête s'explique par l'analogie avec l'apoplexie. Ce privilège de la métaphore de l'homme ne doit pas être compris comme une anthropologie du savoir dans la pensée du XVI^e siècle pour deux raisons essentielles. D'abord, la métaphore de l'analogie n'est pas un acte de l'homme, elle appartient plutôt à la nature elle-même. En plus, la métaphore est réciproque, l'homme est concerné dans toutes les analogies, mais inversement, il transmet aussi ce qu'il reçoit du monde.

La quatrième forme de la ressemblance est le jeu des sympathies. La sympathie n'engendre la ressemblance ni par la détermination *a priori* comme la convenance, ni par l'imitation à distance comme l'émulation, ni par le rapport de similitude comme l'analogie, elle est presque indépendante de toutes les extériorités, de plus, en provoquant le rapprochement des choses par un mouvement extérieur et visible, elle est elle-même un mouvement intérieur par les échanges des qualités. Elle n'est pas seulement un passif consentement sur les semblables, elle est elle-même un pouvoir agressif qui tend à assimiler toutes les choses identiques ou différentes, à éliminer toutes les singularités et les hétérogénéités. Elle est le pouvoir primitif du Même, grâce auquel elle est capable de tout transformer et altérer en identique. Paradoxalement, elle est toujours accompagnée de sa jumelle, l'antipathie. Celle-ci est autonome et indépendante comme celle-là, mais à l'inverse, elle isole tous les semblables et les identiques par la moindre différence. Dans ce couple équilibré qui à la fois s'éloigne et s'approche les choses, la ressemblance des certaines choses sans leur faire perdre leurs singularités devient possible. C'est sur cet équilibre que les trois premières similitudes s'établissent.

²⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p37

²⁸ Pierre Belon (1517-1564, un naturaliste français, il est considéré comme l'un des plus grands scientifiques du xvie siècle), *Histoire de la nature des oiseaux*, 1555 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p37, note 3

²⁹ Ulisse Aldrovandi (1522-1605, un éminent scientifique italien de la Renaissance sur la botanique, la zoologie, la minéralogie, la médecine et l'anatomie), *Monstrorum historia*, 1642 ; Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p38, note 1

³⁰ Oswald Crollius, *op. cit.* ; Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p38, note 2

À propos de cette ressemblance de la sympathie et de l'antipathie, elle est facile à confondre avec le concept d'état d'esprit psychologique. Mais pour la pensée du XVI^e siècle, cette sympathie est à l'intérieur de la nature elle-même, elle décrit simplement la réalité visible ou invisible de la nature, elle n'est même pas un concept épistémologique. À tel point que si un état humide du corps incite une humeur mélancolique, si dans le cœur du fruit d'un carambolier il y a une forme d'étoile, si le système de la tempête correspond aussi au mécanisme de l'apoplexie, il ne faut pas être étonné, il ne faut pas non plus les comprendre seulement du point de vue de l'homme ou même par la connaissance de l'homme. Ces « coïncidences » partout dans le monde sont la sympathie de la nature, elles sont là sans la connaissance de l'homme. La parenté obscure ou l'effet visible, la corde enchaînée ou interrompue, le miroir hiérarchique ou réciproque, le reflet réflexif ou cohérent, le privilège de l'homme ou indifférent de lui, ces similitudes posent des problèmes innés, mais ces problèmes sont eux-mêmes à l'intérieur de la nature, ce n'est pas encore le problème autour de l'homme, de ce qui les découvre, les utilise et en profite.

*

Or, cet art merveilleux de l'articulation, ce jeu des ressemblances ne sont que des chemins vers la similitude. La similitude est elle-même à l'état naturel, à la fois évidente et invisible, lorsqu'elle n'est pas faite pour voir, ni pour se cacher, elle est naturellement indifférente de la visibilité de l'homme, ou même douteuse de sa propre ressemblance. En ce sens, la ressemblance de la nature n'existe pas, sauf lorsqu'un élément obstinant décide de les marquer. Dans la pensée du XVI^e siècle, cet élément obstinant est la croyance de Dieu qui « n'a rien laissé sans signes extérieurs et visibles avec des marques spéciales – tout comme un homme qui a enterré un trésor en marque l'endroit afin qu'il puisse le retrouver. »³¹ Chez Paracelse, il ne s'agit pas d'une découverte de la nature, mais un relèvement ou un déchiffrement des signatures de Dieu. Si l'on voit à quel point la croyance de la signature de Dieu à la ressemblance est obstinant, on voit aussi à quel point la décision d'articuler les choses hétérogènes est justifiée, à quel point l'objet du rationalisme est garanti. À partir de cette croyance qui se justifie, par le système des signatures, le monde obscur est rendu clair, la ressemblance invisible est rendue visible, clair et visible en couvert « de blasons, de caractères, de chiffres, de mots obscurs, --de hiéroglyphes »³².

³¹ Paracelse (1493-1541, un alchimiste, astrologue et médecin suisse), *Die neun Bücher De natura rerum*, 1537 ; Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p41, note 1

³² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p42

Quel hiéroglyphe fait parler le grand miroir calme et les reflets muets au fond des choses qui se mirent et se renvoient ? Dans la sympathie entre l'aconit et les yeux, ce sont les petites boules opaques encastrées dans des membranes blanches qui figurent les paupières emboîtées aux yeux ; dans la ressemblance entre la noix et la tête qui justifie son rapport de guérison, c'est l'épaisse écorce du fruit qui guérit la blessure du péricrâne, c'est le noyau qui montre dans le cerveau³³ ; dans la similitude entre les plis de la main et les penchants de la vie, une ligne courte reflète une vie courte, un croisement signifie la rencontre d'obstacle³⁴. Une simple sympathie ou émulation de la forme peut être l'analogie d'un signe pour le savoir médical et la prédiction du destin. On peut aussi renverser l'usage du rapport entre eux. Quand on dit le ciel nous regarde, c'est parce qu'il y a des étoiles qui ressemble à nos yeux, il voit dans la lumière, il est aveugle dans la nuit ; c'est sans doute pour cette raison que la lumière est si importante pour connaître les choses, parce que les yeux nous sont importants à voir les choses : sans le voir, nous ne connaissons rien, sans la clarté, nous n'avons pas de raison. Quand les Grecs disent que le visage et la main de l'homme dévoilent le secret de son âme, c'est parce qu'ils supposent que l'âme et le corps se partagent un lieu commun, par convenance, ils disent la même chose : on voit l'état du corps en examinant l'âme, on voit l'état de l'esprit en observant le corps.

Le hiéroglyphe n'est pas autre chose que la ressemblance elle-même. Tout ce qui donne à une signature la valeur d'un signe, est qu'elle porte elle-même une ressemblance de ce qu'elle indique. Le signe ressemble à ce qu'il indique, la signature le distingue. Il y a une distinction , ce n'est pas parce que la signature et ce qu'elle indique sont deux choses, mais parce que quand le signe se tire comme une signature, son être ressemblant à ce qu'il indique s'efface dans son être visible de signature, autrement dit, celui-là qui est invisible ne manifeste pas dans celui-ci qui est visible. La signature est à la fois ressemblante et distincte à ce qu'il indique, c'est parce que sa ressemblance partagée avec ce qu'elle indique est cachée dans tous les deux qu'il faut une signature ; c'est parce que la signature a quelque chose non partagé avec ce qu'il indique, quelque chose non-caché, visible, qu'il est possible d'être la signature de ce qu'elle ressemble. Ce caractère de la signature qui est à la fois identique et différent avec ce qu'elle indique doit être décelé par une troisième ressemblance, la ressemblance qui est cachée et partagée entre la signature et ce qu'elle indique. C'est cette ressemblance cachée et partagée qui doit recevoir une signature, une forme mitoyenne et non cachée. Sur le premier cercle invisible des similitudes (sympathie, analogie, émulation et convenance), surgit un

³³ Crollius, op. cit., cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p42, note 3, 4

³⁴ Jérôme Cardan (1501-1576, un mathématicien, un philosophe, un astrologue, un inventeur, et un médecin italien), *Métoposcopie*, 1658. Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p43

second cercle visible des signes : le signe de la sympathie se transpose dans l'analogie, celui de l'analogie s'impose dans l'émulation, celui de l'émulation se déplace dans la convenance, et ce dernier, à son tour, pour être reconnu après ces transformations, exige une marque de la sympathie.

Malgré tout ces transformations et déplacements, la signature et ce qu'elle indique sont tous deux des choses au même niveau, « le découpage est le même »³⁵, quoique par la distribution qui joue le jeu des ressemblances et de l'invisible au visible, elles sont parfois cachées et parfois manifestées. Mais cachées ou manifestées, elles partagent toujours le lien de la ressemblance qui les rend universelles dans le savoir du XVI^e siècle. Ce savoir est à la fois le plus visible, lorsqu'il suit toujours les chemins de la similitude, et le plus invisible, lorsque sous la signature, il y a les contenus riches de la ressemblance obscure.

Pour ceux qui sont visibles, les quatre similitudes, la convenance, l'émulation, l'analogie et la sympathie-antipathie, constituent un ensemble de connaissances et de techniques sémiologiques qui permettent « de distinguer où sont les signes, de définir ce qui les institue comme signes, de connaître leurs liens et les lois de leur enchaînement »³⁶; le système des signatures s'établit sur cet enchaînement herméneutique un ensemble des connaissances et techniques qui permettent « de faire parler les signes et de découvrir leur sens ». Mais ce n'est pas la sémiologie ou l'herméneutique dans le sens de notre époque, puisque le sens et la loi des signes sont tous dans la ressemblance, dans la « syntaxe du monde » et dans la « grammaire des êtres », l'exégèse ou l'interprétation ne s'exécute que parmi les choses elles-mêmes. À tel point que, pour ceux qui sont invisibles, la mince épaisseur de la signature visible et de la ressemblance reconnaissable voile la nature par le décalage même du lien de la ressemblance. Certes, la ressemblance offre une connaissance de la nature, mais au prix de l'ignorance de la parenté obscure et de l'oscillation des similitudes. Ce prix est fatal lorsqu'il est ce que Foucault appelle le « cran »³⁷, la distance propre des ressemblances, de ce qui rend possible au savoir qui est inévitablement un labeur infini sur les semblables.

C. Le langage des choses

Ces quatre similitudes et ses signatures constituent ce que Foucault appelle « l'épistémè » du XVI^e siècle. La description ou l'analyse foucauldienne de cette structure épistémologique ne contribue pas à confirmer un structuralisme qui peut être universel à chaque époque, même en résultat elle a le même effet. Mais cet effet est fait pour les historiens qui répètent

³⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p44

³⁶ *Ibid.*, p44

³⁷ *Ibid.*, p45

l'accumulation des événements historiques, qui ne savent que redoubler la sculpture déjà faite par l'histoire. Pour un archéologue comme Foucault, la forme de sculpture n'a pas d'importance, comme il dit, les rapports du macrocosme et du microcosme de la néo-platonicienne « apparaissent comme un simple effet de surface »³⁸. Ce que l'archéologie fouille sur l'histoire consiste en « ce qui l'a rendu possible ». À propos de cette ressemblance définitive dans le savoir du XVI^e siècle, la question se pose de la nécessité ou plutôt de la non-nécessité de son pouvoir.

Revenons sur le rire au début de l'encyclopédie chinoise de Borges, le même rire est inévitable sur les magies du XVI^e siècle, par exemple, selon le récit de Paracelse³⁹, les serpents en Helvétie, Algérie ou Suède comprennent les mots grecs « Osy, Osya, Osy », « ils retournent leur queue pour boucher leurs oreilles, afin de pas l'entendre de nouveau »⁴⁰, et ce n'est même pas l'effet de voix, lorsque quand on impose un papier écrit de ces mots au serpent, il reste aussi immobile. Si cette magie nous fait rire, comme celle de l'encyclopédie chinoise, ce n'est pas parce qu'elle est superstition, c'est parce que nous ne sommes plus dans le système de savoir du XVI^e siècle, parce que nous ne comprenons plus sa nécessité. Alors, quelle est sa nécessité ?

Comme ce que nous citons de Pierre Grégoire qui s'efforce d'établir une encyclopédie en un art unique et général pour communiquer les sciences différentes, les connaissances du XVI^e siècle soit « un mélange instable de savoir rationnel, de notions dérivées des pratiques de la magie, et de tout un héritage culturel »⁴¹. La confrontation entre « la fidélité aux Anciens » -- les traditions des pratiques magiques et les œuvres érudites de l'Antiquité, « le goût pour le merveilleux » -- la croyance de Dieu, et « une attention éveillée de la souveraine rationalité » -- le soulèvement de la science --, produit une exigence de la rigueur, mais cette rigueur ne peut pas imposer sur les contenus incompatibles entre les magies, la croyance et la science, comme Pierre Grégoire le dit, il faut un art à la fois unique et général, à la fois compatible à chaque connaissance distincte et cohérente de lui-même, cet art est cette fameuse « ressemblance » que nous avons déjà analysée. Lorsque la divination n'a plus, comme au Moyen Âge, une

³⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p46

³⁹ Paracelse, *Archidoxis magicae libri VII (Les sept livres de l'Archidoxe magique)*, 1524. Selon, Roberto Poma (*Magie et guérison: la rationalité de la médecine magique, XVIe-XVIIe*), ce livre est faussement attribué à Paracelse. Selon W. Schneider (1982), les quatre premiers livres des *Sept livres de l'Archidoxe magique* sont authentiques et datent aussi de 1526 ; le reste revient sans doute à Gerhard Dorn (1570).

⁴⁰ Paracelse, *Les sept livres de l'Archidoxe magique*, trad. en français, précédés d'une introduction et d'une préface par le Docteur Marc Haven. 1983, p15-16. Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p48. La citation de Foucault a une légère différence à cause de la traduction. Par exemple, celle-ci n'a pas « pour boucher leur oreilles ». Mais justement, c'est cette description qui fait rire le plus.

⁴¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p47

autorité indépassable et une souveraineté absolue, elle devient une partie de la connaissance, son rôle est réduit à une croyance qui garantit la connaissance de l'homme, comme chez Descartes. Et les magies et les éruditions, parmi ses concurrences, n'ont autorité que dans la manière où elles sont des signes rigoureux. De ce point de vue, il convient de dire que dans cette époque remplie de connaissances incompatibles et en compétition, ces principes sont probablement doués du moindre impératif historique, autrement dit, ils sont le plus universel et le moins stéréotypé.

À tel point que nous comprendrons mieux la raison pour laquelle le principe de la ressemblance est capable d'unir toutes les connaissances. D'abord, dans la magie, deux choses ou même plusieurs choses se produisent simultanément, les marques visibles et les similitudes imaginables constituent le savoir fondamental de la magie, c'est dans ce sens que la magie est « inhérente à la manière de connaître »⁴². Et cette manière de connaître peut être partagée avec la science, par exemple au XVI^e siècle, la chimie n'est pas encore distinguée de l'alchimie. Et puis, les marques visibles que Dieu a déposées sur la terre et les mots lisibles de l'Écriture ou de l'érudition dans l'Antiquité peuvent être réunies par cette ressemblance, lorsque « le rapport aux textes est de même nature que le rapport aux choses »⁴³, les mots demeurent les signes qui existent vraiment dans les choses. Par exemple, la ressemblance entre une voix et un bruit, une consonance dans la musique de la nature et dans le son de la parole, ou même la similitude entre la figuration des choses et les caractères des mots orientaux. Il ne reste qu'à déchiffrer l'héritage de l'Antiquité comme on le fait sur la nature, qu'à trouver le signe de sympathie dans les choses réelles et contemporaines. Et dans ces choses-là, cachent et partagent le signe de Dieu et le signe de la sagesse ancienne qui a été éclairée à la lumière *divinatio*. « *Divinatio et Eruditio* sont une même herméneutique »⁴⁴, parce qu'ils sont tous liés par le profond rapport de la ressemblance des choses, comme celle dans les signes naturels. Au lieu de dire que l'Écriture ou le discours des anciens a elle-même « une affinité sans âge » avec les choses qu'il dévoile, il n'a valeur que dans la manière qu'ils les ressemblent. Grâce à cette affinité, ce qu'ils sont ajustés aux choses mêmes et en formant le miroir et l'émulation, ils ont encore la vérité de toutes les marques de la nature, ils sont encore communicables dans la confrontation des connaissances hétérogènes.

Ainsi à la lumière de la recherche foucauldienne sur cette nécessité de la ressemblance qui est elle-même intérieure à la nature et partagée entre la magie, la croyance et la science, nous

⁴² Tommaso Campanella (1568-1639, un moine dominicain et philosophe italien), *De sensu rerum et magia*, 1620 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p48, note 1

⁴³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p48

⁴⁴ *Ibid.*, p48

voyons inéluctablement le rôle de la communication dans la constitution et la conservation du savoir. Il ne s'agit pas de poser la question ce que ces éléments dévoilent ou conservent est la vérité ou non, mais de le considérer comme un élément de médiation, autrement dit, ce n'est pas parce qu'ils sont vrais qu'ils sont communicables, mais parce qu'ils sont communicables qu'ils sont considérés comme la vérité. Ce point de vue peut expliquer à l'inverse, pour nous, le fait que l'encyclopédie chinoise et les magies du XVI^e siècle n'ont plus la valeur de la vérité, au contraire, ils nous font rire ; c'est parce qu'ils ont perdu leurs vérités, ou parce que nous avons perdu notre sensibilité aux marques de la vérité. Ce qui fait une vérité, c'est qu'elle soit vrai, ou qu'elle soit communicable ? Ce rapport entre la vérité et la connaissance du sujet reste à découvrir.

Revenons à la ressemblance entre les choses et les signes, entre les marques et les mots. Le plus essentiel que Foucault découvre est qu'au XVI^e siècle, il n'y a qu'« un grand texte unique »⁴⁵. Ce texte unique est la chose elle-même, ainsi que son langage est aussi compliqué que ce qu'il reflète et énonce par un miroir. C'est un langage qui vient des choses et qui reste comme les choses, il n'est qu'un réseau de marques où chacun peut être le contenu ou le signe des autres. C'est pour cette raison que les éléments de ce langage, tout comme les éléments des plantes, des animaux et des pierres, ont une loi de ressemblance, chacun a une propriété intrinsèque qui ressemble ce qu'il indique dans les choses. Cette loi est ce qu'on appelle à notre époque « la grammaire », ces propriétés constituent ce qu'on appelle « l'étymologie » en terme moderne, de même, la « syntaxe » pour nous, est pour eux le bâtiment de ces éléments par les propriétés de ce qu'il ressemble. Le seul principe grammatical est la ressemblance, le seul ordre de sa conjonction est l'ordre par lequel les choses conjoignent.

Or, c'est ici qu'un enjeu émerge. Le langage du XVI^e siècle s'organise selon l'ordre des choses auquel il ressemble, et non selon l'ordre de leur propre propriété. Son propre contenu n'a pas d'importance et même s'efface. De cette façon, il parle des choses auquel il ressemble, et non lui-même. Mais on ne voit que le langage lui-même, non pas ce qu'il dit. Au moment où ce décalage est obligatoire pour le langage qui veut exprimer ce à quoi il ressemble, l'énigme du langage qui cache des ressemblances entre ce qu'il dit et ce qu'on voit, se superpose sur l'énigme des choses qui cache généralement toutes les ressemblances. Cette double énigme constitue ainsi la double difficulté du savoir du XVI^e siècle. À première vue, ce décalage de ce dont il parle et ce que l'on voit s'approche de la différence entre le signifié et le signifiant à notre époque, mais à bien considérer le « texte unique » du XVI^e siècle, ce n'est pas la même différence, lorsque ce dont il parle ressemble à ce qu'on voit, la seule chose

⁴⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p48

qu'il faut faire n'est pas de chercher directement et aveuglement ce qu'il signifie, mais de trouver cette ressemblance dans le langage lui-même, d'y trouver le signe de cette ressemblance. « Les noms étaient déposés sur ce qu'ils désignaient, comme la force est écrite dans le corps du lion, la royauté dans le regard de l'aigle, comme l'influence des planètes est marquée sur le front des hommes : par la forme de la similitude. »⁴⁶

Ainsi le langage du XVI^e siècle est la révélation à la fois transparente et enfouie, elle est transparente lorsqu'il n'est fait que pour refléter la nature, elle est enfouie lorsqu'il est fait pour montrer la nature dans une clarté humaine. Dans l'imagination des chrétiens, c'est Dieu qui donne cette transparence dans le langage et les choses par les signes partagés, si bien que l'hébreu qui garde les masses fragments de marque des choses est le langage de Dieu ; c'est aussi Dieu qui détruit cette transparence à Babel par plusieurs langues, si bien que le latin et le langage qui s'écrit de droite à gauche, de gauche à droite, de bas en haut et de haut en bas⁴⁷ ne ressemblent plus directement aux choses. En dépit de ce préjugé chrétien, une chose est certaine, il existe en effet plusieurs façons d'exprimer la ressemblance des choses dans le langage si le langage est inévitablement une expression de ce qu'il reflète. Lorsque la clarté et la communicabilité du signe sont de plus en plus exigeantes, dans le langage, la fonction de signification dépasse la fonction de redoublement. Par conséquent, la signification compréhensible et communicable pour l'homme devient le principe du langage, la ressemblance entre les mots et les choses qui avaient été le premier principe du langage s'efface au fur à mesure, ainsi, à son tour, cette disparition de la ressemblance rend la signification vide et indéchiffrable.

L'apparition et le privilège d'écriture en sont une preuve. En premier lieu, chez Claude Duret, il divise déjà les langues diverses selon la manière d'ordonner l'écriture. Chez Pierre Grégoire, bien que ce qu'il imagine comme « un art unique et général » pour communiquer toutes les sciences suit le principe de la ressemblance, mais c'est une ressemblance d'espace, ce qu'il s'efforce de faire est une reconstitution de l'ordre du monde « par l'enchaînement des mots et par leur disposition dans l'espace », autrement dit, par l'écriture. C'est pour cette raison que l'encyclopédie qui organise les choses à la fois de l'ordre du monde, dans lequel la magie, la croyance et la science sont mélangées, et de l'ordre alphabétique – ou plus précisément de l'ordre d'écrire -- apparaît si étrange qu'il nous fait rire comme l'encyclopédie chinoise. Comme ce qui étonnera Buffon chez Aldrovandi, un naturaliste qui mélange « des

⁴⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p51

⁴⁷ Selon Claude Duret (1570-1611, *Thrésor (sic) de l'histoire des langues de cest univers*, 1613), les langues du monde se divisent en cinq diverses sortes d'écritures. Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p52

descriptions exactes, de citations rapportées, de fables sans critique, de remarque portant indifféremment sur l'anatomie, les blasons, l'habitat, les valeurs mythologiques d'un animal, sur les usages qu'on peut en faire dans la médecine ou dans la magie »⁴⁸. Tous ceux-ci nous étonnent aussi, mais ils ne sont qu'un miroir honnête du monde au XVI^e siècle, dans un espace commun d'écriture. La ressemblance se conserve d'une manière totale, pleine et figée d'écriture, et ainsi elle se perd de cette même manière, lorsque l'on ne la reconnaît plus.

En second lieu, ce que Foucault souligne sur l'importance de ce privilège de l'écriture n'est pas seulement ce déplacement de l'ordre d'espace d'écrire à l'ordre de la voix immédiate ou de la ressemblance encore plus compliquée et variée, mais aussi une substitution du processus silencieux de lire à des fonctionnements immédiats et réciproques d'écouter, de mémoriser, de pratiquer⁴⁹. « La loi a été confiée à des Tables, non pas à la mémoire des hommes »⁵⁰ ; la vérité est dans le livre, non pas dans la vie quotidienne. C'est peut-être pour cette raison que non seulement nous, à notre époque, ne la reconnaissons plus, mais aussi pour ceux qui sont contemporains, il n'est qu'un ésotérisme.

Ainsi, l'expression de la ressemblance pour être reconnaissable est paradoxalement inconnaissable. Que ce soit à cause de l'énigme des choses propres, ou de l'énigme du langage, la solution du XVI^e siècle n'est pas dans les retrouvailles des ressemblances immédiates de convenance, d'émulation, d'analogie et de sympathie, dans les premières rencontres entre les ressemblances et l'homme, mais dans le ressassement du langage au langage, dans le discours second du commentaire. On déchiffre l'énigme par l'interprétation, on dévoile les ressemblances cachées et transformées par ce qui les cache et transforme -- le déroulement et la prolifération propre du langage. « C'est n'est point là le constat de faillite d'une culture ensevelie sous ses propres monuments ; mais la définition du rapport inévitable que le langage du XVI^e siècle entretenait avec lui-même. »⁵¹ Foucault a bien souligné ce cycle infini du discours second et futur, « ce discours lui-même ne détient pas le pouvoir de s'arrêter sur soi, et ce qu'il dit, il l'enferme comme une promesse, léguée encore à un autre discours[...] »⁵² Une promesse de conception ou plus précisément de la croyance, lorsque le commentaire se définit comme un discours vers la vérité, vers un discours premier, vers « un Texte primitif », en supposant qu'il y a « une écriture primitivement naturelle » qui est écrit par Dieu et directement dans la nature qu'entre « ce qu'on voit » et « ce qu'on dit » il n'y a

⁴⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p54

⁴⁹ À propos des techniques de connaissance, de la différence entre écouter et écrire, nous les étudierons dans la troisième partie.

⁵⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p53

⁵¹ *Ibid.*, p55

⁵² *Ibid.*, p56

que des ressemblances, pas de différences, il n'y a qu'un « texte unique », pas de décalage entre l'écriture et les choses. Un héritage épuisable lorsqu'il se déroule sur lui-même, sur la loi du langage lui-même, sur son propre jeu par l'oubli de sa naissance. Bien sûr ce n'est pas un jeu pour l'homme, mais c'est l'homme le sujet qui démarre ce jeu infini et se soumet dans son règne silencieux avec toutes les autres choses entourées qu'il se croit de connaître.

Ainsi nous voyons que la ressemblance disparaît dans son propre jeu de ressemblance, elle est par définition une tâche infinie et inachevable vers le rapprochement sans fin de similitude. Cela est le point faible de cette épistémè du XVI^e siècle. En revanche, par rapport à celles qui suivent ou même celles qui précèdent, ce point faible a pourtant un avantage précieux. Le système des signes était ternaire depuis le stoïcisme⁵³, le signifié, le signifiant et la « conjoncture » étaient trois choses différentes et se connectaient par cette dernière sans d'autres conditions. Quant à la Renaissance, ce système ternaire n'est pas changé, mais ces trois éléments s'unissent par la ressemblance à la fois innée de la nature et visible pour l'homme. Cependant, ces deux caractères sont si semblables que l'effort d'un sujet connaissant qui les unit se fond et se confond dans les propres liens de la nature.

En ce sens, il convient de dire que dans le monde de la ressemblance, le sujet est absent par nature : il est là comme il n'est pas là, l'existence de la nature et l'expérience du sujet se conforment dans la profonde appartenance de ce qu'il lit et ce qu'il voit. Néanmoins, il ne faut pas négliger que dans cette unité de la ressemblance, il y a une présence invisible du sujet, depuis la première convenance obscure qui est identifiée par la visibilité d'un sujet connaissant, depuis la première émulation hiérarchique qui s'établit sur le sujet qui obéit au modèle absolu de Dieu, depuis la première analogie qui pivote sur la métaphore de l'homme, depuis la première sympathie qui est possible d'être contestée par une antipathie du sujet et vice versa, depuis la première signature reconnaissable qui est à la fois marquée par la nature et retrouvée par le sujet, depuis la première écriture qui reflète la nature sur un plateau du langage. Mais toutes ces présences du sujet ne laissent presque aucune trace dans le savoir, parce que ce sujet lui-même n'est qu'une nature qui se ressemble.

II. Une présence dispositif du sujet dans le tableau mix

A. Le sujet dispositif de la représentation

Cette absence naturelle du sujet disparaît avec l'effacement de la ressemblance dans le savoir à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle. La figure de Don Quichotte fait une double épreuve de cette disparition et de cet effacement. Comme le dit Canguilhem, Foucault est

⁵³ Sur le stoïcisme, nous l'examinerons dans la troisième partie.

l'une des deux personnes avec Auguste Comte qui ont reconnu au *Don Quichotte* de Cervantes la portée d'un événement philosophique⁵⁴. Cette portée d'événement est aussi celle d'une apparition de dispositif du sujet au même moment où la ressemblance de la nature se perd dans son jeu d'écriture humaine, où le sujet connaissant est obligé de surplomber son être naturel pour témoigner la ressemblance perdue ou pour trouver un nouveau type de conjointure entre le signifiant et le signifié. Chez Foucault, l'aventure de Don Quichotte est ce témoin de la ressemblance perdue au seuil de la nouvelle épistémè, le système subtil d'esquives de *Ménines* est cette recherche du nouveau type de conjointure, et tous les deux nous présentent le sujet nouveau-né à l'âge classique.

La figure de Don Quichotte est un sujet qui est imposé à une rupture d'abîme, où ses deux pieds marchent sur deux murs interrompus. D'un côté, il ne connaît entre les choses qu'un rapport de la ressemblance, les troupeaux doivent ressembler aux châteaux, les servantes doivent ressembler aux dames, et les auberges doivent ressembler aux armées. De l'autre côté, il ne connaît le monde réel que par les récits d'un monde de chevalerie, où la magie de l'ensorcellement peut expliquer toutes les différences métamorphosées. Si le monde de la ressemblance n'est pas perdu dans l'écriture, si le *lu* et le *vu* sont encore identiques comme à la Renaissance, Don Quichotte doit être un « héros du Même »⁵⁵, il est le plus pieux pèlerin de la grammaire des êtres, il ne prend même pas la peine de s'aventurer dans ce qu'il voit pour trouver la ressemblance, lorsque celle-ci est déjà étalée dans ce qu'il lit, lorsque la ressemblance de la nature doit être prouvée par un homme, si l'autorité du savoir exige la démonstration quoi qu'il soit d'un sujet connaissant, c'est que le lisible des signes ne ressemble plus au visible des êtres, c'est-à-dire, le texte écrit n'est qu'une suspension du monde, un vide inestimable, sans lequel « la figure du monde n'en sera pas changée »⁵⁶.

En ce sens, l'apparition de Don Quichotte est inévitable, puisque le savoir ou l'écriture n'est plus indépendant, il a besoin de son témoin, de sa justification supplémentaire. Le pire est que ce témoin ou cette justification n'est autre chose qu'un sujet connaissant. Si le rôle de Don Quichotte comme « héros du Même » n'est qu'un attardé, en revanche, il est le pionnier du sujet qui, pour la première fois, cherche à prouver la vérité du savoir par sa quête aux similitudes, une tâche qui était celle de Dieu. C'est au sujet connaissant de remplir la promesse du savoir, de transformer la réalité en signe d'écriture, de lire le monde pour

⁵⁴ Georges Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? », *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, p249. L'autre est Auguste Comte qui s'est référé plusieurs fois à *Don Quichotte*, par lequel il définit la folie comme « excès de subjectivité » et « passion de réplique ».

⁵⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p60

⁵⁶ *Ibid.*, p61

démontrer les livres. Curieusement, ce sujet de chevalier, d'*Illiade*, s'enfonce par la suite lui-même dans la vérité qu'il s'invente : les aventures de Don Quichotte deviennent sa réalité qui est reconnue par les autres dans la seconde partie du roman. Le chevalier prétentieux qui cherche la ressemblance en vain s'oblige d'être le défenseur de sa propre recherche, « il a à le protéger des erreurs, des contrefaçons, des suites apocryphes ; il doit ajouter les détails omis ; il doit maintenir sa vérité »⁵⁷, même la promesse a déjà failli, même ce qu'il cherche à prouver ne sont que les mots vides qui dorment dans la poussière entre les feuillets.

Le texte de Cervantes se replie sur lui-même, mais le sujet de Don Quichotte reste cohérent et ignorant. L'entourage de Don Quichotte peut lire ce livre qui parle de ses aventures, et par ce savoir d'écriture, il l'oblige à maintenir sa vérité dans la réalité de la seconde partie du roman. Un sujet fictif peut être écrit par un auteur réel et lu par les lecteurs fictifs, une fois que ceux-ci sont fait, il a pris sa réalité par ceux qui l'ont lu, même s'ils sont fictifs ; tout comme Don Quichotte lui-même qui est un lecteur fictif, il lit un livre de chevalerie écrit par un auteur réel, ce que le livre dit devient ainsi pour lui une réalité. Il n'y a pas d'importance si Don Quichotte prouve que ce qu'il lit est vrai ou pas (en effet, sa tâche a échoué), comme il n'y a pas d'importance si Don Quichotte lui-même qui est lu par son entourage comme réel est en effet fictif, l'essentiel de ce texte de Cervantès est que ce cercle doublé et répété qui mélange du fictif et du réel révèle une circulation complexe entre le signifié et le signifiant : le signifiant du sujet de Don Quichotte (la figure littéraire qui identifie ce qu'il lit -- la réalité au second niveau -- et ce qu'il voit -- la réalité au premier niveau) peut être écrit et lu comme le signifié dans une seconde signification, par lequel le signifié vide (la figure fictive de Don Quichotte) peut être doué de réalité à ce second niveau; cette réalité au second niveau de signification qui est à la fois écrit et lu par le sujet au premier niveau, peut créer et enchaîner encore un second Don Quichotte (une personne réelle qui identifie ce qu'il lit et ce qu'il voit comme Don Quichotte qui répète ce que Don Quichotte a fait). Cette circulation complexe ne peut pas s'arrêter sur le premier cercle de l'identification entre le *lu* et le *vu*, comme la figure de Don Quichotte dans la première partie du roman échoué de prouver que ce qu'il a lu est vrai ; en ajoutant la seconde signification où le signifiant devient le signifié, un espace de vérité est créé : le sujet connaissant devient l'objet connu, une réalité du sujet est constituée, par conséquent, elle substitue la vérité qu'il cherche à une nouvelle tâche de la recherche de la vérité sur la constitution d'elle-même, comme la quête des similitudes devient la défense de la signification.

⁵⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p62

Cervantes ne nous montre qu'un sujet ridicule et vraisemblable dans un espace circulaire et répété de cette nouvelle épistémè à partir du XVII^e siècle. Cinquante ans plus tard, Vélasquez⁵⁸ détaille cet espace et indique un sujet sans visage dans son fameux tableau de *Ménines*. Ce tableau de 1656 raconte une histoire vraie, dans laquelle le roi Philippe IV d'Espagne et la reine sont l'objet de portrait, la jeune infante Marguerite-Thérèse et les suivantes se trouvent dans cette scène de peinture. Or, pour le peintre Vélasquez, ce portrait ne peut pas être simple comme un miroir qui reflèterait ce qui est devant lui, puisque la manière de poser le miroir est un art sophistiqué, car son maître Pacheco⁵⁹ lui a déjà dit que « l'image doit sortir du cadre ». Son maître a raison de dire que l'image n'est pas dans le cadre, puisque l'image est elle-même une fixation instantanée sous les yeux d'un regard ou dans l'imagination d'une pensée, non seulement il ne doit pas sortir du cadre, il n'est jamais dans un cadre. Il est fluctuant comme le monde réel ou même plus quand il s'agit d'un sujet capricieux qui veut le captiver. Alors c'est justement cette image fluctuante qui est devant ce peintre baroque, le simple portrait ne peut pas être une simple ressemblance comme dans la nature, mais une représentation élaborée de la représentation artificielle.

Foucault souligne trois points invisibles qui constituent ce dispositif de la représentation où un sujet universel est né. Le premier est un point triplement invisible dans le tableau, il est à la fois celui des spectateurs réels, où nous regardons ce tableau de Vélasquez, celui de Vélasquez qui peint ce tableau en 1656, dont le spectacle n'est pas réellement devant lui, mais dans son imagination, dans son reflet mémorisé, ou même dans sa reconstitution de la scène de peinture, et celui du modèle du peintre représenté dans le tableau, le roi Philippe IV et la reine. Ce point n'est pas présenté dans l'espace du tableau, mais il est inévitablement indiqué par la présentation du tableau. C'est à ce point que l'indissociable rapport entre le *vu* et le *lu* s'est défait, ce que Vélasquez a vu n'est pas ce qu'il nous fait voir, par conséquent, ce que nous, les spectateurs, avons vus n'est pas simplement un tableau comblé de couleurs et de lignes, mais un spectacle que le roi du XVII^e siècle a vu, autrement dit, on voit ce que les autres ont vu, les autres qui sont comme le peintre ou le roi Philippe vu dans la tête de Vélasquez. Seul le roi a vu ce qu'il a vu, nous les spectateurs ou le peintre Vélasquez ne lisons que les images reproduites. Est-ce cela que Vélasquez veut dire à son roi et à tous les spectateurs ? Alors qui est le roi ? Philippe IV et tout ceux qui sont signifiés par Philippe IV, le sujet qui regarde ce qu'il voit, non pas ce qu'il lit, lorsque désormais les marques qu'on lit

⁵⁸ Diego Rodríguez de Silva y Velázquez (1599-1660), un peintre baroque considéré comme l'un des principaux représentants de la peinture espagnole.

⁵⁹ Francisco Pacheco (1564-1644), un peintre espagnol, il écrit un manuel de peinture constituant aujourd'hui un document essentiel pour comprendre l'art espagnol du XVII^e siècle.

ne sont plus les signes propres des choses, mais les signifiants qui désignent toujours quelques choses extérieures. Certes, ces signes gardent encore la ressemblance des choses, c'est pour cette raison que nous pouvons encore discerner ce qu'ils signifient, nous pouvons encore nous prétendre comme le roi qui est le sujet regardant. Mais seulement pour cette dernière ressemblance reproduite sous les yeux de l'homme, cette même ressemblance encore naturelle, mais qui est en train de disparaître, nous sommes au seuil de la disparition de nos propres yeux, de notre propre subjectivité, au seuil de la transformation des choses sans fin.

Le deuxième point invisible est le miroir au fond du mur. Il n'est pas invisible comme ce dernier qui est à l'extérieur du tableau, il est invisible lorsque personne dans le tableau ne le regarde ou même ne peut le voir, il est invisible pour les autres signifiants. Il est le seul point qui représente le vrai modèle du roi Philippe IV et la reine, il est aussi le seul et dernier point de ressemblance honnête de la nature qui fonctionne comme un miroir sans reconstitution du peintre. Mais il offre un double douteux, ambigu et désolé, qui manifeste à la fois l'honnêteté du peintre et son hypocrisie, puisqu'il nous fait croire qu'il reflète la vérité, mais il ne nous montre que celle dans sa pensée. Il représente honnêtement le miroir qui est un symbole de la ressemblance, il ajoute aussi honnêtement les silhouettes imaginées du roi dans le miroir, mais cette ruse calculée trahit également sa limite, puisqu'un vrai miroir doit refléter tout ce qui est devant lui, à n'importe quel moment et dans n'importe quel espace, alors qu'un miroir dans le tableau ne révèle que sa vérité de reproduction d'un certain moment et dans un certain espace, il ne reflète aucun spectateur devant lui. Ce n'est pas une critique naïve qui demande au miroir dans un tableau qui fonctionne comme un vrai miroir, cela dévoile juste la prétention de la représentation qui prétend nous dire la vérité.

Le troisième point invisible est celui à l'envers de la grande toile représentée dans le tableau. Il n'est pas invisible pour tout ceux qui sont présents dans le tableau, il est invisible pour nous les spectateurs et pour le modèle du roi, ainsi le spectateur et le modèle sont mis en cause par cette invisibilité. Le modèle, le seul qui a vraiment vu cette scène de représentation, est peint dans un second tableau qui ne présente qu'un dos dans ce premier tableau. Nous, les spectateurs, en regardant la représentation de ce tableau, nous nous trouvons sur le siège du modèle, ainsi pouvons nous croire que nous sommes en train d'être peints dans ce second tableau. « Où nous sommes, que nous sommes »⁶⁰. Les personnages, leurs gestes et leurs yeux dans le premier tableau qui fixent le siège du roi ne sont que les complices de ce second tableau qui n'est visible que de dos. Cette ambiguïté de demi-visibilité et de demi-invisibilité assure que la représentation (le premier tableau) et le signifié (le roi Philippe IV) soient à la

⁶⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p20

fois associés et dissociables, si bien que le signifiant (les dispositions des personnages et le second tableau invisible) et le spectateur soient capables d'être associés dès qu'il est regardé. De cette façon la représentation devient universelle, tout le monde peut être le roi à la seule condition qu'il le regarde, autrement dit, tout le monde peut être le sujet pourvu qu'il lise la représentation. En ce sens, le rôle du sujet n'est pas défini par ce qui le regarde, mais au contraire par ce qu'il regarde. À tel point que la subjectivité du sujet qui regarde n'a pas d'importance, ce qui importe est que la représentation soit regardée, le seul fait de regarder suffit à le définir comme sujet. Ce n'est donc pas un regard avec subjectivité, avec curiosité et avec passion qui peut découvrir l'immense secret de la nature, c'est un regard présupposé, fixé et éclairé dans lequel rien n'est à découvrir, aucun secret, tout est certain.

De là, il convient de dire que le signifié (le roi, les spectateurs, le sujet) peut être absent dans le signifiant (le tableau), il n'est pas signifié par une ressemblance directe dans le signifiant, mais par un spectacle de représentation, par les regards (la signification) des personnages (les signifiants), par les lignes impérieuses et invisibles. Le sujet, peu importe qu'il a une subjectivité ou pas, une fois qu'il regarde, il entre dans la disposition de la représentation (en ce sens, si un chien est devant le tableau, il devient aussi le roi et le sujet). Le rôle de la ressemblance qui était la seule façon d'unir le signifiant et le signifié est remplacé par le sujet dispositif, qui accomplit sa tâche par sa propre compréhension schématisée sur le même dispositif de la représentation.

B. De l'ordre de Mathesis aux signes de Taxinomia

Nous examinons alors quel est ce dispositif du sujet au XVII^e siècle qui remplace le rôle de la ressemblance du XVI^e siècle. Les aventures de Don Quichotte sont un signe de la rupture entre l'épistémè de la ressemblance et l'épistémè de la représentation, mais comment se fait-il que la pensée commence à nouveau ? On peut imaginer qu'il y a bien des érosions extérieures qui changent profondément la pensée. Mais cela n'explique pas comment une nature relativement ferme peut inciter pour un instant une érosion décisive. Pour Foucault, la réponse ne se trouve pas dans le remplissage imaginaire de la discontinuité, lorsque dans cet abîme il n'y a presque aucun décrit direct et positif. Il amorce son archéologie de la pensée en accueillant cette discontinuité dans les positivités où elle se donne, par lesquelles l'épistémè s'échappe d'elle-même.

Nous voyons bien que dans le roman ironique de Cervantes et dans la peinture baroque de Vélasquez, la ressemblance devient l'occasion de l'erreur et l'instrument de signification là où s'il n'y a pas un ordre supplémentaire qui l'organise, elle sera pure chimère ou illusion de non-sens comme dans le désordre de l'encyclopédie chinoise. Il est vrai qu'à la fin du XVI^e

siècle, la ressemblance est comme un lieu d'enchantement, « c'est le temps privilégié du trompe-l'œil, de l'illusion comique, du théâtre qui se dédouble et représente un théâtre, du quiproquo, des songes et visions »⁶¹. On se souvient que d'une connaissance mélangée et dérégulée, les efforts de recherches méticuleuses sur les signatures rigoureuses et les similitudes cachées de la nature propre sont dissimulées et ignorées sans réticence. Mais est-il juste d'identifier la ressemblance de la nature avec les jeux humains de ressemblance, ainsi de condamner et d'abandonner celle-là ou celle-ci ? Les jeux humains et les jeux du sujet sont-ils identiques ? Quel est le rapport entre les jeux de la nature et ces jeux humains ou du sujet ?

Dans la critique de Bacon sur la ressemblance, ce n'est pas la ressemblance des choses qui est mise en cause, ce sont « les types d'esprit et les formes d'illusion auxquelles ils peuvent être sujets »⁶² qui sont responsables. Quels sont ces types de sujet dont l'esprit forme des illusions de la ressemblance ? Ce sont les fameuses quatre idoles⁶³. Ce que Bacon critique par ces idoles, c'est le genre humain qui partage certains organes sensoriels par lesquels l'esprit humain est un miroir courbe (*idola tribus*), l'éducation et les habitudes particulières de l'individu qui constituent une vision du monde à travers laquelle la lumière devient obscure et voilée (*idola specus*), l'usage public du langage qui se forme dans la vie sociale par les nominations communicables (*idola fori*), et l'abus de l'autorité de la tradition qui est souvent surestimée par la mise en scène (*idola theatri*). Ces quatre idoles décrivent les fonctionnements naturels et sociaux de l'homme qui imposent des déformations inévitables du savoir humain. Comme Foucault cite dans *Novum organum*, « l'esprit humain est naturellement porté à supposer dans les choses plus d'ordre et de ressemblance qu'il n'y en trouve ; et tandis que la nature est pleine d'exceptions et de différences, l'esprit voit partout harmonie, accord et similitude. »⁶⁴

Ce « plus d'ordre et de ressemblance » suppose un ordre ou une ressemblance d'origine, de primitive et d'exacte comme dans le monde de Dieu, qui ne peut jamais être achevé par l'homme. Jusque là, cette distance entre Dieu et l'homme et cette humilité de l'homme n'ont pas de différence avec les quelconques fidèles du Moyen Âge, ou même de l'Antique. Ce point de vue de l'empirisme de Bacon peut aussi être partagé avec celui de son adversaire, l'idéologie de Descartes. Donc la rupture d'épistémè ne se trouve pas dans le décalage entre la vérité et l'homme. Au lieu de croire en Dieu qui va résoudre ce problème par les donnés

⁶¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p65

⁶² *Ibid.*, p65

⁶³ Les idoles de la tribu (*idola tribus*), les idoles de la caverne (*idola specus*), les idoles du forum (*idola fori*), les idoles du théâtre (*idola theatri*). Cf., Francis Bacon, *Novum Organum*, 1620

⁶⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p66, note 1

visibles de la ressemblance dans la nature, la pensée à partir du XVII^e siècle croit que cette distance va être résolue moins par Dieu et plus par l'homme, lorsque l'empirisme et l'idéologie suppose tout de même que cette inaccessibilité de la vérité de Dieu soit à cause d'un esprit de « hâte » et de « légèreté », ils proposent ainsi un sujet de prudence, *clare et evidenter* comme la solution. La clef de rupture se trouve donc dans le dispositif du sujet qui prétend dépasser la distance qu'il y a par définition entre Dieu et l'homme.

Cependant, au lieu d'estimer que l'esprit de l'homme porte « plus d'ordre et de ressemblance » comme dans l'empirisme de Bacon, l'idéologie de Descartes trouve qu'il porte « moins d'ordre et de ressemblance », il faut donc renforcer la ressemblance en les divisant en identité exacte et différence absolue, cela est fait par l'établissement de mesure et d'ordre dans l'esprit de l'homme, autrement dit, il faut armer et assembler un nouveau sujet mesuré et ordonné où toutes les faiblesses de l'homme peuvent être éliminés. « Si Descartes récuse la ressemblance, ce n'est pas en excluant de la pensée rationnelle l'acte de comparaison, ni en cherchant à le limiter, mais au contraire en l'universalisant et en lui donnant par là sa forme la plus pure. »⁶⁵ Cette forme la plus pure est celle du cogito cartésien.

Si ce cogito est capable de discerner les natures les plus simples par l'intuition (évidence) au lieu de repérer les marques de la ressemblance, si la déduction entre les identités et les différences est garantie par la logique claire et reconnaissable de mathématique au lieu d'être garantie directement par la mystérieuse logique de Dieu, alors quelle est la garantie de l'acte de comparaison ? Qui va assurer la distribution de natures simples en identité exacte et différence absolue sans altération de la nature « pleine d'exceptions et de différences » ? Par quelle autorisation les cartésiens peuvent-ils confirmer que la nature complexe correspond à la mesure et à l'ordre ? Ces questions restent sans réponse jusqu'à Kant qui admet honnêtement que la représentation n'est qu'une représentation du sujet dispositif. Malgré ces problèmes, le triomphe du cogito est évident à partir du XVII^e siècle, on peut ignorer ses ignorances de la nature, mais on ne peut pas ignorer le sentiment d'incertitude du sujet connaissant ; la nature inconnaissable et mystérieuse peut se laisser dans la nuit de la folie, l'angoisse du cosmos fluctuant et indéterminé est résolue par le choix humain d'une meilleure vision du monde, même au prix d'être prisonnier de cette illusion de la raison et de la vérité. La limite de capacité du sujet connaissant chez Kant n'est qu'une excuse de cette secrète angoisse humaine d'incertitude, lorsque les primitifs, les soi-disant déraison, les sujets ouverts qui se plongent dans l'incertitude de la nature et accueillent leurs propres angoisses n'ont pas de limite.

⁶⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p66

Revenons donc à cette limite que le XVII^e siècle définit, regardons ainsi comment le nouveau dispositif du sujet se cache de soi et de la nature cruelle dans la plus hypocrite et hyperbole idole de la mesure et de l'ordre.

D'un côté, l'opération de mesure est simple, n'importe quelles grandeurs ou multiplicités, continues ou discontinues, « on considère d'abord le tout, et qu'on le divise en parties »⁶⁶. Les grandeurs discontinues ou les multiplicités n'ont pas d'unité naturelle, on leurs assigne donc les unités de l'arithmétique, si bien qu'on peut les comparer en calculant leurs unités arithmétiques. De ce fait, les choses complexes deviennent ainsi égales ou inégales, identiques ou différentes, ou plus précisément, leurs représentations deviennent comparables. De l'autre côté, l'opération de l'ordre est encore plus simple, « en découvrant celle qui est la plus simple, puis celle qui en est la plus proche pour qu'on puisse accéder nécessairement à partir de là jusqu'aux choses les plus complexes »⁶⁷. Il est difficile d'affirmer que la chose la plus simple et la plus proche est plus facile à trouver que la marque de la ressemblance dans la nature, mais de toute façon, on ignore la difficulté ou même l'impossibilité de cette première étape, on sera content de voir par la suite une série de croisement qui assure tous les doutes hyperboliques. Dès qu'un ordre s'établit, la joie de la certitude dépasse toutes les inquiétudes qui deviennent inappropriées et déraisonnables.

Cependant, la mesure et l'ordre ne sont pas indépendants l'un de l'autre : la mesure arithmétique est le meilleur ordre, l'ordre ainsi établi est la meilleure mesure. Ils établissent ensemble la nouvelle épistémè du XVII^e siècle. Mais cette épistémè se cache des dangers. Nous les examinons à la lumière de l'analyse foucauldienne sur les modifications de l'épistémè⁶⁸.

En premier lieu, la mesure et l'ordre englobent déjà certains éléments immesurables et non ordonnables. Les choses naturelles ne peuvent être mesurées et ordonnées qu'au moment où elles sont captivées par la connaissance, ainsi les mesures ou les ordres ne s'établissent que de la manière dont on les reconnaît. À tel point qu'un sujet connaissant s'insère dans le savoir qui était organisé par Dieu, ou en d'autres termes, par la nature. Or, ce sujet connaissant n'est pas d'une humanité pure et naturelle comme chez les primitifs ou même comme ce que Kant suppose d'un monde de représentation humaine, il est en effet une rationalisation de mesure et d'ordre à la limite de la connaissance humaine.

⁶⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p67

⁶⁷ *Ibid.*, p67

⁶⁸ *Ibid.*, p68-70

Nous voyons ainsi, en second lieu, lorsque l'égalité et l'inégalité mesurées sont mises en série par degré de complexité, les différences s'analysent ainsi par la croissance des degrés. Un système hiérarchique de valeur s'établit grâce à ces degrés calculables. Mais ceux qui sont calculés ne sont pas les natures propres des choses -- parfois elles sont incalculables, c'est leurs signes abstraits de chiffre, les degrés indifférents et partiels des choses. Un tel système de valeur qui se fonde sur ces caractères calculés et pseudo-représentatifs des choses, ne peut pas être la vraie estimation de valeur. Il n'est même pas une estimation du sujet humain, mais une disposition mélangée d'un certain ordre logique et de la limite de connaissance humaine.

En troisième lieu, par conséquent, cet ordre logique et la limite de l'homme rendent conjointement possible une énumération complète du monde. Car la connaissance humaine a une limite, le recensement des choses peut être exhaustif ; de plus, la mise en catégories par la logique universelle et la mise en série par l'analyse des catégories évitent abstraitement toutes les omissions possibles. En ce sens, le *cogito* et le *ratio* sont deux complices d'épistémè classique qui dissipent à la fois le sujet humain et la nature d'être, lorsque dans cette soi-disant énumération complète du monde, la subjectivité naturelle de l'homme se perd avec le classement de la nature tout entière.

En quatrième lieu, une fausse certitude s'obtient en tamisant le monde et dissimulant le sujet. Cette certitude parfaite dans la vision de la connaissance est une force rassurante pour l'homme, et elle fonctionne dans la nature en grande probabilité dont la connaissance de l'homme peine à rencontrer les exceptions, en plus, il y a la condamnation de la déraison qui exclut ceux qui sont incompatibles.

En cinquième lieu, un sujet pensant est ainsi justifié par ce privilège obstiné de la certitude rassurante et par cette grande probabilité réussissant demi-scientifiquement et demi-socialement. C'est ce sujet pensant qui, à son tour et réciproquement, discerne les « identités » et établit les passages « nécessaires » de tous les degrés, en dépit de leurs homogénéités, éloignements ou incompatibilités. Malgré tout ceux-ci, ce discernement et établissement premier qui se fait par l'intuition n'est pas incontestable. Tous les débats entre l'empirisme et l'idéologie à l'âge classique se trouvent là.

En dernier lieu, grâce à ces intuitions même problématiques et leurs enchaînements rationalisés, une science des jugements devient possible ou même dominante. L'érudition de l'Antiquité est abandonnée avec les mythes et les magies dans l'histoire foisonnante d'incertitudes. Les textes comblés de signes primitifs, mystérieux et instables perdent leurs charmes de la vérité divine et de la nature. Or, en jetant ces textes de l'histoire, leurs marques originaires des choses dans le langage s'y éclipsent aussi. Par contre, il n'y a pas un langage

entièrement nouveau pour la science prétendant à être sans histoire ni famille ; pour qu'un système de langage soit transfusé entièrement, il faut un processus beaucoup plus long qu'un saut d'épistémè. Partant de ce fait, la nouvelle science qui se parle dans un ancien langage se perd dans son embarras de conflit et de contradiction inexplicable et indéchiffrable. La transparence et la neutralité ne sont qu'un rêve.

*

Tout au long de cette rationalisation et cet établissement de l'ordre du savoir, le sujet connaissant joue un rôle à la fois décisif et contraignant, de soulèvement et d'achoppement, indispensable et indifférent. Il n'est pas juste de dire que le sujet est mort, il ne convient pas non plus de dire qu'il est vivant. À partir du XVII^e siècle, le sujet est constitué par les points et les lignes, non pas d'os et de chair ; il a un squelette solide qui marche sans faute -- parfois il tombe dans les creux de la nature, mais dans ce squelette coule encore le sang sans origine ni fin, qui s'infuse et se diffuse dans le *cogito* bouillant et le *ratio* grillant. Ce sang est le langage et ses signes. Foucault souligne trois variables de la liaison des signes à l'âge classique qui change profondément « les liens solides et secrets de la ressemblance ou de l'affinité »⁶⁹ à la Renaissance. Nous regardons ainsi comment les signes y sont distillés avec le bouillonnement du *cogito* sur la grille forgée du *ratio*.

Première variable du signe concerne l'origine de liaison des signes, c'est-à-dire comment un signe qui est parmi tant d'autres choses que l'on connaît ou pas, devient soudain un signe qu'on connaît. Au XVI^e siècle, les signatures sont déposées par Dieu ou par la nature⁷⁰, elles n'existent pas pour la fonction d'un signe afin de rendre les choses reconnaissables pour les hommes, quoique ce soit le plus beau bénéfice que la Nature nous donne. Comme Foucault le dit, c'est « le langage même des choses » qui nous parle de leurs propres secrets, natures et vertus. Et il arrive que ce langage soit muet, ambigu ou rusé. C'est pour cette raison que le langage à l'époque est aussi mystérieux que la nature propre.

Or, à partir du XVII^e siècle, le langage n'est plus à côté de la nature, il ne lui correspond plus, il est déplacé à côté de la connaissance et ainsi il s'accorde avec elle. Une fois qu'un signe est reconnu, il se lie avec un signifié, et c'est cela la connaissance. Les signes ambigus passent ainsi aux signifiés certains par la voie de la connaissance, mais ces signifiés certains ne sont rien d'autres que des idées du cogito, comme Foucault cite Berkeley, « la connexion des idées

⁶⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p72

⁷⁰ Par Dieu pour les croyants, par nature pour les athéistes. Nous parlons généralement « par Nature » dans les textes suivants.

implique non pas la relation de cause à effet, mais seulement celle d'un indice et d'un signe à la chose signifiée. Le feu que l'on voit [...] est l'indice qui me prévient de cette douleur. »⁷¹ Le feu est un signe naturel, la douleur est l'idée du cogito par la connaissance empirique du feu. D'un côté, une fois que ce signifié de la douleur entre dans le cogito, il est figé et devient certain comme une idée, il est possible de se mettre dans la mesure et l'ordre et de calculer à nouveau des idées reproduites, l'idéologie de Descartes; de l'autre côté, lorsque le feu n'incite pas toujours et chez tout le monde la même idée de douleur, le réseau des signes naturels et des idées reproduits constitue une connaissance probable, l'empirisme de Hume. Mais peu importe qu'elles soient certaines ou probables, les idées signifiées deviennent des nouveaux signes qui peuvent circuler avec mesure et ordre, dans la connaissance du sujet. Le signe du XVII^e siècle ne peut être un signe qu'au moment où deux éléments sont déjà connus comme idées, et ainsi s'établissent un lien aussi connu, lorsque cette connaissance n'est possible qu'une fois les signes ont des signifiés du cogito, autrement dit, qu'en les soumettant dans la lumière, qu'en réorganisant la nature dans la mesure et l'ordre : il n'y a pas de connaissance sans lumière, pas de signe sans connaissance, pas de lumière sans signe. C'est ce cercle étrange qui constitue l'épistémè du XVII^e siècle. Et ce cercle étrange commence par le cogito, le sujet pensant qui se replie sur lui-même par la mesure et l'ordre auto-adaptatif.

Cependant, bien que ce soit théoriquement à la connaissance que le signe commence à signifier et emprunte sa certitude, il y a déjà un langage même avant la naissance de cette théorie -- un langage qui est donné directement par Nature, qui n'incite parfois aucune idée du cogito, parfois que des idées obscures, et parfois des idées claires. D'une part, ceci explique sans doute l'origine de l'évidence ou de l'institution. D'autre part, bien que la vieille parenté entre le savoir et la *divinatio* n'entre plus dans les idées à la lumière, cela n'empêche pas qu'elle se serre encore secrètement « de notre connaissance et des liens qui s'établissent entre les impressions pour instaurer dans notre esprit un rapport de signification »⁷². Ainsi dans la pensée classique, l'évidence chez Descartes, le sentiment chez Malebranche, la sensation chez Berkeley et l'impression chez Hume, tout ceux qui se servent du premier pas du savoir, certain ou incertain, proviennent indispensablement de ce langage naturel qui garde encore les marques de la nature. Ils sont à la fois hâtifs et pressants, confus et contraignants ; ils sont *divinatio*, mais on les ramasse dans notre brève connaissance, et les replie dans notre longue suite de jugements, c'est-à-dire dans notre mélange du *cogito* et du *ratio*. De cette façon, les fragments des signes naturels qui ne sont que des ressemblances et probabilités s'organisent

⁷¹ George Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, 1710 ; Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p74, note 1

⁷² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p73

pas à pas dans un ordre certain. Combien le langage rejette-t-il de signes sans signifiés, d'idées du cogito, combien la connaissance ignore-t-elle de la nature, et vice versa sans doute.

La deuxième variable du signe concerne la forme de liaison du signe avec ce qu'il signifie, c'est-à-dire de quelle manière un signe indique un signifié. Au XVI^e siècle, un signe indique un signifié parce qu'il ressemble, et en même temps cette ressemblance est à l'intérieur des choses, elle ne change pas avec le temps et l'espace dans lequel le sujet connaissant l'observe. À partir du XVII^e siècle, à part ce genre de signe qui fait partie de ce qu'il désigne, il apparaît encore des signes qui sont réellement séparés de ce qu'il désigne. D'autant que le signe et le signifié sont tous deux des idées du cogito, si le signe n'est pas distingué et dégagé de l'impression globale du signifié, ils doivent être confondus. Ce problème n'existe pas dans l'épistémè du XVI^e siècle, puisque la distinction du signe et du signifié n'est pas artificielle du cogito, mais naturellement dans la nature. Pourtant, ce problème commence à apparaître au moment où Don Quichotte s'aventure à la quête de la vérification du livre, où l'ontologie doit être représentée dans l'épistémologie.

Pour cette raison au XVII^e siècle, parmi tous les éléments d'une impression globale qui puisse sauter aux yeux comme son signe, il faut diviser cette impression complexe et isoler l'un des éléments. Ce travail indispensable de la constitution du signe au XVII^e siècle est fait par un sujet connaissant, il est ce qu'on appelle « l'analyse » sans laquelle le signe n'apparaît pas. C'est grâce à elle que le signe naturel se substitue par le signe des idées qui peut être « clair et distinct », qui peut par la suite se reporter dans la pensée sur de nouvelles impressions. À tel point que le signe peut être universel, l'exécuteur de mémoire et le précurseur de concept ; il est chargé d'étaler le monde dans la surface du cogito qui est logiquement indéfini, il permet à l'homme de poursuivre le déploiement du monde dans sa propre pensée. C'est pour cette raison que la doctrine des signes et la théorie du pouvoir analytique du cogito ou de la pensée sont si privilégiées dans l'épistémologie classique, et que l'épistémologie est plus privilégié que l'ontologie. Ce n'est pas parce que les signes se forcent encore de rendre le monde ressemblant à lui-même et inséparable à ses propres formes, cette illusion est condamnée éternellement par une autre illusion, celle de la distance entre Dieu et l'homme ; ce n'est pas non plus parce qu'à ce point de vue, l'homme abandonne la possibilité de savoir la vérité, au contraire, par cette épistémologie privilégiée, et celle de ses signes et du pouvoir d'analyser, l'homme s'efforce de découvrir comment la connaissance rationnelle est possible dans le cogito mesuré et dans la pensée humaine d'une certaine manière. C'est à la faveur de cela que la pensée classique croit qu'un signe peut être inhérent à ce qu'il désigne, mais aussi peut-être séparé de lui. La pensée classique se contente de rester à la distance et de se couler dans son

temps, si ceux-ci lui permet d'identifier les choses, de les distinguer, de les juger et de les maîtriser de sa propre manière, autrement dit, d'être le sujet du monde, quoi que seulement d'une certaine manière dans laquelle d'autres sont exclus d'en être sujet.

La troisième variable du signe concerne le choix pris au XVII^e siècle : la certitude de la liaison du signe. Il y a toujours deux façons de constituer le signe, par la nature et par la convention. Cela n'est pas changé au XVII^e siècle. Mais ce qui est changé c'est qu'au XVI^e siècle, les signes artificiels se fondaient sur les signes naturels, ce sont ces derniers qui organisaient tous les signes possibles. Quant au XVII^e siècle, ce rapport est inversé, ce sont les signes de convention qui sont le fond de toutes les connaissances seulement parce qu'ils sont capables d'être maîtrisés par le sujet connaissant. Lorsque la connaissance du monde ne se trouve plus directement dans les signes naturels, mais dans la connaissance du sujet connaissant qui doit rappeler, appliquer, diviser et composer les signes dans le mouvement complexe de sa pensée, ces signes rigides et primitifs de la nature fonctionnent mal, surtout quand il s'agit du monde de l'esprit humain, de transformer « l'imagination en mémoire volontaire, l'attention spontanée en réflexion, l'instinct en connaissance raisonnable »⁷³, ce sont les signes constitués par l'homme qui fonctionnent le mieux.

À l'époque, même les signes naturels n'échappent pas à la constitution humaine, bien que par rapport aux signes de convention, ils sont une « esquisse rudimentaire » et un « dessin lointain » par l'arbitraire, néanmoins, « 'Arbitraire' ne s'oppose à 'naturel' que si l'on veut désigner la manière dont les signes ont été établis. »⁷⁴ C'est dans cette manière d'instaurer des signes naturels que Foucault nous montre comment un sujet connaissant joue le rôle du sujet constituant. Ces signes naturels semblent être instaurés par hasard, mais ce hasard est mesuré et réglé non pas par la nature propre des choses, mais par son fonctionnement dans l'acte de connaissance. Ils doivent suivre, comme les signes de convention, le besoin d'analyse et de combiner, ils doivent permettre au sujet connaissant de décomposer les choses naturelles jusqu'à l'élément le plus simple, la soi-disant « origine », et de les recomposer, selon la mesure et l'ordre, jusqu'à une « genèse idéale de la complexité des choses », la soi-disant « utopie ». Dans l'espace entre l'« origine » et l'« utopie », la nature se trouve au niveau des impressions originaires et dans toutes les configurations possibles du sujet connaissant.

Pourtant, cet espace n'est pas si fantastique et subjectif qu'à notre regard, parce que pour la pensée classique, le système et la nature ne sont pas incompatibles, il y a un « calcul

⁷³ Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p76, note 1

⁷⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p76

universel » qui est offert et garanti par Dieu, il faut juste trouver une « origine élémentaire » que le sujet connaissant peut identifier sans erreur, et à partir duquel, selon le calcul de la *ratio* que Dieu donne, la nature peut s'établir tout entière. La pensée classique ne s'inquiète pas que cette « origine élémentaire » et ce « calcul universel » soient artificiels ou naturels, juste des idées ou des natures réelles, pour elle, la contradiction ou même la distinction entre eux n'existe pas, tout ceux qui sont artificiels ou calculables, impressions ou réalités, ne sont que la connaissance du monde qui est donnée par Dieu, il ne s'agit que d'une autre forme de la connaissance, par rapport à celle de la ressemblance marquée directement et obscurément dans la nature, une autre façon certaine et claire, autrement dit, scientifique. Partant de ce fait, la fabrication d'une langue des calculs n'est pas un acte subjectif, au contraire, c'est parce que la pensée classique suppose que l'ontologie et l'épistémologie sont identiques, qu'elle doit construire une langue qui corresponde à la vision du monde.

Nous voyons ainsi « le système des signes » prescrit par les trois variables de liaison du signe. L'origine de liaison explique comment le signe et le signifié se lient par la connaissance des expériences probables du sujet, et ainsi la probabilité est introduite dans la connaissance ; la forme du signe à la fois inséré et séparé du signifié explique comment le signe peut être clair et distinct de ce qu'il signifie dans le cogito, et ainsi l'analyse et la synthèse deviennent nécessaires dans la connaissance ; la certitude du signe constitué explique comment les signes artificiels sont plus privilégiés par le sujet connaissant que les signes naturels dans l'opération de la nature logique, et ainsi le système et le langage universel sont fabriqués pour ce monde scientifique. Comme Foucault le dit, « la probabilité, l'analyse, la combinatoire, le système et la langue universelle, non pas comme des thèmes successifs, s'engendrant ou se chassant les uns les autres, mais comme un réseau unique de nécessités »⁷⁵. Ce n'est pas que les empirismes et les idéologies créent ces nouvelles figures de la connaissance, c'est cette nécessité du *cogito* mettant dans la supposition du monde *ratio* qui rend possible tout ces philosophes à l'âge classique.

Alors, quelle est cette nécessité du cogito ? Regardons d'abord comment la nécessité des idées du cogito se déroule dans la représentation qui se dédouble et se redouble sur elle-même. Du moment que le rapport entre le signe et le signifié peut être probable, éloigné et arbitraire, qu'ils ne sont plus assurés par l'intermédiaire de la ressemblance entre les choses elles-mêmes, ce système « unitaire et triple » du XVII^e siècle, qui distingue parfaitement « ce qui était marqué, ce qui était marquant, et ce qui permettait de voir en ceci la marque de cela »⁷⁶ et les

⁷⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p77

⁷⁶ *Ibid.*, p78

unit simplement parce qu'ils partagent une ressemblance concrète des choses, se substitue au système binaire à partir du XVII^e siècle. Le signifiant et le signifié se transforment en « l'idée d'une chose et l'idée d'une autre », ils ne se rencontrent plus dans les choses propres, mais dans les idées du cogito, dans les représentations des choses du sujet connaissant. Mais ce qui peut être le signe n'est pas n'importe quelle idée, image ou perception du cogito, « il faut qu'il représente, mais que cette représentation, à son tour, se trouve représentée en lui »⁷⁷. Cette condition s'explique mieux par ce que Foucault cite dans la *Logique de Port-Royal*, « quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe »⁷⁸. Parmi toutes les idées, images et perceptions dans le cogito, il y en a certaines qui n'excitent pas l'idée d'elle-même, mais d'autres ; ils se présentent eux-mêmes, mais ils n'incitent que d'autre idée. Par exemple, l'image du feu n'est pas qu'une image rouge et scintillante, mais il est souvent le signe de chaleur ou de douleur, parce qu'il incite par l'expérience ou la connaissance du cogito une autre perception⁷⁹. En ce sens, l'idée signifiante est ce qui est capable de reculer sa propre idée et de céder à une autre, ce qui se divise en une présence du signifiant et une représentation du signifié, ce qui se cache de son contenu, sa fonction et sa détermination qui ne sont pas ce qu'il représente. Mais cette ordonnance et transparence n'est pas la nature propre d'une idée signifiante, autrement dit, ce n'est pas cette idée signifiante elle-même qui se recule, se divise, se cache par sa nature, c'est le cogito qui l'ordonne, qui la fait transparente, qui la fait reculer, qui la divise, qui la cache, qui la reconnaît comme une autre en l'ignorant elle-même ; tout ceux-là se fait selon sa volonté ou son besoin, sa connaissance ou son habitude, c'est à ce point qu'apparaît la subjectivité, la subjectivité libre ou exigeant de la certitude, c'est à ce point que le cogito se déchire en inconscient et conscient, c'est à ce point que la folie qui respecte le Même s'éblouit par le décalage entre signifiant et signifié.

Mais au XVII^e siècle, ce décalage n'est pas encore une séparation complète, « une idée peut être signe d'une autre non seulement parce qu'entre elles peut s'établir un lien de représentation, mais parce que cette représentation peut toujours se représenter à l'intérieur de l'idée qui représente. »⁸⁰, la douleur ou la chaleur s'insère dans l'idée du feu par l'expérience, la ville se représente par une carte parce que la carte indique ses chemins et ses bâtiments, le roi se figure dans un tableau où il est absent parce que la scène de la représentation pour lui se représente à l'intérieur de tout ceux qui sont présents dans le tableau. En d'autres termes, les

⁷⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p78

⁷⁸ *Logique de Port-Royal*, 1622 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p78, note 2

⁷⁹ Cela peut être une origine du concept de l'empathie.

⁸⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p79

contenus du signifiant n'ont pas complètement disparu, le signifié est indiqué « sans résidu ni opacité à l'intérieur de la représentation du signe ». Cela s'explique dans les trois conséquences que Foucault souligne pour ce système du signe au XVII^e siècle.

En premier lieu, le système du signe est coextensif à la représentation. Bien que la ressemblance directe entre le signifiant et le signifié ait disparu, le signe se fonde toujours sur une représentation qui a un rapport à la fois à l'autre et à soi. Ce dernier point est si important que Foucault le souligne plusieurs fois, « le signe se loge à l'intérieur de la représentation du signe »⁸¹, « cette représentation peut toujours se représenter à l'intérieur de l'idée qui représente »⁸², « dès qu'une représentation est liée à une autre et représente en elle-même ce lien, il y a signe », il cite aussi Condillac, Berkeley et Hume comme preuve : chez Condillac, l'idée abstraite qui signifie la perception concrète a été formée dans cette dernière ; chez Berkeley, l'idée générale comme signe des autres est elle-même une idée singulière ; pour Berkeley et Condillac, c'est parce que les sensations sont des signes de ce que Dieu veut nous dire qu'elles peuvent être le signe d'un ensemble de signes ; chez Hume, l'imagination comme signe des perceptions est issue d'eux. Nous voyons ainsi qu'au XVII^e siècle, sans la représentation qui lie le signifiant et le signifié, il n'y a pas de signe ; sans le signe qui est à la fois issu du signifié et représenté dans le signifiant, il n'y a pas de représentation. « Le signe est une représentation dédoublée et redoublée sur elle-même. » Celles qui peuvent se dédoubler et se redoubler sur elles-mêmes, ce sont des idées du cogito. Au XVII^e siècle, ces idées du cogito sont encore transparentes avec les signes, elles ont des résidus dans les signes, pour cette raison qu'il n'y a pas de primat entre l'idée et le signe, ils sont réciproquement coextensifs ; la définition de l'idée explique déjà la théorie du signe.

Partant de ce fait, la deuxième conséquence est qu'il n'est pas possible d'avoir une théorie de la signification quand le signe a une extension commune avec l'idée ou plus précisément avec la représentation. La nécessité d'une signification consiste en l'opacité entre idée et signe, quand le signe n'incite aucune idée, quand l'idée n'est représentée par aucun signe. Ce genre de problème n'existe pas dans le cogito du XVII^e siècle, parce que si un objet n'incite aucune idée, il n'est pas un signe ; si une idée ne peut être représentée par aucun signe, elle n'existe pas, ou au moins, elle n'existe pas pour la raison. « Si les phénomènes ne sont jamais donnés que dans une représentation qui, en elle-même, et par sa représentabilité propre, est tout entier signe, la signification ne peut pas faire problème. »⁸³ En ce sens, le cogito du XVII^e siècle est

⁸¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p78

⁸² *Ibid.*, p79

⁸³ *Ibid.*, p80

plutôt du côté de la théorie de ressemblance, il instaure l'évidence dans la représentation des idées transparentes comme les choses propres ; il est très loin de la théorie de la signification qui instaure l'évidence par activité spécifique de la conscience, autrement dit, par l'intention. Quoique ce soit au prix d'une limite du signe et de l'idée dans la représentativité, d'exclure tout ce qui ne peut pas être représenté clairement dans le cogito et par le signe évident. « Pas de sens extérieur ou antérieur au signe ; nulle présence implicite d'un discours préalable [...] pas d'acte constituant de la signification ni de genèse intérieure à la conscience. »⁸⁴ Au XVII^e siècle, entre le signifiant et le signifié, il n'y a ni intermédiaire comme à l'époque précédente, ni d'opacité comme à l'époque suivante, le sens évident des idées ou des signes est préconstitué au moment où les idées et les signes naissent. C'est ce « pouvoir propre de la représentation de se représenter elle-même » que le cogito du XVII^e siècle poursuit, c'est par ce pouvoir que la certitude du cogito se réalise. Et ce pouvoir de représentation se réalise par sa théorie du signe qui « ne donne pas à ce qui est signifié une nature différente de celle qu'elle accorde au signe », le signe et le sens ont la même découpe aux choses.

Enfin, la troisième conséquence est que la théorie binaire du signe pense la nature comme binaire. Le rapport entre le signifiant et le signifié ne peut être établi que par la représentation, c'est-à-dire dans la connaissance du sujet pensant. Bien que le signe et le sens ont la même découpe aux choses, mais cette découpe est faite par le *cogito* et selon le *ratio*. Ainsi qu'il convient de dire que la condition ou la possibilité d'une théorie binaire du signe consiste en la représentation qui lie l'idée et le signe, en terme moderne, l'image et le concept.

Du fait que le signifiant et le signifié sont à la fois distingués et indiqués l'un l'autre à l'intérieur de la représentation dédoublée et redoublée du champ commun entre les idées et les signes, il semble que la vieille ressemblance n'a plus de rôle comme fondement du savoir. Comme ce que Foucault cite chez Hobbes⁸⁵, elle n'est que l'empirique la plus fruste, elle ne fait plus partie de la philosophie. C'est comme la déraison, la pensée classique pense qu'elle ne peut pas faire partie de la philosophie, mais au niveau de l'archéologie, la déraison a un rapport profond avec la raison classique. De même, par l'enquête archéologique, Foucault nous montre comment la similitude est une indispensable bordure de la connaissance du cogito. Certes, par les opérations des signes mesurés, la pensée classique a bien établi les identités claires et les différences distinctes, mais si l'on demande comment la mesure ou l'ordre s'exécute à l'occasion inévitable de la comparaison, le problème de ressemblance

⁸⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p80

⁸⁵ *Ibid.*, p82, note 1

court en arrière. Hume est bien modéré de dire que dans le domaine philosophique qui suppose la réflexion, il n'y a que la relation d'identité, mais il indique aussi que la ressemblance appartient aux relations naturelles, « à celles qui contraignent notre esprit selon une 'force calme' mais inévitable »⁸⁶. Foucault cite aussi Merian⁸⁷ qui défie le philosophe de faire un seul pas dans sa carrière sans l'aide de la ressemblance. Si l'on retient l'hypothèse de Hume, tant que la philosophie envisage encore les relations naturelles, la ressemblance demeure nécessairement et ineffaçablement au-dessous de la connaissance.

En effet, au XVII^e siècle, la ressemblance continue de jouer un rôle essentiel, mais au lieu de relever un secret préalable à la connaissance comme au XVI^e siècle, elle offre au cogito la forme la plus simple et la plus directe pour connaître. Elle est à la fois la limite et la condition de connaissance. Quand la *Logique de Port Royal* dit « le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; et sa nature consiste à exciter la première par la seconde »⁸⁸, s'il n'y a pas le moindre degré de ressemblance, il n'y a pas non plus la possibilité pour que la première excite la seconde. C'est à ce point qu'apparaît l'imagination du cogito, qui ne s'exerce qu'en prenant appui sur la ressemblance, qui fait réapparaître une idée passée dont la ressemblance autorise sa *re*-présentation dans l'imaginaire du cogito, sans ce processus, la comparaison, l'analyse et la synthèse ne sont pas possibles. Du fait que les impressions réelles fluctuent sans cesse dans le cogito, il n'est pas possible que deux impressions se juxtaposent statiquement pour donner lieu à un acte de comparaison par cogito, c'est l'imagination qui se fixe sur une ancienne impression quasi semblable parmi toutes les impressions foisonnées et gardées par la mémoire. S'il n'y a pas l'aide de la ressemblance dans l'imagination, le fait de choisir une impression passée à comparer à quelque chose d'autre sera infini. Et la ressemblance, à son tour, ne se présente jamais s'il n'y a pas l'imagination.

Ces deux réquisits sont indispensables et indissociables l'un l'autre dans la représentation. Pour cette raison qu'ils n'ont cessé de s'approcher jusqu'à l'époque de Kant où ils se joignent comme une théorie commune d'Idéologie, mais ils sont dans deux directions distinctes d'analyse à partir du XVII^e siècle. À propos de la représentation, le « repli toujours possible de l'imagination » était dans le domaine d'analyse du cogito où les représentations comme impression, mémoire, imagination ou réminiscence s'organisent en une série du temps et un tableau inactuel, c'est ce que Foucault appelle « l'analytique de l'imagination », en termes

⁸⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p82, note 2

⁸⁷ Johann Bernhard Merian (1723-180, un philosophe suisse), *Réflexion philosophique sur la ressemblance*, 1753 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p82, note 3

⁸⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p78, note 1

modernes, c'est le champ de l'épistémologie. Quant aux choses représentées, le « murmure instant de la ressemblance » était dans le domaine de l'analyse qui maintient la ressemblance sans mise en ordre, sans décomposition et recompositions des éléments identiques et différents, elle demande comment les choses mélangées et désordonnées transparaissent par la ressemblance d'une mémoire historique et alerte, c'est ce que Foucault appelle « l'analyse de la nature », en termes modernes, c'est le champ de l'ontologie ou l'archéontologie.

« L'analytique de l'imagination » est un moment positif, lorsqu'il s'agit d'un sujet constituant qui organise activement ses impressions dans un ordre ; « l'analyse de la nature » est un moment négatif, lorsqu'il s'agit d'un sujet connaissant qui envisage passivement ses impressions de la nature dans son propre désordre. Au XVII^e siècle, il existe deux façons de les unir en une « genèse ». D'un côté, les philosophes comme Descartes, Malebranche et Spinoza mettent « l'analyse de la nature » dans « l'analytique de l'imagination », le désordre des impressions de la nature est reconstitué en ordre par le redoublement de la représentation, dans lequel la fonction ou plutôt la tâche de l'imagination est celle d'empêcher d'envisager directement les impressions brutes, d'en trier les identités claires et les différences distinctes. De ce point de vue, l'imagination est le pouvoir de la mise en l'ordre, de l'accès à la vérité mathématique, elle est plutôt créative et constituante. Mais pour eux, l'imagination est aussi une grande possibilité d'erreur, le pouvoir double qui traverse la bordure de l'étendue intelligible, elle est le paradoxe et la double face du cogito, « Le pouvoir de l'imagination n'est que l'envers, ou l'autre face, de son défaut. Elle est dans l'homme, à la couture de l'âme et du corps. »⁸⁹ De l'autre côté, les philosophes comme Rousseau, Condillac et Hume mettent « l'analytique de l'imagination » dans « l'analyse de la nature », l'imagination joue un rôle d'accueil pour les désordres, les catastrophes, les multiplicités de la nature, elle n'offre à la représentation que ceux qui ressemblent. Partant de ces contenus semblables, la représentation « se répète, se rappelle, se replie » spontanément et librement sur soi, produit des impressions quasi naturelles et favorise l'engendrement de l'imagination. En ce sens, la ressemblance de la nature est le lieu de la libération du pouvoir de l'imagination, elle éveille le rêve pressant du cogito cartésien dans la nature réelle, elle introduit le sujet connaissant dans le monde comme spectateur calme, « cette genèse-là fonctionnait exactement au lieu et place de la *Genèse* elle-même. »⁹⁰

Une science de l'ordre, une théorie des signes et une coopération de l'imagination et de la ressemblance constituent l'espace d'empiricité du XVII^e siècle au XVIII^e siècle. Cet ensemble

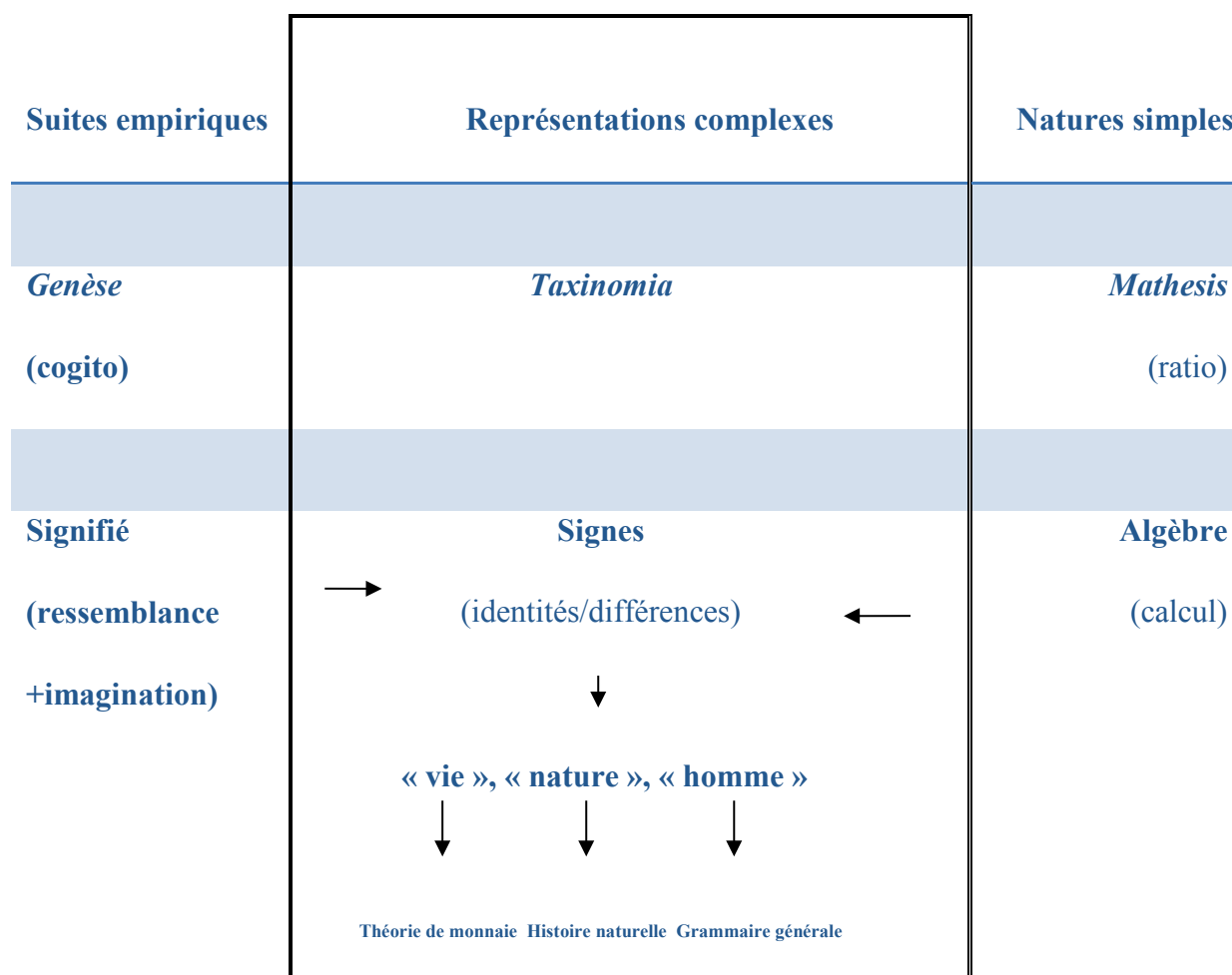
⁸⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p84

⁹⁰ *Ibid.*, p85

d'épistémè ne peut pas être aperçu que dans l'archéologie du savoir, lorsque ceux qu'on voit dans les sciences à cette époque de la « vie », de la « nature », de l'« homme » ne sont qu'une surface représentée par ce système, un système qui est déjà déformé et masqué à notre époque. Il faut donc qu'on se trouve au point de vue sur cette couche archéologiquement particulière afin de mieux comprendre comment la vie, la nature et l'homme s'offrent « spontanément et passivement »⁹¹ à la théorie de la valeur, à l'histoire naturelle et à la Grammaire générale, comment le sujet économique échange ses propres besoins et désirs avec de la monnaie, comment la subjectivité naturelle est classée en continuité, comment le cogito parle de ses perceptions en découpant sa propre continuité.

Alors quelle est la structure particulière de cette strate du XVII^e et du XVIII^e siècle ? À la lumière de l'analyse de Foucault, nous la montrons par ce tableau suivant :

Épistémè du XVII^e et XVIII^e siècle



⁹¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p86

Aux deux extrémités de l'épistémè classique, on a une *Mathesis*⁹² à droite comme l'aile de l'ordre calculable et une *Genèse* à gauche comme l'aile des ordres empiriques. Dans la région au milieu de laquelle se trouve *Taxinomia*⁹³ des identités et des différences. Ces trois notions (*mathesis*, *taxinomia*, genèse) ne désignent pas des domaines séparés, au contraire, ils se lient dans un réseau solide qui définit la configuration générale du savoir à l'époque classique.⁹⁴

D'abord, la *taxinomia* et la *mathesis* se lient l'un l'autre. D'un côté, les natures simples sont représentées dans un ordre de *mathesis*, et les natures complexes dans un ordre de *taxinomia*, lorsque ceux-ci ne peuvent pas être reconnus dans une certitude exigeante du cogito, elles doivent se permettre d'être analysées en natures simples, si bien que la *taxinomia* se rattache à la *mathesis* en transformant ses natures complexes en représentations empiriques, elle est « une *mathesis* qualitative »⁹⁵. Mais il faut remarquer qu'à la seconde moitié du XVII^e siècle, cet ordre se distingue par rapport au mécanisme dans les domaines comme la médecine, la physiologie, ou la mathématisation dans les domaines comme l'astronomie ou la physique, il se répand dans la vie, dans la nature et dans l'homme, il est l'ordre de la théorie de la valeur, de l'histoire naturelle et de la Grammaire générale. La *mathesis* « dont la méthode universelle est algèbre »⁹⁶, « entendue comme science universelle de la mesure et de l'ordre »⁹⁷, ne doit pas se confondre avec « la tentation de rendre la nature mécanique et calculable ». De l'autre côté, la perception des natures simples, la soi-disante évidence, n'est que l'un des cas de la représentation des natures diverses, complexes et sporadiques, le cas « clair et distinct », en ce sens, « la *mathesis* n'est qu'un cas particulier de la *taxinomia* »⁹⁸. De ce double point de vue,

⁹² Emprunté au grec, μάθησις, «action d'apprendre, de s'instruire» d'où «connaissance, science». Chez les auteurs grecs et latins, ce mot désigne les fondements mêmes des mathématiques, voire de toute connaissance. Ce mot était courant chez les auteurs de la Renaissance, comme les néoplatonismes Marsile Ficin, Nicolas de Cues, Leonard de Vinci et Nicolas Copernic, mais aussi chez les logiciens, les mathématiciens, les physiciens et les médecins, comme Petrus Ramus, Paracelse, Galilée, Kepler et Adrien Romain. Dans l'article de John Wilkins en 1668, « An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language », « *mathesis* » est cherché comme «un langage parfait ». Il est utilisé et développé par Descartes et Leibniz comme « *Mathesis* universalis » en deux sens : « mathématique » et « science universelle innée ». En revanche, il y a une autre manière d'utiliser ce mot, comme par exemple chez Roland Barthes (*Le plaisir du texte*), la *mathesis* ne se trouve pas dans une science construite à l'imitation des mathématiques, mais dans l'œuvre de Marcel Proust. Chez Foucault, il est plutôt au sens d'«une succession ordonnée » des choses. Il convient de dire que l'histoire de ce mot « *mathesis* » peut être une histoire de la science, ainsi une archéologie de la connaissance humaine.

⁹³ Emprunté au grec ταξινομία (*taxinomia*), composé de τάξις (*taxis*) « placement », « classement », « ordre » (racine que l'on retrouve en sanscrit : taksh : « tailler », « faire », « former »), et de νομός (*nomos*) qui signifie « loi », « règle ».

⁹⁴ Après la critique kantienne, ce tableau solide se sépare sur deux directions : d'un côté la *mathesis* s'est regroupée constituant une apophantique et une ontologie (les disciplines formelles) ; d'un autre côté, l'histoire et la sémiologie se sont rejointes (les disciplines de l'interprétation) ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p89

⁹⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p88

⁹⁶ *Ibid.*, p86

⁹⁷ *Ibid.*, p70

⁹⁸ *Ibid.*, p86

les signes par lesquels le cogito collectif établit la *taxinomia* se constituent comme une algèbre des représentations complexes ; l'algèbre, à son tour, distribue les signes aux natures simples et les organise dans l'ordre *mathesis*. La *mathesis* joue le rôle d'attribution et de jugement, de la science de l'égalité et l'inégalité, elle est « la science de la vérité » ; la *taxinomia* joue le rôle de l'articulation et du classement, de la science des identités et des différences, elle est « le savoir des êtres »⁹⁹.

De plus, la *taxinomia* s'appuie aussi sur la genèse. Lorsque les représentations empiriques s'attachent avec la *mathesis*, la *taxinomia* qui organise ces représentations empiriques obtient ainsi une certaine continuité des choses, et cela est fait par la puissance de l'imagination qui s'exécute dans le champ de la genèse. La *taxinomia* étale les différences et les identités visibles dans une simultanéité spatiale, la genèse du cogito les organise en série successive des représentations chronologiques. C'est à ce champ que le cogito rend possible l'analyse des représentations empiriques en natures simples et la synthèse des natures simples en représentations complexes, ceci est fait par la coopération de l'imagination et de la ressemblance. L'analyse fait paraître d'abord un lien temporel de représentation discontinue, la synthèse reconstitue ensuite la continuité potentielle de l'être -- l'un des cas de la nature, ce double travail du cogito dans la genèse apporte la nécessité de l'interrogation sur l'épistémologie. Bien que ce double travail provienne du champ du cogito, de l'imagination et de la ressemblance, il ne se désaccorde pas avec l'autre source de la *taxinomia*--la *mathesis*, au contraire, c'est la coopération de l'imagination (dans le champ de genèse du cogito) et de la ressemblance (dans le champ de Genèse de la nature), de la genèse et de la *mathesis*, autrement dit, une certaine manière de l'association du *cogito*, du *ratio* et du *natura*, qui produit les signes de la *taxinomia* ; et les signes, à leur tour, rendent possible encore une plus profonde collaboration -- l'idéologie du *cogito* et du *ratio*, une collaboration encore plus éloigné du *natura*.

Ainsi la *taxinomia* incarne le rôle de l'ontologie devant l'apophantique de la *mathesis*, elle prend aussi le rôle de la sémiologie devant l'histoire de la genèse. Elle définit la loi générale des êtres d'après *ratio* et les conditions de connaissance d'après *cogito*, elle est en effet la théorie classique du signe qui intègre l'épistémologie et l'ontologie, le dogmatique et l'empirique. C'est à ce milieu de *taxinomia* que s'établissent l'histoire naturelle, la théorie de la monnaie et la Grammaire générale, une unité à la fois reculée et insistante ; c'est sans doute à ce champ des représentations et des signes que les efforts de la recherche de la vérité et du

⁹⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p88

sujet à l'âge classique peuvent tracer sa double limite, « ce serait la transparence parfaite des représentations aux signes qui les ordonnent »¹⁰⁰.

¹⁰⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p91

Chapitre II La représentation : miroir humain

À notre époque, Il est évident que le territoire des êtres peut être représenté dans la pensée, et celui de la pensée, à son tour, peut être représenté par le langage. Tous les efforts de l'ontologie et de l'épistémologie sont consacrés à ces deux opérations de représentation, mais séparément. Il semble que les sciences naturelles s'occupent parfaitement du premier, et l'une des sciences humaines, celle sur le langage, se charge de ce dernier, comme s'ils étaient simplement des domaines différents de sciences. Si tel est le cas, ce n'est que dans la manière où ces sciences se trouvent au niveau du savoir des opinions, c'est que chacun d'entre eux maintient sa propre prémisse comme évidence inébranlable, c'est qu'ils ignorent ou plutôt ils font collaborer leur condition commune qui « rend possible un jeu d'opinions simultanées et apparemment contradictoires »¹. En dépit de la cohérence ou de l'incohérence de chaque côté, l'analyse archéologique de la folie a déjà montré les décalages inéluctables et systématiques entre les êtres, la pensée et le langage à partir de l'âge classique, à partir d'un privilège impérieux de la conscience « claire et distincte ». Nous avons déjà examiné comment cet impératif reconstitue la genèse par la *Mathesis* et se loge dans la *Taxinomia*. Regardons ensuite comment cette opération se réalise par le langage, comment elle provient du cogito et engendre le dispositif du sujet, comment elle trahit le cogito et contraint la nature.

I. Théorie de la grammaire générale

Le rationalisme classique contribue ou plutôt constitue au moins deux choses du savoir du monde : l'équivalence entre les choses et la pensée et celle entre la pensée et les mots. Ces deux équivalences s'établirent par le jeu de la représentation. Comme la grammaire de représentation nous l'a montré, cette double représentation n'est point une reproduction visible de toutes les choses ou de toutes les pensées en leurs propres exactitudes, mais en l'exactitude de la mesure et de l'ordre, des signes qui ne sont donnés que par la connaissance. C'est une représentation des idées qui se représente elle-même, qui s'analyse « en se juxtaposant, partie par partie, sous le regard de la réflexion »². Elles ne s'entraînent pas selon toutes les règles du monde auquel elles empruntent leurs premiers sens, mais selon une seule et simple règle de la *mathesis*. De plus, à la base de cet espace à peine propre de la pensée elle-même, elles se confient totalement au langage qui, à son tour, les domine discrètement. Il convient de dire que la *mathesis* se réalise par le langage.

¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p89

² *Ibid.*, p92

Alors quelle est l'existence de ce langage à l'âge classique ? Avant de demander comment se fait la réalisation de la *mathesis*, nous nous demandons comment il existe. Mais Foucault nous dit qu'« à la limite, on pourrait dire que le langage classique n'existe pas. Mais qu'il fonctionne. »³ Dans ce cas là, qu'est-ce qu'une existence du langage au sens foucauldien ? Si la représentativité rend l'être propre du langage invisible ou au moins transparent, quelle est l'existence propre du langage ? « Un graphisme mêlé aux choses ou courant au-dessous d'elles », « des sigles déposés sur les manuscrits ou sur les feuilles des livres », c'est sa forme médiévale qui demeure la ressemblance propre des choses par sa propre existence, non par l'imagination du cogito, qui oblige à « un langage second » pour déchiffrer les marques de la nature comme découvrir la nature elle-même. « L'être du langage précédait, comme d'un entêtement muet, ce qu'on pouvait lire en lui et les paroles dont on le faisait résonner ». L'être du langage se trouve dans les êtres qui parle, qui manifeste, qui donne des marques visibles ou invisibles à la vue de l'homme, il n'est pas dans son propre être; en ce sens, il est tout à fait naturel que l'être du langage se situe dans les êtres qui ne parlent pas, l'être du langage n'est pas langage.

La pensée de la Renaissance apporte deux choses à propos de cet être du langage. D'une part, il est le Texte premier, l'érudition des anciens, il est le préalable absolu de tous les textes, il est ce que Dieu donne dans la nature ; d'autre part, quand il n'y a aucune marque qui manifeste, ce n'est pas que Dieu ne parle pas, ou que le langage n'existe pas, c'est qu'il ne parle pas à la connaissance de l'homme, c'est qu'il faut découvrir le secret et faire parler ce qui sommeillait dans le Texte premier. Ce dernier fait naître le commentaire, ce premier le rend infini. Bien que l'être du langage s'efface ou plutôt se rend invisible et transparent par le jeu de représentation à l'âge classique, son sous-produit reste perpétuel : le commentaire (interprétation, déchiffrement) infini se transforme en la recherche infinie de la vérité absolue, le langage second qui interprète l'énigme du langage de la nature devient la représentation représentante des signes verbaux qui parlent de sa discursivité. Dans le sens que le langage de l'âge classique ne se présente plus dans l'énigme des marques naturelles, il s'éloigne de l'être du langage de la Renaissance ; dans le cas où il se charge encore de la représentation qui « interprète » le monde, il n'est pas encore arrivé au monde de la signification qui s'exécute dans la pure discursivité des idées abstraites. C'est pour ces deux raisons qu'« on pourrait dire que le langage classique n'existe pas »⁴. Il ne reste plus son existence, mais que sa fonction.

³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p93

⁴ *Ibid.*, p93

Ainsi la vocation de critique pour analyser la discursivité de la pensée s'est substituée à la tâche de commentaire pour découvrir le secret de la nature, comme si celle-ci a été une progression de celle-là. Puisque la pensée prétend à la représentation exacte de la nature, la critique est douée d'un double rôle : d'un côté, elle interroge le fonctionnement et le mécanisme pur du langage comme « un grand jeu autonome des signes »⁵ ; d'un côté comme de l'autre, elle s'inquiète de son but original de *re-présenter*, de faire apparaître la vérité de la nature sous la forme connaissable sans le moindre doute de la possibilité⁶, de se faire transparent, mais transparent pour la présence du vrai. Le fameux problème classique sur l'opposition de la forme et du contenu que Kant évoque et envisage n'est pas si primordial sous le charme et la beauté de la *mathesis*, l'âge classique occupe les deux rôles de la critique sans les opposer d'une façon abstraite, comme Foucault le dit, « sans dissociation et comme d'un bloc ».

Ce bloc est celui de la représentation qui est à la fois le représentant des signes verbaux et le représenté de la connaissance, c'est un bloc ordonné du langage. Mais pourquoi le langage ? Pourquoi, parmi tant de signes représentatifs, l'âge classique choisit-il les signes verbaux comme sa doublure de pensée rationnelle et sa couture du monde et des idées ? La réponse se trouve chez ce sujet connaissant, dans le cogito qui fait naître les mots et s'ordonne par eux. Selon Hobbes, ce sont les individus quelconques qui en premier ont choisi les notes pour rappeler la scène des représentations par lesquelles ils connaissent pour la première fois quelque chose ; ces notes sont imposées par la convention, par la violence ou par l'enseignement à la communauté.

Ce qui est positif dans ce processus est que le sens des mots formé de cette manière réside dans « la pensée des individus pris un par un »⁷, autrement dit, originellement, il provient au début du cogito, le cogito dans le sens strict : il y a primitivement et nécessairement quelque « je » ; et en plus, ce « je » doit penser, doit être le lieu où les idées émergent et en état de les recevoir dans la scène totale et comblée de diversité de la représentation, « personne ne peut les appliquer immédiatement comme signes à autres choses qu'aux idées qu'il a lui-même dans l'esprit »⁸. C'est à cette scène de l'émergence et de la réception que le langage éclate et se distingue de tous les autres signes. D'un côté, la pensée en sa totalité comme l'être de la nature n'a aucun moyen de répéter la nature proprement, elle est nouée avec le temps,

⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p94

⁶ L'inquiétude sur la possibilité de représentation commence notamment par Kant, mais cela est le problème de la modernité, nous l'examinerons dans le chapitre suivant.

⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p96

⁸ John Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, 1729 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p96

l'espace, l'occasion particulière. Si l'on suit l'opinion de Condillac, cette succession donne à chaque instant sa totalité, « si l'esprit avait pouvoir de prononcer les idées 'comme il les aperçoit', il ne fait aucun doute qu'il les prononcerait toutes à la fois »⁹. Si l'on suit l'opinion de Destutt de Tracy, les pensées se succèdent trop vite qu'on n'a aucune chance « d'en observer ni d'en retenir l'ordre »¹⁰. Dans tous les deux cas, malgré les points-clés différents -- l'un sur l'expression de la pensée, l'autre sur la conscience de la pensée -- ces scènes de la représentation sont en flux et en bloc dans la pensée. De l'autre côté, pour les avertir ou les désigner au bon moment, il faut faire des signes efficaces ; et la façon la plus efficace d'agir est le cri, de faire du bruit par ses propres moyens, au prix de perdre la totalité de la nature qui est en tout cas inaccessible et intransmissible.

Néanmoins, le langage à la base du cri ou du son ne contredit pas la représentation comme extérieur ou réflexion, ni les autres signes -- « gestes, pantomimes, versions, peintures, emblèmes »¹¹ -- arbitraires ou artificiels, lorsqu'il est lui-même à la fois une représentation et un signe. Ce que Foucault souligne à ce point, c'est la successivité de sons, « les sons, en effet, ne peuvent être articulés qu'un à un »¹², c'est pour cette raison que la prononciation de la pensée tout en même temps, comme chez Condillac, n'est pas possible, et à la vitesse de la pensée, comme chez Destutt de Tracy, est encore plus fantastique. C'est à ce point de succession que le langage est « étranger à la représentation ». Certes, la pensée en totalité est inaccessible et intransmissible, en outre, elle est elle-même successive d'une certaine manière. Or, la réorganisation en succession des signes est une double déformation : elle perd non seulement la totalité, mais encore la discontinuité dans le temps -- si les signes verbaux sont à la base de sons, et dans l'espace -- si les signes verbaux sont à la base d'images. Ce premier « substitue à la comparaison simultanée des parties un ordre dont on doit parcourir les degrés les uns après les autres », de même, ce dernier substitue à la comparaison multidimensionnelle des parties un ordre unidimensionnel. Cette mise en ordre du son ou de l'image¹³ au profit de marquer les idées reconnaissables, instaure profondément les deux fameuses catégories du sujet : le temps linéaire et l'espace plat. L'âge classique crée ce nouveau domaine épistémologique comme « grammaire générale », la grammaire non pas dans le sens logique ou linguistique comme celle des Modernes, ni dans le sens chosifié comme celle de la

⁹ Condillac, *Grammaire*, 1775 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p97

¹⁰ Destutt de Tracy (1754—1836), *Éléments d'idéologie*, 1800 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p96, note 4

¹¹ Destutt de Tracy, op.cit. ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p97, note 3

¹² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p96. Ici, Foucault analyse surtout le langage fondé sur le son. À propre du langage qui fonde sur l'image, il ne l'analyse que dans les diversités des langues.

¹³ Foucault n'a pas mentionné la mise en ordre d'image, c'est l'ordre pour instaurer le langage comme chinoise.

Renaissance, mais dans le sens verbal, « la Grammaire générale, c'est l'étude de l'ordre verbal dans son rapport à la simultanéité qu'elle a pour charge de représenter »¹⁴.

Cet ordre verbal est celui du discours, pourtant, ce n'est pas un ordre des signes verbaux qui correspond au réfléchi immédiat de la pensée, il est encore plus loin de l'ordre ou plutôt du désordre des marques naturelles, il n'est qu'une simple suite qui dispose les signes verbaux en ordre linéaire. Puisque c'est une transformation d'ordres divers de pensée en une seule et même ligne, il existe plusieurs formes de linéarisation. C'est à ce point que naissent les langues différentes et étrangères l'une à l'autre, ces différences et étrangetés consistent justement en cette « incompatibilité » ou plutôt « singularité », autrement dit, en l'arbitraire de leur succession. Néanmoins, cet arbitraire en vue des langues diverses, cette spontanéité non universelle ne veut pas dire qu'il est « une réflexion à l'état sauvage », au contraire, il est complètement analysé et organisé dans chaque langue. « Le langage est spontané, irréfléchi »¹⁵ en général, mais la langue est artificielle et réfléchie en singularité. Avant qu'il soit rendu communicable dans la convention et dans l'habitude de l'homme, il est d'abord la communication entre la représentation analysée et la réflexion spontanée. Cela produit des conséquences concrètes dans le savoir à l'époque classique.

D'abord, les sciences du langage se partagent et se collaborent pour constituer une Grammaire générale. D'un côté, la Rhétorique établit le lien entre les images des idées et les mots du langage (le son), entre les figures spontanées et les métaphores conventionnelles. Par conséquent, les signes verbaux sont doués de fragments d'espace, le langage se spatialise petit à petit. De l'autre côté, la Grammaire établit le lien des mots en ordre successif, plus précisément, dans le mouvement successif des sons selon le flux du temps. En conséquence, les fragments d'espace en signes verbaux se lient étrangement selon la série successive du temps. Cette combinaison de l'espace et du temps n'est pas celle de la nature, mais celle du langage, ou plus précisément, celle de l'artifice, d'une représentation réorganisée qui décompose et compose d'une certaine manière.

De plus, la Grammaire générale rend possible l'Idéologie. Ce que signifie « générale » est l'universalité, la Grammaire générale indique un rapport universel à la fois entre le langage et la représentation, c'est ce que Foucault appelle « Langue universelle »¹⁶, et entre la représentation et l'esprit, c'est ce que Foucault appelle « Discours universel »¹⁷. La « langue

¹⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p97

¹⁵ *Ibid.*, p97

¹⁶ *Ibid.*, p98

¹⁷ *Ibid.*, p99

universelle » présuppose que toutes les représentations peuvent et doivent se représenter par les signes verbaux, elle est ainsi capable d'analyser et de synthétiser les représentations par l'analyse et la synthèse des signes verbaux, si bien que « toutes les relations éventuelles » des fragments de la représentation peuvent être indiqués, et par la suite, tous les ordres possibles de la pensée sont connus par le langage. Le « Discours universel » présuppose que tous les mouvements « naturels et nécessaires » de l'esprit peuvent et doivent se définir par les représentations analysées ou synthétisées, si bien que toutes les connaissances de l'esprit doivent se soumettre dans l'organisation de la représentation. Si bien qu'un « fondement de toutes les connaissances » s'établit sur les mouvements naturels et nécessaires de l'esprit, autrement dit, le cogito cartésien, et en même temps ces connaissances partagent « cette origine manifestée en un discours continu », en d'autres termes, le cogito discursif devient l'origine des connaissances. Comme Destutt de Tracy le dit, « ce centre unique de toutes les vérités est la connaissance de ses facultés intellectuelles »¹⁸.

Et ces deux liens ne s'établirent que du fait que le cogito emprunte le pouvoir du langage qui est à la fois le dénominateur et le dominateur par l'exposition, c'est-à-dire par la langue qui « déploie tous les ordres possibles dans la simultanéité d'un seul tableau fondamental », ou par l'imposition, c'est-à-dire par l'idéologie du langage qui « reconstitue la genèse unique et valable pour chacune de toutes les connaissances possibles en leur enchaînement ». De là à l'âge classique, les projets de « Langage universel » et d'« Encyclopédie » foisonnent sans cesse. Pourtant, ces deux projets ne sont que les versions humaines et praticables pour remplir l'imagination de l'« Encyclopédie céleste » et du « Texte premier » ; si cette dernière est rendue peu à peu insoutenable, ce n'est pas parce qu'elle est extravagante, les projets d'Encyclopédies alphabétiques et des pasigraphies à l'époque ont la même extravagance ; c'est plutôt parce qu'elle a échoué dans le domaine de la société, dans les communications entre les signes de la nature et les compréhensions de l'homme, et ainsi entre les hommes. L'Idéologie apparemment scientifique n'efface que cette incommunicabilité, elle ne dissipe guère l'extravagance de l'imagination de la vérité absolue et universelle, elle n'est qu'une réalisation d'imagination dans le langage. « Sur ce fond d'une Encyclopédie absolue, les humains constituent des formes intermédiaires d'universalité composée et limitée [...] quel qu'ait été le caractère partiel de tout ces projets, quelles qu'aient pu être les circonstances empiriques de leurs entreprises [...] l'épistémè classique [...] n'avait en revanche de rapport à l'universel que par l'intermédiaire du langage »¹⁹.

¹⁸ Destutt de Tracy, op. cit., ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p99, note 1

¹⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p101

Ensuite, la conséquence étonnante de la « Langue universelle » et du « Discours universel » est que désormais la communication entre la représentation analysée et la réflexion spontanée se réduit étrangement à une équivalence, et que la connaissance organisable s'adapte strictement au langage linéaire. La Grammaire générale des représentations analysées devient la logique de l'esprit, et sa nature arbitraire et spontanée, qui s'inscrit dans une linéarisation inévitablement incomplète et partielle, devient le caractère « incontrôlée » ou plutôt non universelle, de cette logique²⁰. Elle devient la pensée de la pensée, une pensée analysable de la pensée simultanée, spontanée, irréfléchie, ce premier substitue ce dernier, en d'autres termes, le cogito cartésien en ordre de langage remplace audacieusement le cogito naturel en son propre être. La philosophie de cette Grammaire générale devient « une philosophie inhérente à l'esprit », le langage devient à juste titre la « forme initiale de toute réflexion, thème premier de toute critique ». Le principe « aucun langage sans connaissance » devient le principe « aucune connaissance sans langage ». Tout cela parce que la connaissance et le langage, désormais, n'ont qu'une seule et même origine et principe de fonctionnement dans la représentation, c'est celle de l'esprit, du cogito raisonné. « C'est par les mêmes procédés qu'on apprend à parler et qu'on découvre ou les principes du système du monde ou ceux des opérations de l'esprit humain, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de sublime dans nos connaissances »²¹.

Néanmoins, l'activité de la connaissance -- « savoir », et l'activité du langage -- « parler » ne sont pas originellement sous la forme réfléchie. Les sciences à l'âge classique ne sont plus *scientia* chez les anciens comme simplement l'activité de connaissance, elles sont déjà constituées par des langues bien faites. Les « langues bien faites » ne le sont pas dans la mesure où elles sont faites par la science d'elles-mêmes, mais au contraire, elles sont faites avant que la science n'apparaisse, elles sont seulement réordonnées par la décomposition et la composition. C'est pour cette raison que « nulle d'entre elles ne suit exactement » l'ordre analytique, ainsi que l'âge classique exige que la langue elle-même soit bien faite afin qu'elle puisse expliquer, juger et réajuster les fragments de la connaissance, et les rendre « en toute clarté, sans ombre ni lacune ». Et cette « langue bien faite » n'est pas « bien faite » par elle-même ou par l'« esthétique », elle s'organise par « la grammaire d'être prescriptive », autrement dit, la Logique, l'ordre analytique. « Les meilleurs traités de Logique, au XVIII^e siècle, avaient été écrits par des grammairiens »²². De même, il convient de dire aussi que les

²⁰ Condillac, *Grammaire* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p98

²¹ Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p101, note 1

²² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p101

meilleurs traités du cogito sont ceux des logiciens, et cela ne se limite pas seulement au XVIII^e siècle.

En dernier lieu, la Grammaire générale s'établit et conduit à l'Idéologie de la « Langue universelle » et du « Discours universelle », le langage s'adapte strictement à la connaissance ordonnée, ainsi que « le temps est pour le langage son mode intérieur d'analyse, ce n'est pas son lieu de naissance »²³. Jadis, les langues étaient successives et héréditaires, l'hébreu donne naissance au syriaque et à l'arabe, et puis le grec fait naître le copte et l'égyptien, le latin fait naître l'italien, l'espagnol et le français. À partir du XVII^e siècle, ce ne sont plus les langues qui suivent l'histoire, mais l'histoire qui suit les langues lorsqu'elles déroulent le temps par leur propre succession qu'il convient d'analyser. Entre les langues, il n'y pas de filiation chronologique, mais seulement des typologies. Ce qui change profondément le langage n'est pas que certaines des langues effacent peu à peu les flexions des mots, mais qu'elles produisent de nouveaux éléments pour l'analyse et l'alignement successif des représentations. Lorsque les langues « transpositives » se contentent de marquer les fonctions des mots par leurs flexions, ils peuvent encore suivre l'ordre le plus spontané des images, des passions et des intérêts; en revanche, dans les langues « analogues »²⁴, les fonctions des mots se définissent par leurs places constantes, l'ordre des mots en apparence est plus important que l'ordre de la pensée naturelle, ou même de plus, ce premier ordonne ce dernier.

À travers ces quatre conséquences, nous voyons comment la connaissance du cogito et le langage par lequel il s'exprime se partagent la même trame de la représentation qui se dédouble sur elle-même. Nous examinons ensuite comment cette trame se constitue, autrement dit, comment les signes verbaux et les représentations s'entrelacent de sorte que « ce qu'on imagine », « ce qu'on sait » et « ce qu'on représente » s'articulent et s'uniformisent.

II. Les mots : le miroir discursif du sujet

A. L'attribution : le jugement du verbe être

L'équivalence du savoir et de l'expression n'est pas évidente. Le hurlement du primitif au combat et les simples cris du sauvage de l'Aveyron ne sont que des marques sonores qui expriment les souffrances ou les impressions en esprit, autrement dit, ils savent et s'expriment, mais ce n'est pas parler. Même quand Victor de l'Aveyron prononce bien le mot « lait », il n'est pas évident qu'il détache bien le liquide alimentaire du vase qui le contient, ou du désir

²³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p104

²⁴ *Ibid.*, p105, note 1

en son esprit. C'est à peu près une version inverse de « Gavagai »²⁵ chez Quine, la prononciation de « Gavagai » considérée comme un comportement langagier des indigènes ne peut pas se traduire par « lapin », il est presque intraduisible lorsque ceux qui savent les indigènes sur ce « mot » rôdent parmi les sens ambigus de « partie non détachée de lapin », de « matérialisation de la lapinitude » et d'« étape de la vie d'un lapin ». En terme foucauldien, les indigènes n'ont pas la « proposition qui détache le signe sonore de ses immédiates valeurs d'expression, et l'instaure souverainement dans sa possibilité linguistique. »²⁶ Ce détachement commence à l'âge classique où le savoir en esprit et l'expression en monosyllabe ne suffisent pas à parler, où la proposition érige le mot au-dessus des expressions sauvages. En ce sens, l'échec de la traduction de Quine n'est pas étonnant, on peut toujours exprimer un refus de « non » par un cri mécontent, mais le « cri » ne peut jamais se traduire par un « non » qui contient effectivement une proposition cachée.

Alors nous nous demandons pourquoi et comment la proposition constituée par les mots qui sont à l'origine des cris perd son chemin de retour. Regardons donc les trois éléments indispensables d'une proposition classique : le sujet, le prédicat et la copule. Selon Hobbes, « les deux noms excitent dans l'esprit l'idée d'une seule et même chose, mais la copule fait naître l'idée de la cause par laquelle ces noms ont été imposés à cette chose. »²⁷ S'il n'y a pas la copule, les mots comme « lait », « blanc » et « chaud » fonctionnent comme « ga », « va », « gai », comme des cris spontanés, passionnels où les intérêts, les noms et les idées des choses sont réversibles, communicables, équivalents et ainsi indistincts. Or, le langage commence justement à ce point de lien qui impose un rapport irréductible, ce point est celui du verbe : visible ou virtuel, il est le noyau du discours par lequel la proposition se distingue avec une série de marques sonores, et ainsi grâce auquel une succession de mots devient le discours ; il est à la fois dans la région du parlé, c'est-à-dire qu'il est l'un des mots qui obéit aux règles de syntaxes, et dans celle d'où l'on parle, c'est-à-dire, il est la « pierre des philosophes » qui transforme les cris en langage, qui coud « ce qui est dit » (comme le signifié) et « ce qui se dit » (comme le signifiant). En ce sens, il semble que le verbe à l'âge classique dans la proposition joue le rôle de la ressemblance à la Renaissance dans la nature. Mais cela n'est qu'une apparence de liaison, non seulement le verbe se trouve à l'extérieur de la nature, mais de plus il fonctionne de manière complètement différente.

²⁵ Willard van Orman Quine, *Le Mot et la Chose*, trad. J. Dopp & P. Gochet, avant-propos de P. Gochet, Paris, Flammarion, coll. "Champs", 1977

²⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p107

²⁷ Destutt de Tracy, « *Hobbes, calcul ou logique* » *op.cit.* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p108, note 3

La recherche de Foucault sur *Logique de Port-Royal* relève que le verbe à l'âge classique possède un pouvoir particulièrement nouveau qu'aucune époque précédente n'a pas pu présumer. À l'époque antique, comme chez Aristote, le verbe signifie les temps, « *vox significans cum tempore* »²⁸, mais à l'âge classique, il y a bien d'autres mots comme les adverbes, adjectifs et noms qui peuvent accomplir la même fonction. Au XVI^e siècle, par exemple chez Scaliger²⁹, le verbe donne l'idée des actions ou des passions, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas permanent, lorsque ceci est exprimé par les noms ; néanmoins, à partir de l'âge classique, il existe des noms qui signifient des actions ou des passions, tout ceux qui sont instantanés possèdent leurs propres noms. Au XVII^e siècle, comme chez Buxtorf³⁰, le verbe est le « mot qui a diverse inflexion avec temps et personnes »³¹, pourtant, à l'âge classique, cette fonction est aussi remplaçable par certains pronoms. À l'âge classique, comme dans la *Logique de Port-Royal*, la vraie nature du verbe est qu'un simple verbe signifie que « j'affirme de celui à qui je parle l'action », l'homme ou plus précisément le sujet parlant n'est pas seulement ce qui conçoit les significations des noms, mais plutôt ce qui les juge. Pour Condillac³² aussi, la proposition consiste en l'affirmation d'un lien qu'un sujet parlant attribue entre deux choses par un simple et seul mot : ceci *est* cela. « L'espace entier du verbe se ramène au seul qui signifie : *être*. »³³

La fonction de l'affirmation comme celle du verbe *être* est la fonction unique des verbes à l'âge classique, bien qu'il y ait d'autres verbes, mais ils ne sont que d'autres manières d'affirmer. Par exemple, quand on dit « je pense », on dit également « je suis pensant », le verbe « penser » n'est qu'un verbe « être » additionné à un attribut de « pensant », c'est pour cette raison que tous les verbes peuvent se conjuguer au participe ; de plus, en ajoutant les indications du temps, le temps où « je suis pensant » s'intègre dans les flexions ; de même, en ajoutant les déterminations de la personne dans certaines langues comme le latin, un seul verbe « cogito » remplace « ego cogito ». Mais ce qui est étrange est que le développement réel des langues est différent. La langue latine existe bien avant que cette théorie du verbe *être* apparaisse. Elle est plutôt une analyse des langues déjà existante qu'une description de la formation des langues. Il semble que le projet de traduction de Quine réussit dans ce cas :

²⁸ Aristote, *L'Organon*, livre II, Peri Hermeneias, chapitre III ; cf., *Logique Port-Royal*, Librairie classique d'Eugène Berlin, 1898, p114. Voir aussi M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p109, ces trois exemples d'Aristote, de Buxtorf, et de Scaliger sont mentionnés dans le même endroit où *Logique Port-Royal* parle du verbe.

²⁹ Joseph Juste Scaliger (1504-1609), l'un des plus grands érudits français du XVI^e siècle.

³⁰ Johannes Buxtorf (1564-1629), professeur d'hébreu à l'université de Bâle sous le titre de « Maître des rabbins ».

³¹ *Logique Port-Royal*, Librairie classique d'Eugène Berlin, 1898, p114.

³² Condillac, *Grammaire* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p109

³³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p109

« gavagai » se décompose en « ga » « va » « gai », et s'explique comme « le lapin qui court ». Or, ce n'est pas du tout une traduction réussie, puisque la question que le philosophe du XX^e siècle se pose est justement ce que le XVIII^e siècle impose : le juge du sujet parlant n'équivaut pas à l'observation du sujet connaissant. La traduction de Quine n'est pas réussie, ce n'est pas le fait qu'on n'ait pas trouvé une essence de lapin ou une lapinitude que les indigènes indiquent par « gavagai », c'est parce que « gavagai » n'est pas encore un langage comme à notre époque ou même à l'âge classique ; si l'on s'efforce de le traduire, c'est faire à la fois comme un déchiffrement des marques naturelles et une représentation par les signes verbaux, c'est justement ce qu'à partir de l'âge classique le langage fait sur les choses : la grande chaîne représentative du langage qui est noué par ce verbe singulier « être ».

Ainsi convient-il de dire qu'à l'être brut du langage qui se trouve dans le monde comme marques naturelles se substitue le langage analysable³⁴ qui est noué avec l'être du monde par le premier et dernier verbe « être », c'est lui le seul et dernier chemin à énoncer, à rejoindre, à affirmer l'être. Cependant, il n'est pas simplement « l'être représenté dans le langage », ceci est sa vocation présupposée ; il est aussi « l'être représentatif du langage », cela est son propre être exploitable. C'est par l'usage de ce dernier que le sujet parlant affirme « ce qu'il dit » en tant que ce premier.

De là, la possibilité de vérité et d'erreur apparaît dans la proposition, c'est-à-dire, sans l'affirmation de l'être dans le discours, il n'y a pas de vérité ou d'erreur dans la proposition. Ce fonctionnement le fait se distinguer des autres signes, quoi qu'ils soient « conformes, fidèles ou ajustés ou non à ce qu'ils désignent », le problème du vrai ou du faux n'existe pas, lorsqu'ils ne s'agissent pas de la confirmation de l'être, « ce qu'ils désignent » peuvent être n'importe quelles idées dans la pensée, elles peuvent être la représentation d'un être réel dans le monde, ou d'une illusion imaginée. Par exemple, « le rond carré » n'est ni vrai ni faux, il est juste une combinaison d'élément sans jugement de son être. Mais « le rond carré est dans ma tête » est un erreur pour la pensée classique dans la manière que celui qui parle affirme une existence d'un « rond carré » qui n'existe pas, même dans la pensée (il est impensable pour la pensée classique) ; il est la vérité dans la manière qu'il équivaut à « je suis pensant un rond carré », puisque dans ce cas-là, il est juste une affirmation de l'existence d'une activité de penser, celle-ci existe vraiment. D'un côté, comme Foucault le dit, le pouvoir du verbe « être » amène le système des signes vers l'être de ce qui est signifié, en ce sens qu'il y a une possibilité d'être vrai ou faux ; de l'autre côté, cette possibilité d'être vrai ou faux n'est qu'un rapport abstrait de la correspondance entre ce qui est dit et ce qui se dit, puisque l'existence

³⁴ Le retour de la philosophie analytique n'est sans doute qu'un retour à l'âge classique.

même d'être demande encore un jugement, et ceci ne se fait que par la pensée classique elle-même, ce cercle d'affirmation n'appartient qu'à la nature propre du langage classique.

La pensée classique résout son problème aussi par cette nature propre du langage. « Mais affirmer une idée, est-ce énoncer son existence ? »³⁵ Pour la pensée classique, cela dépend de la définition de l'existence. Elle n'est surtout pas l'essence des choses qui ne change pas ; elle n'est pas non plus l'être instantané des choses qui n'arrête jamais de changer ; elle change au fil du temps, un temps comme la succession linéaire du passé vers le futur, un temps qui est représentable dans les variations du verbe. Comme chez Condillac, « si l'existence peut être retirée aux choses, c'est qu'elle n'est rien de plus qu'un attribut », Beauzée en trouve aussi la raison pour laquelle le verbe a des formes de flexion du temps. Mais qu'est-ce que cette existence qui peut être retirée aux choses, et qui suit un temps de la succession linéaire ? « L'être vers lequel il déborde les signes, ce n'est ni plus ni moins que l'être de la pensée », cette existence n'est point l'être des choses, mais la représentation des idées dans le cogito. Cela explique comment elle est retirée aux choses par la représentation, et pourquoi elle peut partager avec les verbes le fil du temps. Comme Foucault le dit, « la coexistence n'est pas un attribut de la chose elle-même, mais elle n'est rien de plus qu'une forme de la représentation »³⁶.

Une telle existence représentée dans le cogito ne demande pas directement l'être des choses, mais celui du cogito qui rend possible sa représentation; et la seule condition de cet être du cogito est qu'il soit un miroir « claire et distinct », un miroir qui a une double face : d'un côté, c'est la toile de verbe sur laquelle les noms comme formes et les adjectifs comme couleurs se dessinent ; de l'autre côté, c'est la surface réfléchive du miroir qui ne vise pas vers ce que le sujet connaissant voit, mais vers ce que représentent les idées du sujet connaissant dans son propre regard. C'est exactement comme ce que les *Ménines* nous ont présenté : le peintre est ce sujet connaissant qui voit l'être de la scène, et qui peint ceux qui sont présents dans son regard particulier, ou plus précisément, dans son imagination d'un miroir. Nous comprenons mieux ce que ce tableau de Vélasquez va nous apprendre : parler, c'est tout à la fois représenter les représentations dans le cogito par les signes représentatifs, et les synthétiser à travers la fine surface du verbe *être* comme une réalisation de l'être propre.

³⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p110

³⁶ *Ibid.*, p110

B. L'articulation : la généralité du nom

Tandis que la copule est occupée par le verbe *être* et ses métamorphoses, le sujet et le prédicat sont chargés par le nom et ses transfigurations, par les parties de l'« oraison » qui n'est pas encore, au sens originel, différenciée selon sa fonction, c'est-à-dire, ce qui fonctionne comme sujet et ce qui fonctionne comme prédicat sont tous les mots déterminés par la nomination : non pas une nomination directe de l'être, mais une nomination de la « figure mince »³⁷ du cogito qui désigne l'être, qui nomme « ce qui est donné à la représentation »³⁸. L'acte de nommer produit tout d'abord le nom propre, c'est-à-dire, chaque représentation, chaque idée, chaque impression, dès qu'elle est susceptible de marquer, le sujet connaissant lui donne un nom propre. Mais comme Foucault le souligne, cette représentation dans la pensée, cette figure du cogito est si mince et si déterminant qu'elle est « presque imperceptible et centrale », imperceptible dans le sens qu'on a souvent l'impression que quand on donne un nom à sa figuration du cogito, on nomme l'être que cette figuration figure, et en ce sens que cette figuration est centrale et déterminante.

Lorsque c'est à la représentation dans le cogito que la nomination s'adresse, la généralité nommée par le nom commun devient possible, puisque l'être lui-même n'a pas de généralité, et la généralité n'existe que dans la pensée, dans la représentation analysable et synthétisable. Cette possibilité de la généralité n'est pas nouvelle, puisque Aristote propose déjà « l'être en tant qu'être », l'être est déjà sous le regard d'un sujet connaissant qui le voit sous l'angle *en tant qu'être*. Il serait anachronique de dire que ce « en tant qu'être » est la représentation du cogito, mais à cause de ce « en tant qu'être », un problème est partagé chez Aristote et chez les rationalistes à l'âge classique : les universaux sont-ils une substance ? En d'autres termes, la généralité est-elle un être ?

Pour Foucault, la réponse de chacun s'éclaire dans leurs épistémès. Pour les Antiques comme Aristote, l'idée des universaux ou la généralité ne provient pas de la pensée humaine, mais de la divinité ; ce n'est pas dans l'analyse et la synthèse des idées qu'on reçoit la généralité, c'est dans l'accès divin de la vérité, de l'être ; en ce sens, si l'être donne directement une généralité, bien qu'il soit un être particulier, il est une substance. Il n'y a pas de contradiction comme chez les chercheurs modernes³⁹ qui les analysent sous la cohérence représentative du cogito.

³⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p113

³⁸ *Ibid.*, p114

³⁹ Cf., S. Marc Cohen, « Aristotle's Metaphysics », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, p103. Le problème est que si Aristote en *Métaphysique* Z.8 semble penser que les formes substantielles sont des universaux, en *Métaphysique* Z.3, il exclut cette possibilité. De là deux lignes d'interprétation. Pour Sellars, 1957, Harter 1975, Hartman 1977, Irwin 1988, Witt 1989, les formes substantielles ne sont pas des universaux et il y a autant de formes substantielles qu'il y a de types particuliers d'une chose. Pour d'autres, Woods 1967, Owen 1978, Code

Comme pour les philosophes classiques, ce problème se situe justement sur la nomination de la représentation du cogito. Bien que la figure représentative soit mince et presque transparente à l'être, il ne faut pas oublier qu'elle est dans le langage puissant qui réorganise ce qui est donné à la représentation. C'est pour cette raison qu'il existe deux types de nom, nom propre et nom commun ; ils se distinguent non seulement selon si ce qu'ils désignent est général ou particulier, mais aussi par la généralité exclusivement réfléchie, tandis que la particularité est compatible à la fois à l'être propre et à la représentation délibérée.

À l'âge classique, la production de la généralité n'est pas seulement possible, elle est aussi exigeante et indispensable. « Si nous n'avions pour substantifs que des noms propres, il les faudrait multiplier sans fin. Ces mots, dont la multitude surchargerait la mémoire, ne mettraient aucun ordre dans les objets de nos connaissances ni par conséquent dans nos idées, et tous nos discours seraient dans la plus grande confusion. »⁴⁰ Cette nécessité de nom commun trahit son originalité : ce n'est pas parce que les substantifs sont universaux qu'on lui donne un nom commun, puisqu'on peut même donner un nom propre pour chaque généralité, c'est parce que la façon de nommer comme celle du nom propre est susceptible de surcharger la faculté du cogito-- la mémoire et l'imagination – que l'on exige le nom commun. Pour économiser la capacité du cogito, on analyse et compare les représentations, on en retire les éléments communs, quoi que ces éléments communs n'existent pas vraiment dans le monde de l'être, on les nomme et les impose dans la phrase pour que le verbe leurs attribue les rapports : un être décomposé par les noms communs et recomposé par le verbe être. Toutes ces opérations se réalisent dans le cogito rationnel selon un ordre scientifique dans la nature de la représentation, mais sans doute non scientifique dans la nature de ce qu'il organise.

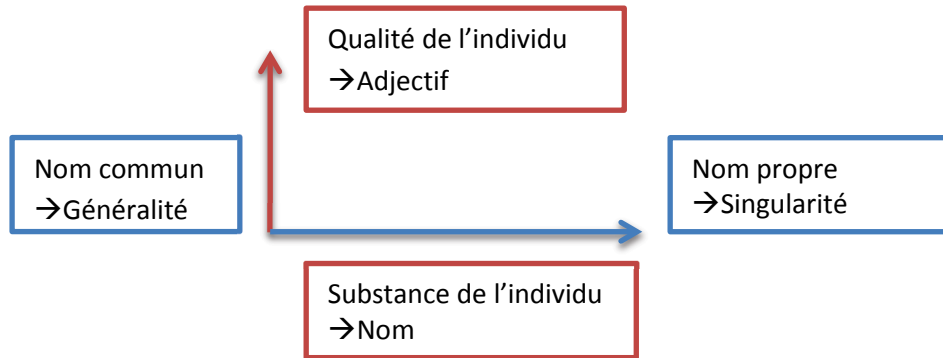
S'il n'est pas encore suffisant de montrer par son exigence la généralité artificielle et représentative à l'âge classique, regardons alors les deux manières solidaires par lesquelles la généralité est acquise à l'époque. D'un côté, celle d'« articulation horizontale »⁴¹ qui est en effet un classement artificiel des individus : elle peut coordonner selon une certaine identité ceux qui ont des noms propres dans un groupe de nom commun, et en même temps, dans un groupe de nom commun, elle peut aussi les subdiviser sans fin selon des distinctions nouvelles, souvent partielles. Les éléments primitifs que groupent ou divisent ces opérations taxinomiques sont les substantifs des individus. De l'autre côté, celle d'« articulation

1986, Loux 1991, Lewis 1991, Aristote en Z.13 ne veut pas dire que les universaux ne sont pas une substance mais quelque chose de plus subtil qui ne s'oppose pas « à ce qu'il n'y est qu'une forme substantielle pour tous les particuliers appartenant à la même espèce ».

⁴⁰ Condillac, *Grammaire* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p112

⁴¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p112

verticale »⁴² qui divise dans un même individu la substance qui subsiste par soi et les qualités qui n'existent jamais à l'état d'indépendance. Elle opère non sur les substantifs des individus, mais sur les adjectifs qui désignent les qualités dépendantes. Par ces deux articulations orthogonales, le monde se divise dans deux sens : l'un de l'individu singulier au groupe général, l'autre de la substance à la qualité de l'individu. La généralité se trouve à chaque point de leurs intersections où on peut donner un nom commun.



Ce n'est pas seulement une distinction des mots, mais en profondeur une différenciation des représentations (ou même des choses) analysées du même modèle. Bien que la *Logique de Port-Royal* distingue les noms substantifs qui désignent les choses et les noms adjectifs qui désignent les manières en indiquant en même temps la substance à laquelle elles conviennent⁴³, l'articulation du langage est susceptible de confondre les deux : un nom adjectif comme « bon » désigne une qualité, mais en forme du nom substantif ; un nom subjonctif comme « humain » désigne des individus indépendants, mais en forme du nom adjectif. Ce décalage subtil ou plutôt cette confusion inévitable entre l'articulation du langage et celle de la représentation recèle un jeu presque magique : lorsque le langage lui-même et la représentation propre des choses se joignent dans le cogito, ils obéissent à la même règle de composition et de décomposition. Ainsi une représentation propre de l'individu peut se décomposer par l'analyse du cogito, le langage joue par la suite ce rôle d'une représentation dédoublée qui est capable de combiner ensuite avec celle de l'individu. Par exemple, dans une phrase comme « le bon est humain », « bon » devient une substance absolue, bien qu'il désigne originalement une qualité dépendante ; « humain » devient une qualité occasionnelle, quoiqu'il désigne en effet une substance concrète. Pour la simple raison que « la substance est ce qui subsiste par soi-même », et les noms adjectifs comme « bon » peuvent se subsister par

⁴² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p113

⁴³ *Ibid.*, p113, note 2

eux-mêmes dans le discours, « encore même qu'ils signifient des accidents »⁴⁴, cette qualité occasionnelle du bon devient une substance absolue. Ceci n'est possible que dans la manière où l'articulation du langage et l'articulation de la représentation se réalisent dans le même endroit du cogito et se conforme à la même règle. Grâce à cet endroit magique, la proposition peut s'articuler selon les mêmes modes que les représentations des choses propres, ou plus précisément, elle emprunte son pouvoir d'articulation, elle imite ses manières d'articuler, tout en fabriquant de nouvelles substances aisément inédites, par ce que Foucault appelle « une possibilité de décalage qui constitue à la fois la liberté du discours et la différence des langues »⁴⁵.

Or, les rassemblements des noms selon la fonction monotone d'attribution du verbe *être* ne suffisent pas à représenter les complexités des rapports des choses. Pour relier les noms communs et les noms adjectifs qui sont séparés des individus, mais doivent les désigner, il faut une articulation inférieure comme ce que Lemerrier appelle « concrétiseurs » ou « désabstracteurs »⁴⁶, les articles, les démonstratifs ; pour indiquer les successions, les subordinations et les conséquences des noms analytiques, il faut les prépositions, les conjonctions et les cas de déclinaisons. Ce tas de poussières des mots n'est pas né pour désigner aucun contenu représentatif, mais pour la seule forme qui soit requise, celle de la « forme nue de la proposition », pour réparer les décalages entre l'articulation du langage et celui de la représentation, pour que les « significatifs absolus » des noms et des verbes s'adaptent aux choses singulières et relatives. Ils constituent une articulation grammaticale qui redresse les représentatifs absolus et plats.

Paradoxalement, dès que ces remèdes grammaticaux peuplent la phrase, les valeurs représentatives des mots sont au fur et à mesure dissociées ou suspendues, lorsque les noms et les verbes qui sont fidèles aux règles de la représentation n'ont de valeur que par l'ensemble grammatical, néanmoins, ces matériaux grammaticaux ont leur propre mécanique « aux concordances, aux régimes, aux flexions, aux syllabes et aux sons »⁴⁷ que celle de la représentation. C'est à ce point là que le langage débride non seulement le lien des choses, mais aussi le contrôle du cogito, il devient une machine automatique, de sa propre manière, ni par les choses représentées, ni par le cogito universel. La série sujet-verbe-attribut se gonfle par les organes qui sont eux-mêmes les propositions du même principe, qui n'ont tout de

⁴⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p114, note 1

⁴⁵ *Ibid.*, p114

⁴⁶ J.B. Lemerrier, *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science*, Paris, 1806 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p114

⁴⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p115

même pas de valeur représentative, mais en rôle grammatical : « marquer des rapports de temps, de conséquence, de possession, de localisation »⁴⁸. C'est pour cette raison que depuis Beauzée⁴⁹ qui emploie pour la première fois le terme de « complément » dans sa *Grammaire générale*, la syntaxe devient de plus en plus importante, jusqu'à Sicard⁵⁰, elle « commande à chaque mot sa forme propre », à la fin du XVIII^e siècle, chez Sylvestre de Sacy⁵¹, l'analyse logique de la proposition ne s'appuie même plus sur l'analyse grammaticale de la phrase, mais complètement dans l'ordre d'une logique indépendante. Cependant, au XVIII^e siècle, cette logique indépendante n'est pas encore celle de la philologie moderne, mais celle de « l'usage et de l'histoire »⁵², elle est un lieu de l'arbitraire qui se détermine essentiellement par le choix de chaque peuple selon ses propres habitudes.

À tel point que Foucault trouve encore dans la réflexion du XVIII^e siècle l'analyse des signes verbaux qui n'ont plus valeur depuis le XIX^e siècle, mais qui « faisait partie des figures positives du savoir » à l'époque. Si l'on les laisse passer à travers la grille de l'analyse grammaticale de la proposition, on perd aussi ces figures positives du savoir à l'âge classique. S'il est vrai que, comme ce que la *Logique de Port-Royal* remarquait, tous les « compléments » de liaison ont bien leur propre contenu, ils ne représentent pourtant guère les objets individuels, mais les gestes « par quoi les hommes les indiquaient ou simulaient leurs liens et leur succession »⁵³. Puisque ces gestes, ces liens avec le corps, avec la situation sont fugace, instable, historique et mobile selon les habitudes des peuples, ils ne sont pas captivés sous les yeux et dans les impressions du cogito, ils n'entrent pas dans la mémoire à stabiliser, leurs représentatifs ou bien les perdent peu à peu, ou bien s'intègrent aux autres représentatifs « en qui ils trouvaient un support stable, et à qui ils fournissaient en retour tout un système de modifications »⁵⁴. Dans le sens de l'opération essentielle de la représentation, il convient de dire que tous les mots sont nés par la nomination et transformés à partir du nom : « les verbes ont joint des noms adjectifs au verbe être ; les conjonctions et les prépositions sont les noms

⁴⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p116

⁴⁹ *Ibid.*, p116, note 1

⁵⁰ Abbé Sicard (1742-1822), *Éléments de grammaire générale appliqués à la langue française*, Paris : Deterville, 1808 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p116, note 3

⁵¹ Antoine-Isaac Sylvestre de Sacy (1758-1838, un linguiste, philologue et un orientaliste - arabisant - français), *Principes de grammaire générale*, 1799 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p116, note 4

⁵² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p116

⁵³ Charles Batteux (1713-1780, un homme d'Église, érudit et polygraphe français.), *Nouvel examen du préjugé de l'inversio*, 1767 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p117

⁵⁴ *Ibid.*, cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p117, note 3

de gestes désormais immobiles ; les déclinaisons et les conjugaisons ne sont rien de plus que des noms absorbés »⁵⁵.

Le Bel a bien raison de dire qu'« il n'y a pas d'assemblage dont les parties n'aient existé séparément avant d'être assemblées »⁵⁶ dans la manière que chaque partie d'assemblage est faite de la même façon qu'à la Renaissance. Quant à l'âge classique, les parties de la proposition sont produites par des chemins différents : ou bien par la ressemblance des signes et des choses comme à l'époque précédente, ou bien par le dédoublement de la représentation, ou bien par la combinaison des généralités artificielles. L'assemblage n'est plus pur pour décomposer directement en état l'être propre. Les analyses qui réduisent tous les mots à des éléments syllabiques comme le fait Thiébault⁵⁷, Court de Gébelin⁵⁸, ne sont que des opérations inverse d'assemblage, qui cherchent dans l'épaisseur du langage la vieille fonction représentative, la ressemblance primitive et perdue. Cela ne peut réussir qu'à la supposition que cette démarche de la représentation soit réversible. Malheureusement, ce n'est pas le cas.

C. La désignation : le langage d'action et de racines à partir du sujet parlant

Ce qui empêche la réversibilité pure de la représentation aux choses n'est pas seulement l'articulation propositionnelle, mais aussi le jugement qui se mélange au fond de l'indication même de la « nomination généralisée ». Le langage en principe est une nomination qui indique les choses par un signe, qui les montre « comme du doigt », d'où il neutralise d'une certaine manière le décalage produit de l'origine par son propre être comme « une marque, une note, une figure associée, un geste », mais quand ce double rôle -- l'une de sa fonction représentative, l'autre de son propre être verbal -- se met dans le développement historique et culturel, autrement dit, dans l'histoire du sujet qui le produit et le pratique, son équilibre et son pouvoir d'analyser la représentation première s'estompent souvent sans trace.

Pourtant, la théorie du langage à l'âge classique s'efforce toujours de retrouver « le moment primitif où il était pure désignation »⁵⁹. Paradoxalement, elle ne rend pas compte du rôle déséquilibré du sujet parlant, mais au contraire, elle s'appuie totalement sur la fonction du sujet pour chercher la représentation première. Ainsi, elle suppose qu'il y a toujours un rapport profond entre le mot et ce qu'il nomme, par exemple, « telle syllabe ou tel mot ont toujours été choisis pour désigner telle chose », d'où elle fournit une étude des racines ; et en

⁵⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p117

⁵⁶ Le Bel, *Anatomie de la langue latine*, 1764 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p117, note 4

⁵⁷ *Ibid.*, p117

⁵⁸ *Ibid.*, p118

⁵⁹ *Ibid.*, p120

même temps, ou plutôt à la profondeur, elle établit une analyse du langage d'action, quoiqu'elle y rencontre plein d'arbitraires et d'ambiguïtés inexplicables, par exemple, un mot qui désigne un objet est loin d'être un geste qui le tend. Ces deux thèmes de la théorie du langage ne sont pas comme chez Platon⁶⁰ : celui de la « nature » et celui de la « loi », qui sont opposés et alternatifs. Au contraire, comme Foucault le souligne, « elles sont absolument indispensables l'une à l'autre ». Mais où se trouve cette solidarité ? Foucault ne l'a pas indiquée. En examinant ces deux analyses, nous verrons que l'âge classique les intègre toutes les deux dans le sujet parlant : c'est l'action du sujet qui substitue le signe au désigné, c'est aussi la capacité du sujet qui justifie ou plutôt limite ce pouvoir permanent de désignation d'un signe.

Premièrement, regardons comment les grammairiens à l'époque justifient leurs analyses du langage d'action. Ceux qui sont communs à Condillac et à Destutt se trouvent dans leurs analyses du langage primitif par une liaison entre le sujet animal et la nature indifférente, comme si ces deux derniers étaient les plus élémentaires de toutes les genèses, comme si par une telle genèse initiale, le langage d'action était inévitable et nécessaire. Ils supposent que cette nature indifférente ne permette à l'homme de ne faire rien d'autres que des gestes d'animalité, comme le visage agité, les cris spontanés, même pas encore avec la langue et les lèvres⁶¹. C'est sur ces manifestes agitations du corps qu'ils trouvent une universalité qui se définit par la limite de la conformation des organes dans l'animalité de l'homme. Or, cela ignore totalement le domaine du cogito, comme s'il n'existait pas primitivement, comme si dans l'animalité de l'homme il n'y avait aucune pensée, comme si le seul mouvement des cerveaux était l'agitation inconsciente du corps. Mais en effet chez les primitifs, les activités d'imagination et d'illusion sont bien plus fréquentes et dominantes que ceux du corps, l'histoire réelle et riche de la psyché, de l'âme, du mythe n'est pas une preuve négligeable. Pourtant, ce n'est pas étonnant qu'à l'âge classique tout cela disparaisse, même dans l'analyse des primitifs, parce que comme Foucault l'a montré précédemment, ce n'est pas la réalité historique qui décide le savoir à certaine époque, c'est l'épistémè de cette époque qui décide la réalité historique.

De ce point de vue, il convient de dire que l'analyse à l'âge classique du rôle du sujet qui déséquilibre le rapport entre l'être du signe et la fonction du signe n'est pas absente, mais partielle. Les grammairiens ont bien rendu compte du rôle du sujet dans la genèse du langage,

⁶⁰ Dans *Cratyle*, Socrate combat deux thèses opposées : si la langue est un système de signes arbitraires ou naturels démontrant une relation intrinsèque avec ce qu'ils représentent.

⁶¹ Condillac, *Grammaire* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p120, note 1

mais ils ignorent totalement que ce que la nature permet à l'homme n'est pas seulement l'agitation du corps, mais encore un plus ample domaine d'imagination. Le moment où le classicisme estime que les cris inarticulés et la grimace spontanée sont universels pour la seule raison qu'ils proviennent de la conformation universelle des organes, est aussi le moment où la nature du sujet individuel et instantané devient le langage du sujet social et permanent, en termes de Foucault, « d'où la possibilité pour l'homme d'en remarquer l'identité chez lui-même et ses compagnons »⁶². Désormais, le sujet connaissant qui est né dans la pure désignation éphémère peut communiquer avec son passé et son futur, avec ses entourages et ses lointains, c'est-à-dire, en effet, le langage d'action qui ignore la pensée exprime et communique la pensée. C'est à partir de ce moment-là qu'il n'est plus un simple sujet connaissant, mais un sujet parlant, qui peut parler avec lui-même et les autres. Tout cela grâce à « la marque et le substitut de la pensée ».

Ainsi, nous voyons que ce qui distingue la théorie du langage à l'âge classique avec celle de l'époque précédente est que ce qu'elle utilise comme le signe est « la marque et le substitut » du corps humain, et que ce signe se lie non pas avec ce qu'il désigne, mais avec ce qu'il reflète dans la pensée. Ceci produit deux problèmes. D'une part, bien que le corps humain soit la source des marques la plus accessible en cas d'urgence, il est aussi le domaine le plus restreint par rapport à la diversité de la nature. D'autre part, bien que la pensée de l'homme possède l'avantage de mémoriser les choses et les événements non répétables, elle exécute aussi les fonctions d'imaginer, de composer et de décomposer à sa propre manière ; même si l'on ignore ces fonctions instables, il est toujours difficile de dire que la mémoire peut toujours répéter exactement tout ce qui se passe, encore moins quand elle s'exprime par son propre corps. Ce qui est étrange n'est pas que l'association du cri, de geste et de la grimace à la représentation du cogito, à l'idée, aux sensations, aux besoins et aux peines, mais encore que cette association peut être universelle et permanente. Une question se pose : comment le langage d'action peut-il éviter le glissement du sens dans la pensée et le rendre universel à tout moment et à tout le monde ? Comme Foucault le dit, « le langage d'action relie bien par une genèse le langage à la nature, mais pour l'en détacher plus que pour l'y enraciner »⁶³. Bien que cette genèse du langage d'action manifeste déjà une fidélité douteuse aux choses, en effet, pour le rendre universel et communicable ou plus précisément pour le transformer en vrai langage, ce langage d'action marquera encore une différence ineffaçable avec le cri en fondant son artifice inévitable.

⁶² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p120

⁶³ *Ibid.*, p120

D'abord, cette différence ineffaçable est justement celle d'un détachement entre le cri et ce qu'il désigne. L'action n'est pas elle-même langage. Un cri accompagnant de douleur ou de frayeur d'un moment passé n'est qu'une expérience mémorisée et complexe, il se mélange avec plein d'autres signes comme une grimace, un geste figé, une scène effrayante ou une blessure instantanée. Quand je remarque ou utilise un cri de moi-même ou d'autres comme langage, il faut que je me fasse, d'un côté, une analogie à cette expérience passée, bien qu'il y ait des différences de scène, de geste, de blessure ou même de sujet, et surtout il y a inévitablement un décalage de temps ; de l'autre côté, un détachement de cet ensemble des choses qui avaient accompagné de ce cri, qui manifestent la vraie douleur ou frayeur, afin d'ignorer les différences et d'économiser la mémoire. Sinon, il n'y a pas d'analogie, pas d'expérience repérable et représentable, pas de connaissance de soi (passé ou futur), pas de compréhension de l'autre, il n'y a que des choses renouvelées sans fin, les boîtes noires de moi-même ou d'autres, autrement dit, il n'y a pas de langage. Le langage « ne repose pas sur un mouvement naturel de compréhension ou d'expression, mais sur les rapports réversibles et analysables des signes et des représentations »⁶⁴. Il est l'économie d'expérience, de mémoire et de monde à travers le temps, les sujets et les réalités. Ce n'est pas à titre de moi-même qui parle, ni de l'intérieur des choses dont je parle, que se trouvent les signes d'origine d'action qui sont autant « muettes à déchiffrer », autant fréquentes dans ma bouche, ils sont d'origine de l'action, mais jamais de mon origine d'action ou celle du sujet qui parle ; les mots ne peuvent pas naître sans les actions qui donnent la représentation des signes, ni avec eux, ils ne sont que « l'organisation ultérieure de signes sonores », le « langage d'action » est en effet le langage sans action.

De là, cette organisation ultérieure, autrement dit, l'artifice réfléchi joue un rôle déterminant. Foucault a bien souligné que dans le langage d'action, bien que les éléments comme les sons, les gestes, les grimaces soient proposés par la nature, ils n'ont pas de contenus identiques avec ce qu'ils désignent, « le cri ne ressemble pas la peur, ni la main tendu à la sensation de faim »⁶⁵. Entre eux, il n'y a qu'un rapport « de simultanéité ou de succession ». Curieusement, la fantaisie et le caprice de l'homme ne sont pas libérés par cette simultanéité ou succession, mais au contraire, ils disparaissent au fond du langage : l'instauration des signes par la nature se fait une fois pour toutes, le reste n'est à disposer ces signes comme éléments de décomposition et de composition pour représenter toutes les choses ou les impressions, peu importe qu'ils soient identiques ou différents, correspondants ou dépassés par rapport à ceux

⁶⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p121

⁶⁵ *Ibid.*, p121

de l'instauration. En ce sens, la vraie représentation reçue de la nature n'existe que dans la genèse du langage. L'hypothèse de Rousseau dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* qu'« aucune langue ne peut reposer sur un accord entre les hommes »⁶⁶ n'est qu'une inférence abstraite qui présuppose qu'un accord absolu soit un accord complet sur « un langage établi, reconnu et pratiqué ». Ainsi, il est peu approprié de dire que le langage soit « reçu et non bâti par les hommes ». En effet, ce que l'homme reçoit de la nature est assez divers, la seule raison que les signes sonores soient premièrement choisis par les hommes est qu'ils sont « plus faciles à reconnaître de loin et seuls utilisables la nuit », ceci est fait par l'accord entre les hommes ; de plus, tous les signes qui sont composés et transformés à nouveau par ces signes sonores pour indiquer les représentations inconnues, voisines ou même imaginés ne sont possibles que par la convention ou l'accord entre les hommes.

Et cet accord n'est autre chose qu'une « analogie » du langage d'action, ou plus précisément, des signes sonores, comme Condillac le dit, « c'est cette ressemblance qui en facilitera l'intelligence. On la nomme analogie ». Si l'on rappelle les quatre similitudes à la Renaissance, les principes de convenance, d'émulation, d'analogie et de sympathie ne sont pas radicalement changés. Ce qui distingue cette théorie de la genèse du langage à partir du langage d'action avec celle de la Renaissance, c'est que là où il y a contact avec la nature, il n'y a nulle ressemblance, le cri ne ressemble pas à la peur ; là où il y a ressemblance, c'est entre les signes sonores et les signes composés et transformés, la ressemblance là est pour faciliter l'intelligence, pour produire à nouveau les signes dans la pensée. Si l'on suit cette humanisation profonde et déterminante, apparaît un décalage progressif et dangereux. En premier lieu, tous les signes, par exemple, le cri, le geste et la grimace se trouvent dans la nature du corps humain, et ils ne ressemblent pas à ce qu'ils désignent, lorsque tout ce qu'ils signifient se dirige vers la représentation dans la pensée, par exemple, la peur, la faim, la douleur. Au moment où l'homme poursuit la facilité de la représentation, il préfère les signes sonores qui comptent sur soi, c'est-à-dire le corps de l'homme qui est à la fois la facilité et la limite de la représentation. Sans les signes dispersés dans la nature diverse, la ressemblance est inévitablement limitée ou même rejetée et remplacée par la simultanéité ou la succession, qui est dans le principe du temps, du temps de la perception de l'homme. D'un côté, les signes (même les signes du corps) sont proposés par la force de la nature, ils sont indiscutables et momentanés ; de l'autre côté, c'est l'homme qui choisit parmi les signes naturels (les signes sonores inclus) ceux qui sont autour de l'homme, ceux qui permettent le contrôle de l'homme,

⁶⁶ Cité par Condillac dans *Grammaire*, cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p122, note 1

d'être concertés et stabilisés, autrement dit, d'être un artifice. En second lieu, curieusement, cette concertation poursuit un principe d'analogie, une analogie non pas de la nature et pour ressembler à la nature, mais de « l'accord volontaire » entre les hommes et pour les opérations d'intelligence. La première opération verticale entre le langage et ce qu'il désigne exclut « la fantaisie et le caprice » de l'être, autrement dit, l'arbitraire des signes à partir de la nature ; la deuxième opération horizontale entre les mots permet un grand réseau de ressemblance à partir de la pensée, il propage, en revanche, la pire « fantaisie et caprice » du cogito. Cette théorie du langage d'action répond juste au point le plus profond du paradoxe entre la raison et la déraison à l'âge classique.

Deuxièmement, se logeant dans la théorie du langage d'action, la théorie des racines à l'âge classique n'échappe pas non plus à la solidarité du sujet connaissant. Elle est en effet une version inverse de la théorie du langage d'action : elle cherche ou plutôt décompose à partir des langues déjà faites les figures rudimentaires et les éléments communs comme racines, et les suppose comme imposées par la nature, les lie avec les cris involontaires. Comme si de ce fait, le langage conventionnel pouvait rejoindre la nature et justifier sa nature présumée de la représentation fidèle. Or, si nous examinons ses chemins en retour, nous verrons que cette théorie des racines n'est qu'une convention secondaire, une prescription réfléchie, non parmi les sujets parlant, mais entre les sujets connaissant.

La première méthode « mécanique et naturelle » de la formation des mots, comme De Brosses le souligne dans son *Traité de la formation mécanique des langues*⁶⁷, est l'onomatopée. Par exemple, la voix imitant le bruit « coucou » est le nom de l'oiseau coucou. Du point de vue de la ressemblance, cette méthode ressemble à celle de l'émulation à la Renaissance. Mais cette imitation du bruit n'est pas une émulation spontanée de la nature de l'homme, c'est-à-dire, l'homme ne produit pas naturellement ce bruit, il n'existe pas à l'origine dans la vie humaine. Cette imitation est une « articulation volontaire d'un signe ressemblant », elle présuppose une connaissance sur ce qu'il désigne. Si un sujet sourd n'a jamais entendu l'oiseau coucou, mais qu'il l'ait vu plein de fois, comment exprime-t-il l'oiseau coucou ? Pour la pensée du langage classique, il n'a aucun moyen de l'exprimer ; la plus nombreuse de la nomination par l'onomatopée, la plus muette d'un sujet sourd, autrement dit, le langage établi par une certaine connaissance restreint l'expression de la connaissance diverse. La deuxième méthode, selon Abbé Copineau, est celle de la nomination « par utilisation d'une ressemblance

⁶⁷ De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, 1765 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p123, note 1

éprouvée dans les sensations »⁶⁸ : lorsque l'impression de la couleur rouge à la vue et l'impression du son R sur l'ouïe sont toutes « vives, rapides, dures », on nomme donc la couleur rouge par une racine « R ». Cela ressemble à la sympathie dans les quatre similitudes de la Renaissance, mais elle se limite dans les sensations de l'homme. La troisième méthode est celle d'imitation organique du mouvement de ceux qu'on veut signifier, par exemple, « la gorge racle pour désigner le frottement d'un corps contre un autre »⁶⁹. Cela ressemble à l'analogie de la Renaissance, mais de même, deux choses qui se ressemblent ne sont pas toutes de même nature, c'est-à-dire, le mouvement des organes n'est qu'une activité d'imitation volontaire, cette analogie des mouvements est artificielle. La dernière méthode est celle de nommer les organes par leur propre bruit naturel. Par exemple, lorsque la gorge produit naturellement le bruit de *ghen*, on donne à la gorge le nom de *ghen* ; de même, les bruits dentaux *d* et *t* donnent le nom des dents. Cela ressemble à la convenance de la Renaissance, le bruit naturel et l'organe sont deux choses qui ont un lieu commun. Mais la convenance classique présuppose un bruit naturel à chaque organe, si un organe ne produit jamais du bruit, quel est son nom ?

Ces quatre méthodes se partagent un principe général : toutes les ressemblances sont réduites à un son monosyllabique des organes dans la bouche, elles sont ainsi limitées à un petit nombre. Ceci donne une facilité de mémoire et de communication, mais il se produit nécessairement la limite de la ressemblance dans la représentation. Tous ceux qu'on ne peuvent pas être représentés par les ressemblances des racines, on doit les chercher dans ce que Brosses appelle « un espace de filiations continues »⁷⁰, mais cette recherche est souvent vaine. Cet espace généalogique explique les dérivations des mots compliqués, comme s'ils pouvaient tous se loger dans un ordre absolument successif et continu, dans une série parfaitement serrée et exhaustive. Bien qu'il y ait bien des mots, des dialectes, des langues qui ne peuvent pas se mettre dans cette nappe continue, en dépit du fait qu'il y ait bien des représentations qui ne peuvent pas être représentées ni par les racines, ni par leurs dérivations historiques, la pensée à partir de l'âge classique croit que plus on s'éloigne de la ressemblance rudimentaire, plus les mots ont « d'efficacité et de finesse » à analyser -- non à représenter -- les représentations dans la pensée. Or, cette « efficacité et finesse » n'est qu'une reproduction des représentations doublées, elle n'analyse que ce dont elle fait la synthèse, et vice versa.

⁶⁸ Abbé Copineau, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues*, 1774 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p123, note 2

⁶⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p123, note 3

⁷⁰ *Ibid.*, p124

À partir de l'âge classique, ce n'est plus le langage qui se présente comme une partie d'histoire, mais au contraire, toutes les histoires doivent se dérouler dans l'espace du langage, en terme foucauldien, le langage à l'âge classique est « un espace d'analyse sur lequel le temps et le savoir des hommes déroulent leur parcours »⁷¹. L'analyse des racines qui reconstitue un espace historique du langage ne veut pas dire que le langage retrouve son être historique, comme Foucault le dit, « l'analyse des racines ne replace pas le langage dans une histoire qui serait comme son lieu de naissance et de transformation »⁷², elle n'est qu'une histoire des conventions à partir des représentations à la fois naturelles et artificielles. Cette histoire qui se déroule autour des transformations matérielles du mot n'est pas pour l'être propre des mots, mais pour justifier leurs constances de significations, leurs fonctions comme l'instrument solide de la représentation de pensée.

D. La dérivation : le sens altéré à partir du sujet écrivain (dans l'écriture hiéroglyphique et l'écriture alphabétique)

La théorie des racines a bien réussi à définir la racine et à isoler les désinences et des préfixes par une recherche de l'étymologie. Celle-ci trace les combinaisons et les flexions toujours en transformant, le seul fil constant qui assure l'identité de certaine racine est « l'unité de sens [...] le sens des mots est 'la lumière la plus sûre qu'on puisse consulter' »⁷³.

Or, tout au long de l'histoire du langage, l'unité du mot s'éloigne de plus en plus de son unité de sens original, « non seulement de forme, mais aussi d'extension »⁷⁴. Les recherches étymologiques qui tracent les modifications au fil du sens n'expliquent pas les principes de ces modifications. C'est à ce point que l'archéologie foucauldienne se distingue avec celle de la plupart des historiens : il traite toujours le langage comme un être propre dans l'histoire, il demande, non pas quelles sont les modifications, mais plutôt comment ces modifications se produisent dans son propre être ; ce n'est pas parce que le langage perd son propre être dans la signification que son propre être est sans importance, mais au contraire, et justement, Foucault découvre que l'être propre du langage joue un rôle déterminant dans les modifications de la signification, c'est son propre être qui demande de nouvelles sonorités, de nouveaux contenus et des diversités des langues, et c'est dans son être propre que l'exigence humaine fonctionne comme un stimulus et une limite.

⁷¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p125

⁷² *Ibid.*, p124

⁷³ *Ibid.*, p125

⁷⁴ *Ibid.*, p126




La théorie foucauldienne de dérivation ne s'intéresse pas aux modifications de forme, ce n'est pas parce qu'elles sont « sans règle, à peu près indéfinies, et jamais stables », mais plutôt parce que leurs causes, comme « facilité de prononciation, modes, habitudes, climat », sont externes du langage propre, et même externes de la volonté de l'homme ; la nature et la nature de l'homme changent directement leurs formes, ainsi elles sont évidentes pour tous les historiens. Quant aux altérations de sens, l'influence du sujet connaissant n'est pas directe ni évidente, elle est pourtant dominante. Alors comment le sujet connaissant modifie-t-il les significations originales des mots ? Quels sont les principes de ces altérations ? Foucault nous en indique deux : l'un concerne « les figures » qui transmettent les sens selon une ressemblance visible ou un voisinage entre les choses, l'autre est « l'écriture » qui transfère les sens à la mesure du « lieu où se déposent le langage » et de la « forme selon laquelle il se conserve ».

Le rapport entre les deux grands types d'écriture -- l'écriture graphique et l'écriture alphabétique—n'est pas clair. Selon Duclos⁷⁵, l'écriture alphabétique est chez certains peuples un remplacement de l'écriture graphique par un « coup de génie ». Selon Destutt de Tracy⁷⁶, les deux types apparaissent simultanément, mais chez des peuples différents : l'un chez les peuples dessinateurs, l'autre chez les peuples chanteurs. Foucault conclut qu'il y a un « partage rigoureux » entre eux. Mais en considérant l'origine de l'écriture, comme Warburton le souligne, « l'occasion de perpétuer nos pensées, et de les faire connaître aux personnes éloignées se présente souvent, et comme les sons ne s'étendent pas au-delà du moment et du lieu où ils sont proférés, on a inventé les figures et les caractères, après avoir imaginé les sons, afin que nos idées pussent participer à l'étendue et à la durée. »⁷⁷ C'est une occasion de transmettre la pensée hors de la scène du parler et de proférer les sons qui ont déjà un système de significations, autrement dit, un langage oral indique que le système d'écriture est une existence ultérieure. Il n'est pas évident que les peuples dessinateurs n'aient pas eu auparavant un système de significations par les sons, avant qu'ils aient écrit les caractères graphiques, ils étaient sans doute déjà des sujets parlants. De même, il n'est pas certain que les peuples chanteurs n'aient jamais écrit de caractères graphiques avant de commencer l'écriture alphabétique.

⁷⁵ Charles Pinot Duclos (1704-1772), *Remarque sur la grammaire générale et raisonnée*, 1806 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p126, note 3

⁷⁶ Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p126, note 4

⁷⁷ William Warburton (1698-1779), *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*, 1744, p2-3

L'alphabet phénicien de 1200 av. J.-C. qui est l'origine de presque toutes les écritures alphabétiques peut être une preuve. Il est un alphabet consonantique non pictographique, mais selon certains chercheurs, il est lui-même originaire d'une simplification de certains hiéroglyphes égyptiens, « il est une adaptation de l'écriture égyptienne créée pour transcrire leur propre langue par des ouvriers hébreux parlant un ou plusieurs idiomes sémitiques travaillant dans le Sinaï alors égyptien »⁷⁸. De ce point de vue, le premier alphabet est fait comme un « syllabaire dégénéré » pour transcrire l'écriture hiéroglyphique en langage oral, en langage qui jusqu'alors ne se pratique que dans les paroles. Un autre indice peut le confirmer : les symboles alphabétiques des Phéniciens peuvent être rattachés aux symboles hiéroglyphiques des égyptiens, par exemple, le symbole pictogramme  qui représente une maison pour les Égyptiens, les locuteurs sémites l'appellent *bet* qui signifie aussi « maison » ; à partir de cette liaison de signification, ce symbole graphique  devient l'écriture du son [b], le son [b] devient à son tour le phonème du symbole  qui peut composer avec les autres phonèmes les nouvelles écritures des mots selon la combinaison de sons. C'est pour cette raison que chaque symbole graphique dans l'alphabet phénicien représente une consonne suivie d'une voyelle quelconque. Cependant, si les premiers locuteurs sémites ne connaissent pas la signification des hiéroglyphes, ils n'ont aucun moyen de lier le son à ces symboles, en ce sens, la naissance de l'alphabet est en effet une nomination des symboles graphiques par les sons, mais cette nomination n'est pas de même nature que celle de hiéroglyphes : le lien s'établit indirectement par la convention des significations au lieu d'un lien établi par la ressemblance des figures.

Partant de ce fait, bien que l'écriture alphabétique s'appuie originellement sur l'écriture hiéroglyphique, ce lien n'est qu'une preuve de la naissance artificielle de ce premier, puisqu'après cette définition primitive, ce premier se distingue et même se substitue à ce dernier. L'enjeu n'est donc pas qu'il y ait un lien primitif ou une distinction rigoureuse entre eux, mais plutôt pourquoi ce dernier remplace ce premier comme tendance principale d'écriture en Occident. Pour la pensée classique, cela s'explique par l'exigence de dérivation, autrement dit, par le besoin de liberté que le sujet pensant demande à son instrument de la représentation.

D'abord, regardons le côté de l'écriture hiéroglyphique. L'écriture est essentiellement une représentation graphique, c'est ce que le graphique transcrit qui distingue les deux grands

⁷⁸ G.R. Driver, *Semitic writing, from Pictograph to Alphabet*, Oxford University Press, 1948, nouvelle édition 1976

types d'écriture. Pour l'écriture hiéroglyphique, « c'est à l'origine faire le dessin exact de la chose qu'il désigne »⁷⁹, mais l'écriture véritable n'est pas un dessin complet, même pour les hiéroglyphes, ce n'est pas la chose à désigner qui se présente dans le dessin, mais la représentation des choses. Ainsi, il y a inévitablement des techniques pour cette représentation picturale. Foucault en résume trois selon le récit de Warburton sur l'histoire des hiéroglyphes égyptiens. La première technique est celle des hiéroglyphes curiologiques, elle fonctionne comme la synecdoque dans laquelle on tire l'un des principaux éléments qui constituent ce qu'on veut désigner, par exemple, un arc dans une bataille désigne cette bataille, une échelle dans une cité désigne le siège de la cité. Selon Warburton, ce genre de hiéroglyphe se trouve souvent sur les obélisques comme récit des événements ou des conquêtes, et il est simple afin que les événements ou les conquêtes soient lus et entendus du peuple⁸⁰. La deuxième est celle des hiéroglyphes tropiques, elle fonctionne comme la métonymie dans laquelle une chose est représentée par une autre chose selon leurs propriétés similaires. Comme Warburton le découvre, ce hiéroglyphe tropique est souvent utilisé au sujet des qualités plus cachées et plus obscures dans la Théologie ou la philosophie⁸¹, d'où cette autre chose qui les représente est nécessairement raffinée et recherchée, autrement dit, elle est de plus en plus symbolique. C'est peut-être parce que les choses théologiques ou philosophiques n'ont aucune figure directe et concrète que les Égyptiens sont obligés de chercher les graphiques dans la nature qui leur sont familières. Par exemple, Dieu est représenté par un œil, la nature divine est représentée par un serpent. De là, le hiéroglyphe tropique est déjà une écriture symbolique, mais en empruntant les symboles de la nature. La troisième est celle des hiéroglyphes énigmatiques⁸² qui emprunte les symboles d'art, puisque les ressemblances sont plutôt cachées et secrètes, elle fonctionne comme la catachrèse dans laquelle les choses mystérieuses sont représentées aussi par des symboles d'assemblage mystérieux, par exemple, un serpent avec une tête de faucon, un scarabée avec une boule ronde dans ses pattes⁸³.

Ces trois techniques de hiéroglyphes suivies des trois grandes figures de la rhétorique permettent une écriture symbolique de plus en plus évoluée, « les premières nominations deviennent le point de départ de longues métaphores »⁸⁴. Ainsi se développent dans la

⁷⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p126

⁸⁰ Warburton, *op. cit.*, p125

⁸¹ Warburton, *op. cit.*, p129

⁸² Ce troisième nom du hiéroglyphe est un peu différent de ce que Foucault appelle « écriture symbolique », parce que selon Warburton, l'écriture tropique se juxtapose avec l'écriture énigmatique, et toutes les deux appartiennent au hiéroglyphe symbole qui se juxtapose avec le hiéroglyphe propre (l'écriture curiologique). Cf., Warburton, *op. cit.*, p130

⁸³ Warburton, *op. cit.*, p132

⁸⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p127

connaissance des peuples « dessinateurs » les pouvoirs poétiques, les superstitions, les savoirs ésotériques, les allégories du discours et même l'illusion que « le savoir consiste à connaître les ressemblances ». En général, c'est le pouvoir d'imagination par les figures qui multiplie et accumule les savoirs ; il est ainsi le signe que le langage participe, à son tour, non plus passivement à la constitution de la connaissance, mais au contraire, lorsque c'est lui qui apporte les savoirs des ancêtres, il construit d'une façon profonde la connaissance : il donne la possibilité de connaissance, mais en même temps il le limite. Par exemple, chez les peuples qui utilisent le hiéroglyphe comme langage, « c'est l'imagination des peuples qui est favorisée plus leur réflexion. La crédulité, non la science. »⁸⁵ Comme dans les deux sens du cogito -- imaginer et réfléchir, le premier est plus populaire, productif ou plutôt plus facile à pratiquer par hiéroglyphe.

Tandis que le hiéroglyphe transmet les significations directes par les ressemblances momentanées des images, il produit aussi un immense espace de glissement et même de dégagement ultérieur. Ceci délabre l'accumulation des savoirs d'un peuple, comme Foucault le dit, « les nouveautés (accumulatives) sont donc impossibles et les traditions compromises ». La seule chose que les savants de ce peuple peuvent faire est « un respect superstitieux », lorsque l'héritage de la tradition s'enferme dans les secrets des ressemblances, des métaphores, des symboles artistiques, et le déchiffrement nécessairement embrouillé avec les mœurs du présent, non ceux du passé, comme Destutt de Tracy le dit, « tout changement dans les mœurs en apporte dans la langue et que tout changement dans la langue confond et anéantit toute leur science »⁸⁶. C'est l'espace d'imagination qui ouvre la possibilité de toujours emporter les mœurs du présent, et le hiéroglyphe porteur d'imagination facilite et transmet ce cortège, abolit la science et l'histoire qui sont pure et simple calcul et conservation, dont les identités et les différences n'admettent guère le glissement des ressemblances. À tel point que Foucault dit « quand un peuple ne possède qu'une écriture figurée, sa politique doit exclure l'histoire », c'est que la politique qui est essentiellement l'unité des mœurs s'oppose justement à l'histoire propre.

D'une manière générale, Foucault a raison de dire que « la disposition spatiale du langage prescrivait la loi du temps »⁸⁷, c'est-à-dire, l'écriture -- non limitée au hiéroglyphe, mais plus souvent avec lui -- permet une conservation des connaissances du temps dans un espace durable et transmissible. Par exemple, l'obélisque qui demeure à travers le temps et presque

⁸⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p127

⁸⁶ Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p128

⁸⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p128

hors du temps. Quand on croit que cette « disposition spatiale » gravée des signes hiéroglyphiques nous enseigne l'histoire ou les savoirs des ancêtres, on oublie souvent que c'est l'histoire dans le flux du temps qui nous offre une langue comme celle-là, qui nous oblige à imaginer ou à réfléchir l'histoire ou la vérité selon sa manière d'indication, de représenter, de signification ; on laisse trop facilement cette langue historique transmettre et transformer les histoires et les savoirs qui sont aussi historiques qu'elle ; on la laisse imposer son règne à l'histoire en déterminant une autre loi du temps : le temps linéaire, successif et continu, les qualités exactes d'un espace spatial et planaire, ou plus précisément, la nature du cogito qui déchiffre toujours le présent, le présent sans jamais réellement isolé des mœurs, les êtres d'écritures qu'il fait naître à partir des ressemblances dans les « présents » passés.

Alors est-ce que ces problèmes, les dérivations de significations par l'imagination et les reconstitutions du temps par la simultanéité et la continuité d'espace du cogito appartiennent exclusivement à l'écriture hiéroglyphique ? Foucault trouve qu'« avec l'écriture alphabétique, en effet, l'histoire des hommes change entièrement. »⁸⁸

Le premier avantage de l'écriture alphabétique, c'est qu'elle transcrit dans l'espace à travers le temps le son qui n'a aucun sens direct sans connaissances concrètes des significations, au lieu de transmettre les figures qui inspirent toujours les imaginations infinies sans connaissances. Par exemple, la raison pour laquelle les premiers locuteurs sémites peuvent donner le son aux graphiques égyptiens est qu'ils connaissent déjà leurs significations actuelles. De même, quand les ancêtres écrivent avec l'alphabet, ils reconstituent les mots oraux par un petit nombre de signes sonores qui en sont extraits, par principe d'identité et de différence des sons, de tous les signes sonores dans la vie quotidienne. Ainsi s'établit un lien vivant et exact entre l'écriture et la parole quotidienne par l'écriture alphabétique qui rappelle les significations non pas par l'imagination du cogito ou par le déchiffrement imaginaire des métaphores, mais par le recours, l'index et la ressemblance des sons qui peuvent revenir à leur état primitif, par l'héritage des paroles pratiquées dans la vie quotidienne.

De plus, non seulement les significations peuvent se reconnaître par les reconstitutions des sons dans la vie quotidienne, mais aussi les combinaisons des sons se débarrassent du « parallélisme exact entre représentation et graphisme ». Ce ne sont pas les lettres (signes élémentaires comme les graphismes) qui se nouent et se dénouent selon les idées ou les imaginations du cogito, mais au contraire, ce sont les idées qui se nouent et se dénouent selon les lettres de l'alphabet. Ce qui est plus important, c'est qu'elles ont leurs propres principes,

⁸⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p128

par exemple, l'harmonie de la prononciation, l'habitude de faire du bruit dans la bouche, elles ont eu peu de mobilité pendant certains siècles et dans certaines régions. Ces principes de combinaisons des lettres sont particulièrement solides dans la nature ou dans les habitudes collectives, tandis que les principes de combinaisons des figures sont généralement multipliés par les imaginations et les métaphores du cogito individuel. Et avec ces principes solides, les significations demeurent relativement constantes, cela fait progresser à la fois le langage et la pensée.

Ainsi, nous voyons que ces deux avantages de l'écriture alphabétique résolvent bien le premier problème de l'écriture hiéroglyphique, celui du glissement de sens par l'imagination du cogito individuel. Mais ce n'est pas parce qu'elle résout définitivement le problème du glissement des significations, ou élimine absolument la dérivation du sens. En effet, c'est parce qu'elle unit et unifie les imaginations du cogito individuel par la convention collective et par la connaissance quotidienne à certaine époque et dans certaine région, qu'elle dissipe relativement les glissements particuliers ou individuels. Mais quant à la dérivation conventionnelle, en revanche, l'écriture alphabétique n'y échappe guère. À vrai dire, elle ne dérive pas directement par la voie entre les significations, mais elle dérive par la voie entre la représentation et le signe qui sont ultérieurement conventionnés ou imposés par les analyses, « un glissement commun à l'attention, aux signes et aux mots »⁸⁹. Autrement dit, l'imagination ne se situe pas directement dans les multiplications singulières des significations, elle se trouve dans les assignations conventionnelles entre le signifié et le signifiant, « l'analyse progressive et l'articulation plus poussée du langage [...] donner un seul nom à plusieurs choses »⁹⁰, et ceci se fait par les mêmes trois grandes rhétoriques que l'écriture hiéroglyphique emploie dans le glissement et les multiplications des significations : « synecdoque, métonymie et catachrèse »⁹¹.

Ce « grand pouvoir de déplacement » qui se différencie légèrement entre synecdoque, métonymie et catachrèse, qui règne non seulement dans l'écriture hiéroglyphique, mais aussi dans l'écriture alphabétique, rend fatal pour tous les deux le deuxième problème, « les reconstitutions du temps par la simultanéité et la continuité d'espace du cogito ». Comme Foucault le dit, « au fond du langage parlé comme de l'écriture, ce qu'on découvre, c'est l'espace rhétorique des mots »⁹². Cet « espace rhétorique » a bien deux doublures qui à la fois s'appuient et s'opposent. D'un côté, comme Foucault le dit, elle est bien « la liberté du

⁸⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p129

⁹⁰ *Ibid.*, p129

⁹¹ *Ibid.*, p130

⁹² *Ibid.*, p130

signe », ce sont bien les signes qui se déplacent infiniment à partir de leurs significations primitives. Cela correspond aussi à ce que Foucault souligne sur l'être propre du langage, des signes, c'est grâce à leurs êtres indépendants qu'ils sont capables de se déplacer librement. De l'autre côté, la pensée classique découvre ou plutôt définit leur lieu commun, par lequel toutes les mobilités des signes peuvent s'expliquer ou plutôt se rendre possible : c'est « au regard de l'esprit »⁹³, autrement dit, dans le cogito s'étalent successivement les simultanités de la représentation dans un certain ordre et mesure, c'est le cogito qui rend les représentations simultanées, lorsque les signes dispersés dans le temps discontinu se joignent par l'écriture et se présentent toujours au cogito simultanément, quant à Foucault, il dit que c'est le langage qui « donne à la perpétuelle rupture du temps la continuité de l'espace »⁹⁴, cet espace continu n'est que l'espace du cogito dans un certain ordre, ou plus précisément, dans l'ordre des signes sonores qui ne peuvent pas être entendus clairement et distinctement sans réorganisation par un ordre successif. À tel point que Foucault dit, « le langage ne fait que mettre dans un ordre linéaire les dispersions représentées »⁹⁵. Le rapport entre le langage et le cogito est comme celui entre la proposition et la rhétorique : « la proposition déroule et fait entendre la figure que la rhétorique rend sensible au regard »⁹⁶, le langage présente et conserve les savoirs (les significations) que le cogito rend conscient. En ce sens, l'espace du cogito est celui que Foucault appelle « l'espace topologique », il forme les significations primitives et les réorganise par la même topologie : dans la première, c'est le monde qui parle dans le cogito ; dans la deuxième, c'est le cogito qui parle du monde. Comme Foucault le dit, toutes ces théories de la proposition à la dérivation peuvent se résumer sur une seule et simple phrase : « le langage analyse » au lieu de « le langage parle », nous pouvons donner une autre version : « je pense » au lieu de « je parle ».

III. Les choses : un monde dans le miroir humain

À travers ces quatre théories du langage — de l'attribution, de l'articulation, de la désignation et de la dérivation, nous voyons comment les couches archéologiques d'un miroir humain sont constituées, à chaque étape, à chaque point nodal, originalement par une action du sujet, mais aussi intégralement par un réseau discursif et historique. L'attribution est la théorie du verbe *être* du point de vue positif, comme Foucault nous l'a montré directement, mais derrière ce verbe fonctionnel, fondamental et universel, il y a toujours ou à chaque fois un sujet qui confirme, qui juge, qui profère la vérité ou commet l'erreur par le seul et même verbe *être*. Il

⁹³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p131

⁹⁴ *Ibid.*, p129

⁹⁵ *Ibid.*, p131

⁹⁶ *Ibid.*, p131

est difficile d'attribuer ce succès ou cet échec du discours représentatif à un sujet qui le prononce, lorsque la réussite ou l'erreur du jugement ne dépend pourtant pas que de celui qui parle, mais aussi de l'articulation, la théorie du nom qui la remplit des contenus différenciés à lier, à juger, autrement dit, sans laquelle le jugement n'est qu'une forme verbale et vide. Curieusement, dans l'articulation, le sujet joue le même rôle paradoxal: ni dispensable ni indépendant. D'un côté, c'est l'imagination du cogito qui analyse les noms propres (les signes primitifs en général) et les synthétise en noms communs, grâce auxquels un jugement est devenu possible ; en ce sens, le jugement n'est effectivement pas dans l'action de juger elle-même, il est pré-imposé déjà dans les découpages du nom commun, ainsi que la comparaison effectuée par la coopération de l'imagination et de la mémoire du cogito pour découper les différences et regrouper les identités apparaît importante, elle engendre le jugement à la fois potentiel et actuel. De l'autre côté, l'imagination et la mémoire du cogito qui rend possible l'analyse et la synthèse ne fonctionnent jamais séparément, c'est-à-dire, la comparaison n'est possible que par rapport à son propre instant individuel du sujet qui éprouve les choses originales et les marques par son geste ou par son cri primitif, ou par rapport à l'histoire collective d'une langue qui conventionnellement enregistre ces marques originels, ce premier constitue la théorie du langage d'action, ce dernier la théorie des racines ; en ce sens, c'est la désignation qui offre les points d'attache par lesquels l'articulation du nom commun est possible, la dépendance de la comparaison n'échappe pas à l'action du sujet, naturelle ou conventionnelle. C'est à ce point que le rôle paradoxal du sujet dans la représentation se manifeste profondément. Les instants individuels et naturels du sujet définissent l'origine du sens, mais ils resteront dans la boîte noire du sens s'il n'y a pas un mouvement continu et glissant qui à la fois s'attache et se détache de l'origine du sens instantané afin de sortir des marques représentatives, remarquables et communicables. Ce mouvement est celui de la dérivation, celui d'une écriture par le sujet et hors du sujet, pour le sujet et contre le sujet, puisque ce sujet n'est pas l'individu même dans le dispositif historique, il est lui-même le dispositif à la fois personnel et universel, le siège vide du roi ancestral.

Ce dispositif, on peut l'appeler « sujet » à partir de l'âge classique, parce qu'il sert d'exécuteur parfait de la représentation : il est doué de penser, mais de penser selon l'ordre mesuré ; il est doté de conscience, mais de conscience seulement par la vue ; il est gratifié de volonté, mais de volonté exclusive de ce qui est échangeable. Il est le sujet qui prononce les mots ordonnés, perçoit les visibles et désire les richesses mesurables. C'est sans doute autour des expériences de ce sujet qui exécute le dispositif de la représentation que Foucault examine les trois positivités principales à l'âge classique : parler, classer et échanger. Nous avons

montré ce dispositif du sujet à travers les expériences du parler, ensuite, nous étudierons ce dispositif dans les deux autres expériences.

A. Le sujet qui classe dans l'histoire naturelle

La nouvelle curiosité des sciences du XVII^e siècle au XVIII^e siècle privilégie l'observation, théoriquement depuis Bacon et techniquement depuis l'invention du microscope de Galilée. Cela encourage l'intérêt économique pour l'agriculture, en développant des théories de Physiocratie et d'agronomie, en stimulant des grands voyages d'enquête pour la recherche des plantes et des animaux exotiques. Comme Foucault le dit, « au cœur du XVIII^e siècle, Rousseau herborise. »⁹⁷ Cet ensemble d'intérêts théoriques et pratiques n'est pas arrivé par hasard, puisque le privilège d'observation ne provient guère d'une curiosité quelconque, il est né au fond de la nouvelle rationalité physique dans laquelle la vérité ne se trouve que dans ce qu'on voit, autrement dit, le sujet connaissant n'est qu'un sujet du regard, on ne sait rien si l'on ne voit pas. À première vue, ce principe de la vérité vérifiée par le regard propre du sujet connaissant semble à la fois une exacte réponse classique au principe de la rationalité grecque dans laquelle tous les savoirs doivent être examinés, et une résistance concrète à la croyance du savoir passivement obtenu de Dieu, il semble que c'est la subjectivité de l'homme qui se révolte contre les anciens dispositifs du savoir pour maîtriser sa propre vie, mais à considérer précisément ce qu'il conduit et contraint, nous verrons que ce nouveau dispositif du sujet connaissant n'est pas plus approché de la vérité.

À ce propos, la comparaison de Foucault entre Aldrovandi et Jonston révèle comment dans le domaine de la nature, l'Histoire devient Naturelle, comment un sujet du regard s'est substitué au sujet connaissant de la diversité. Dans ce qu'Aldrovandi repère dans l'histoire des êtres vivants, il y a la grande tripartition de l'Observation, du Document et de la Fable, c'est-à-dire, non seulement ce que le sujet connaissant observe proprement fait partie des choses, mais aussi les signes, les signes que « les autres ont observé et transmis », que « les autres enfin imaginent ou croient naïvement »⁹⁸. Ces autres ne sont pas simplement les autres sujets connaissant, mais les autres qui possèdent des méthodes et perspectives différentes et non universelles pour connaître les choses. Par exemple, l'utilisation allégorique d'un animal et ses légendes chez Aldrovandi se réduit chez Jonston aux seules utilisations ou usages médicaux, les sujets connaissant qui étaient sensibles à toute la diversité des choses, les signes sémantiques ou en termes de Foucault, « les mots qui étaient entrelacés à la bête » y compris, deviennent le sujet absolu qui ne voit que « l'être vif », c'est-à-dire un objet nu sous

⁹⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p138

⁹⁸ *Ibid.*, p141

les yeux de celui qui les observe. Cette disparition ou plutôt cette abréviation de tous ces signes qui étaient noués et intégrés dans l'histoire d'un être, témoigne d'une grande rupture entre les « mots » et les « choses », et d'une rupture décalée au besoin de la connaissance représentative. C'est-à-dire, pour la seule raison de dire et de représenter les choses, il faut arracher les mots de leurs êtres originels des choses dont ils faisaient partie dans l'histoire naturelle, il faut supprimer les légendes, les allégories, les fables et les documentaires. Comme si par cette suppression de certains signes, les « choses » peuvent encore retenir leurs êtres propres dans la représentation. C'est la révolution classique, la justification de ces révoltes.

Mais quelles sont ces « choses » retrouvées ? « Il ne faut pas y voir l'expérience forçant l'accès d'une connaissance qui guettait ailleurs la vérité de la nature ; l'histoire naturelle[...]c'est l'espace ouvert dans la représentation par une analyse qui anticipe sur la possibilité de nommer »⁹⁹, les mots détachés des choses ne sont pas à jeter au feu, mais au contraire, ils offrent la possibilité de les voir, justement grâce à cet ancien attachement des mots et des choses que ce détachement peut servir à représenter les choses, que le sujet connaissant peut les dire par la suite et les voir à distance. Si les choses abordent effectivement « jusqu'aux rives du discours » en débordant des signes ou des mots représentatifs, que reste-il au creux de la représentation ? Ce n'est pas les choses en leurs propres êtres, ce sont les choses « d'entrée de jeu découpées par le nom », découpées par le sujet connaissant qui ne voit les choses que dans le cadre de ce qu'il peut dire. C'est à cette possibilité de représenter par les mots que la révolte du savoir à l'âge classique doit son observation révolutionnaire, c'est cela la subjectivité qui réveille l'homme à l'âge classique pour maîtriser sa propre vie.

Ce qui est étrange dans le savoir de l'âge classique c'est que pour représenter les choses, il faut soustraire les signes des choses comme mots à dire, mais pour la même raison aussi, il faut les attacher à nouveau aux choses. Elles semblent deux actions opposées, mais c'est justement dans ces deux actions à sens inverses qu'il est possible pour le sujet connaissant d'intervenir sur la connaissance de la nature en gardant son objectivité maximum. La tâche du savoir est donc d'« amener le langage au plus près du regard et les choses regardées au plus près des mots »¹⁰⁰. Il faut souligner que le langage a pris sa propre autorité dès qu'il s'est détaché des choses, dès lors le mouvement de les rattacher aux choses n'a pu être naturel. Ce n'est pas du tout parce que le sujet connaissant a regardé mieux et plus près qu'il découvre

⁹⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p142

¹⁰⁰ *Ibid.*, p144

l'évidence des choses, mais parce qu'il est soumis dans un système de connaissance conditionnée ou plutôt négative, qu'il encadre les choses à connaître par l'exclusion des choses invisibles. Ces invisibles à exclure ne sont pas seulement les ouï-dire, les légendes, les fables, mais encore dans le domaine même de la perception du sujet connaissant, le goût, la saveur, tout ce qui est incertain, variables et incapables d'analyser « en éléments distincts qui soit universellement acceptable ». Nous voyons ici qu'en établissant un sujet du regard qui suit strictement le principe d'évidence, l'âge classique a bien évité les savoirs mystiques passivement imposés par la croyance, mais en même temps un ample champ de perception du sujet connaissant est aussi exclu. Le sujet connaissant est donc un sujet qui privilégie exclusivement la vue, le sens de l'évidence est donc celui de l'étendue, c'est ce que Foucault appelle « l'aveugle géométrique ». En ce sens, le progrès de la technique de voir, par exemple l'invention et l'usage du microscope n'est qu'un approfondissement de cet aveuglement, le problème qu'il est appelé à résoudre, par exemple pourquoi « les formes, les dispositions, les proportions caractéristiques des individus adultes et de leur espèce peuvent se transmettre à travers les âges, en conservant leur rigoureuse identité »¹⁰¹, n'est qu'un problème produit et imposé par le sujet qui l'utilise, le sujet du regard qui ne voit le fil des générations que dans les formes visibles. De ce point de vue, les découvertes prodigieuses de la géométrie dans la nature ne sont guère une preuve de l'universalité de *mathesis*, mais au contraire, c'est l'utilisation universelle de *mathesis* par le sujet du regard qui l'impose à la nature.

Lorsque le sujet connaissant n'obtient son savoir des choses que par la vue, pour qu'il soit certain, évident et identique à tout ce qui l'observe, il est nécessairement et systématiquement réduit à peu de choses, par exemple, la forme, la quantité, la position, la grandeur, en évitant toutes les ressemblances, les couleurs, les odeurs, les bruits, les incertitudes des sentiments de toucher, « toute note doit être tirée du nombre, de la figure, de la proportion, de la situation »¹⁰². Sous les yeux des regards du sujet connaissant à l'âge classique, les choses ne sont que l'étendue, car cela est la seule chose qui peut satisfaire le sujet connaissant qui représente les choses en une description acceptable pour tous. De ce point de vue, la vérité ou le savoir scientifique à l'âge classique n'est pas un rapprochement des choses, mais une universalité systématiquement réduite pour tous les sujets connaissant : « devant le même individu, chacun pourra faire la même description ; et inversement, à partir d'une telle

¹⁰¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p145

¹⁰² Carl von Linné (1707-1778, un naturaliste suédois qui a fondé les bases du système moderne de la nomenclature binominale), *Philosophie botanique*, 1788 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p146

description, chacun pourra reconnaître les individus qui y correspondent »¹⁰³. Cela est le sens scientifique et la définition de la vérité à l'âge classique, ainsi cela est ce qu'un sujet à l'époque peut et doit découvrir du monde, de la vérité, sinon il n'est qu'un fou. De là, ce n'est pas le sujet connaissant qui obtient une certitude des choses, mais il se limite lui-même et se contraint à observer ce qui est certain ; ce n'est pas que la nature devienne certaine et ordonnée, mais que le sujet connaissant l'impose, la filtre, la « maîtrise ».

C'est suivant les conditions de cette étendue de quatre variables que les choses deviennent capables de se transcrire dans le langage. La séparation artificielle répare par l'artificiel lui-même, mais la nature n'est plus la même, et le langage non plus. Comme Foucault le dit, désormais, le langage devient « les calligrammes botaniques dont rêvait Linné »¹⁰⁴, un langage végétal. Alors que le langage qui suit une nature de la Racine aux Tiges n'est pas une simple métaphore. Réciproquement, la nature devient un « déroulement linéaire du langage »¹⁰⁵. L'opération du sujet du regard sur la structure en quatre variables de l'étendu permet de décrire la prolifération des êtres naturels en une série d'éléments après élément, l'attribution et l'articulation dans le langage sont faites par ce seul et même geste du sujet du regard qui articule ou plutôt filtre tous les propriétés visibles de la nature dans une structure géométrique, et cette structure est déjà la nature, le geste de l'attribution ou l'affirmation du verbe *être* est secrètement exécuté ou approuvé dans le geste de l'articulation. La seule justification est que l'histoire naturelle est une science fondée sur l'observation certaine et évidente, et sur une langue bien faite de l'ordre distinct, et plus important, c'est qu'elle est universelle pour tous les sujets conditionnés.

De plus, à la base de cette désignation violente de l'étendue, l'invention du concept de caractère générique permet par la suite de classer les êtres en espèces et en évolution entre les voisinages des êtres, et cela ne peut être accompli que par la comparaison avec le sujet du regard. Dans la théorie du langage, il existe encore deux processus pour expliquer l'origine des mots et leurs altérations dans l'histoire ; dans celle de l'histoire naturelle, encore lorsqu'elle est « une langue bien faite », ces deux opérations sont faites par une seule et même théorie du caractère, c'est ce dernier qui accomplit à la fois la désignation précise de tous les êtres naturels et la dérivation maîtrisée dans l'espace d'identités et de différences.

Or, l'établissement de ce caractère n'est pas évident. Bien que le sujet du regard constitue déjà selon la visibilité une structure dans l'étendue et fait rentrer déjà la prolifération des choses à

¹⁰³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p146

¹⁰⁴ *Ibid.*, p147

¹⁰⁵ *Ibid.*, p148

l'intérieur du discours, mais il laisse encore indifféremment à chaque être son individualité en son nom propre, pour les remettre dans un ordre d'identité et de différence, le travail de simple comparaison est infini. C'est à ce point que le sujet connaissant intervient encore une fois, il invente deux techniques de comparaison : l'un est celle du système comme chez Linné, l'autre est celle de la méthode comme chez Adanson¹⁰⁶. Tous les deux ont essentiellement la même fin de « constituer l'histoire naturelle comme une langue »¹⁰⁷, en dépit qu'elles soient deux manières complètement différentes par rapport à la conséquence logique, mais pas par rapport au dispositif du sujet connaissant.

À propos de la technique du système, la comparaison se fait selon une structure choisie, privilégiée et exclusive : les éléments identiques avec les éléments de la structure reçoivent les dénominations communes, bien que les autres éléments soient différents, ils seront considérés comme indifférents. Cette structure choisie est ce qu'on appelle le caractère, elle est arbitraire et relative, ainsi elle offre un grand espace de la subjectivité à l'homme, mais seulement sur le choix du système, puisqu'après la comparaison d'identité et de différence est logiquement stricte, la dénomination selon le caractère est inévitablement rigide. Quant à la technique de la méthode, le caractère n'est pas reçu par un découpage total du système arbitraire et relatif, mais par une déduction soustractive et progressive. La comparaison part comme d'une espèce quelconque, en décrivant tous ses éléments, et puis de la seconde, de la troisième, en mentionnant seulement les éléments différents. De cette façon, jusqu'au bout, le seul élément mentionné sur le fond devient le caractère qui distingue chaque espèce. Pourtant cette démarche ne fonctionne réellement qu'à l'inverse, la comparaison commence par la grande famille qui possède des identités nombreuses ; on marque à chaque espèce sa différence par rapport à cette grande famille, comme ce qu'Aristote a fait : le nom de chaque espèce est composé de la famille et la différence de genre ou d'espèce.

Ce qui distingue les deux techniques de comparaison est que le système reconstitue un rapport de coordination une fois pour tout, et la méthode établit un rapport de subordination toujours rectifiable. Cette différence est primordiale si l'on ne les compare pas avec la façon par laquelle le sujet connaissant du XVI^e siècle reconnaît la nature. Dans ce dernier, l'identité des plantes ou des animaux n'est pas obtenue par la comparaison, mais par les marques intégrées à leurs propres vies, par exemple, une espèce d'oiseau chassant la nuit, et l'autre vivant sur l'eau. Le sens d'un blason commun d'une espèce n'est pas sur la superficialité du ouï-dire,

¹⁰⁶ Michel Adanson (1727-1806), un botaniste et naturaliste français, il est cité par Foucault à côté de Buffon comme exemple de méthodistes.

¹⁰⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p152

mais que ce oui-dire lui-même s'établit sur la marque positive des êtres propres. Si une espèce disparaît, ce n'est pas une évolution par rapport aux autres espèces, sa définition n'est pas obtenue par ce qui existe ou est encore visible. Or, quant à l'âge classique, chaque individu doit imposer dans un classement obtenu par la comparaison entre les espèces, peu importe que ce soit une comparaison du système ou de la méthode, « il est ce que ne sont pas les autres »¹⁰⁸.

Ainsi la théorie de la désignation dans l'histoire naturelle se manifeste sur le caractère provenu de la comparaison du sujet qui ne voit que l'étendue des visibles. Cependant, le caractère doit posséder une autre fonction comme la théorie de la dérivation du langage, car dans l'histoire de la nature, les choses ne peuvent se transformer ni avec l'intervention de l'homme ni dans son imagination, comme ce que Hume met en cause, « la nécessité de la répétition dans l'expérience »¹⁰⁹. À tel point que ce n'est pas le sujet humain qui altère le sens du caractère, mais le sujet connaissant qui doit trouver une solution pour que le nom commun ou plus précisément le caractère structuré ne soit pas perdu dans les transformations diverses et inlassables de la nature. La solution ou plutôt l'invention du sujet connaissant est celle de la continuité dans la nature. Pourtant, ce concept de la continuité se réalise dans le savoir de manières différentes chez les systématiciens et chez les méthodistes.

Pour la technique du système, lorsqu'il y a un grand espace de subjectivité humaine pour choisir des éléments, il est facile de constituer « une gradation ininterrompue des valeurs que peut prendre la structure choisie comme caractère »¹¹⁰. Tous les êtres possibles pourront trouver une place dans ces valeurs ininterrompues et logiquement exhaustives, « même si on ne les connaît pas encore », comme Linné le dit, « ce n'est pas le caractère qui constitue le genre, mais le genre qui constitue le caractère ». Cela est le pouvoir des catégories, une convention artificielle, arbitraire et omnisciente ; en ce sens, il est aussi le pouvoir du sujet connaissant qui emprunte ce pouvoir et l'impose sur la nature. Quant à la technique de la méthode, la solution est tout à fait différente. Lorsqu'il commence par les individus, il ne présuppose pas d'un postulat avec l'espace blanc à remplir, il présuppose directement une trame réelle de continuité, il explique en revanche que la coupure entre les genres ou classes dans l'imagination de l'homme, est irréaliste et nominale. « Il n'y a pas de sauts dans la nature : tout est gradué, nuancé »¹¹¹, « plus on augmentera le nombre des divisions des productions

¹⁰⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p157

¹⁰⁹ *Ibid.*, p159

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Charles Bonnet (1720-1793, un naturaliste et philosophe genevois), *Contemplation de la nature*, 1764 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p160

naturelles, plus on approchera du vrai »¹¹². Ainsi il a raison de critiquer les catégories des systématiciens au nom du réel, qui ne sont que les moyens relatifs au besoin et aux bornes de la connaissance de l'homme. Or, si une telle continuité existe réellement, comme Foucault le questionne, « il ne serait pas besoin de constituer une science ; les désignations descriptives se généraliseraient de plein droit, et le langage des choses, par un mouvement spontané, se constituerait en discours scientifique »¹¹³. Mais cela n'est pas le cas, « l'expérience ne nous livre pas le continu de la nature ». L'histoire naturelle pour les méthodistes comme pour les systématiciens, est un savoir structuré par le sujet connaissant qui est en face de la nature déchiquetée et brouillée.

Revient alors le problème de l'ordre du caractère ou du mode de vie. Comme à la Renaissance, la nature est connue par son mode de vie, c'est-à-dire, l'histoire d'une plante ou d'un animal ne se trouve pas seulement sur son propre être, mais aussi avec son environnement, son entourage. Sur la question de la continuité, ce problème existe encore. Si le sujet connaissant se limite et se concentre sur le travail artificiel du caractère, il n'est possible d'en sortir, puisque les événements décisifs se situent « non pas dans les espèces vivantes elles-mêmes, mais dans l'espace où elles se logent »¹¹⁴. De ce point de vue, l'opposition entre le fixisme et l'« évolutionnisme » n'est qu'une opposition superficielle, puisque tous les deux supposent en effet la même continuité du caractère, simplement l'un d'un réseau continu des êtres dans laquelle au bout de deux extrémités se trouvent l'être le plus simple ou le plus compliqué, l'autre d'une ligne du temps dans laquelle les deux extrémités sont deux révoltes du temps.

La critique de Foucault sur cette continuité présupposée et imposée par le sujet connaissant se trouve encore plus profondément dans ces deux quasi-évolutionnismes avant le milieu du XVIII^e siècle où le vrai évolutionnisme commence par Lamarck jusqu'à Cuvier. En effet, le fixisme et l'« évolutionnisme » à l'âge classique, possèdent des idées évolutionnistes : « les formes vivantes peuvent passer les unes dans les autres », « les espèces actuelles sont sans doute le résultat de transformations anciennes », « tout le monde vivant se dirige peut-être vers un point futur »¹¹⁵. Or, pour le quasi-évolutionnisme comme chez Bonnet le méthodiste, le temps n'est qu'un indice pour distribuer tous les points de la taxinomie dans une échelle vers la perfection de Dieu, le sujet systématicien ne perçoit pas l'apparition des êtres dans le temps, il ne fait qu'ajouter « le continu du temps au continu de l'espace et à l'infinie

¹¹² Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), *Discours sur la manière de traiter l'histoire naturelle*, 1753 ; cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p159

¹¹³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p160

¹¹⁴ *Ibid.*, p161

¹¹⁵ *Ibid.*, p164

multiplicité des êtres »¹¹⁶, comme le style leibnizien. Ce n'est donc pas une « hiérarchisation progressive », mais une « hiérarchie instaurée », il ne s'agit donc pas de l'évolution de la nature, mais d'un « évolutionnisme » ou plutôt d'un « préformationnisme » du sujet connaissant. Quant au quasi-évolutionnisme comme chez Benoît de Maillet le systématique, le temps est utilisé par le sujet connaissant d'une tout autre manière, il n'est que l'instance qui fait apparaître successivement toutes les variables du vivant de toutes les valeurs possibles ; les éléments concernant le mode de vie ne sont que des occasions pour faire apparaître un caractère. Même s'ils pressent « la variation spontanée du caractère » comme chez Darwin, « l'action positive du milieu » comme chez Lamarck, il n'est pas du tout un évolutionnisme qui entraîne l'apparition d'espèces nouvelles, lorsque son tableau général des variables est préétabli par le sujet connaissant selon le caractère structuré. Comme ce que Linné a dit, c'est le genre qui constitue le caractère, pas le caractère qui constitue le genre.

À tel point que la succession au long du temps ne suffit pas à définir ces variables qui sont préétablies et le principe de modification intérieur, le sujet connaissant intervient encore une fois pour inventer les choix d'*a priori*. Chez Foucault, ce qui intervient au savoir n'est pas le sujet connaissant en général, ce sont les naturalistes particuliers. En ce qui concerne le choix d'« une aptitude spontanée à changer de forme »¹¹⁷ chez le vivant, ce sujet est représenté par Maupertuis¹¹⁸ le méthodiste, chez lequel la continuité équilibrée d'un tableau des espèces est acquis entre la mémoire qui « maintient des espèces dans le temps et la ressemblance de l'une à l'autre »¹¹⁹ et l'inclination à la déviation. Maupertuis est sans doute le premier qui suppose l'activité et la mémoire de la matière, et peut-être, l'ancêtre de la théorie de l'ADN. Grâce à cette mémoire et cette possibilité d'activité, l'individu fait naître les nouvelles espèces mais la force du souvenir existe toujours. De cette façon, sans regarder la dimension du temps, les espèces ne sont pas fragmentaires, mais d'un continu, « un continu qui a été tissé d'un nombre incalculable de petites différences oubliées ou avortées », c'est-à-dire, les monstruosité découlant de la transformation diverse dans la nature constituent effectivement un fond incessant, scintillant, parfois éphémère, parfois constant, mais finalement continu. C'est parce que les monstres manifestent tous les caractères possibles que la nature est douée d'une succession continue. De même pour le choix qui suppose « une espèce terminale qui

¹¹⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p165

¹¹⁷ *Ibid.*, p166

¹¹⁸ Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759, est un philosophe, mathématicien, physicien, astronome et naturaliste français des XVII^e et XVIII^e siècles qui contribua notamment à la diffusion des théories de Newton hors d'Angleterre), *Essai sur la formation de corps organisés*, Paris - Berlin, 1754

¹¹⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p167

posséderait les caractères de toutes celles qui l'ont précédée »¹²⁰. Ce choix est fait avec Robinet¹²¹ le systématicien, qui assure la continuité non pas par la mémoire, mais par un projet, un projet de l'être le plus simple à l'être le plus complexe, entre lesquels « il y a tous les degrés possibles de complexité et de combinaison », tout comme chez les méthodistes, les essais de la nature parfois persistent et parfois engloutissent, « les monstres ne sont pas d'une autre nature que les espèces elles-mêmes »¹²².

Voyons ainsi le sujet systématicien ou le sujet méthodiste, ils traitent le temps et la durée de la nature comme un instrument réalisant leurs présuppositions d'un fond continu. Cela est sans doute la plus ambitieuse subjectivité de l'homme : « le continu précède le temps »¹²³, ou, la subjectivité précède la nature.

B. Le sujet qui échange dans l'analyse des richesses

Un autre domaine de positivités que Foucault découvre est celui de l'analyse des richesses, le domaine qui privilégie au début, plus la nature que la subjectivité, c'est-à-dire par la suite, comme celui du langage et de l'histoire naturelle, il devient un espace d'une subjectivité étrange, ou plus précisément, une subjectivité qui n'est pas d'une volonté, mais des volontés. Cela est démontré par Foucault dans la recherche archéologique de deux théories : l'une est celle du prix, il s'indique successivement par trois types de monnaie, la monnaie-signe du XVI^e siècle, la monnaie-marchandise du XVII^e siècle et la monnaie-gage du XVIII^e siècle. De monnaie naturelle jusqu'à monnaie conventionnelle, nous verrons comment la subjectivité collective définit la richesse en dépit non seulement des besoins des individus, mais encore de la nature; l'autre est celle de la valeur, elle est à la fois la condition doublée de la monnaie et le lieu manifesté de la subjectivité paradoxale.

À propos du prix, son sens essentiel à l'âge classique était la représentation, bien entendu, ce n'est pas la représentation de la pensée comme dans le langage, ce n'est pas non plus la représentation de l'étendue comme dans l'histoire naturelle, c'est celle de la valeur dans l'analyse des richesses. Mais ils ont presque tous la même fonction : une mesure communicable. Dans le langage et dans l'histoire naturelle, cette fonction est décisive, mais lorsqu'elle se déguise souvent comme l'universalité de vérité, elle demeure toujours comme un secret profond. Or, dans l'analyse des richesses, cette fonction est à la fois décisive et reconnue, car la communication ou plus précisément l'échange ne se cache plus derrière la

¹²⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p166

¹²¹ Jean-Baptiste-René Robinet (1735-1820, un philosophe naturaliste français, connu pour avoir été l'un des précurseurs de la théorie de l'évolution et l'un des continuateurs de l'Encyclopédie de Diderot.)

¹²² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p168

¹²³ *Ibid.*, p168

« vérité » justificative, car cette fois dans le domaine de la valeur, il n'y a pas de vérité stable et absolue, car de chaque côté du signifiant et du signifié, la subjectivité exécute son pouvoir de comparaison, de déséquilibre et de relativisation.

Pour démontrer cette double représentation du sujet sur la richesse à l'âge classique, Foucault examine d'abord, pour comparer, la simple mesure monétaire au XVI^e siècle. Cette mesure, le métal, comme le signe à la Renaissance, n'est qu'une marque réelle qui était elle-même une richesse. Le prix ne concerne rien du besoin de sujet, mais la proportion entre denrées et métaux, il est né pour l'échange entre les sujets, mais il ne provient pas de l'échange entre eux ; la valeur de la monnaie ne dépend de rien d'autres que de sa propre masse métallique, elle est « estimée d'après leur poids », elle étalonne les richesses « à partir de sa propre réalité matérielle de richesse »¹²⁴. Ainsi, la monnaie possède une double fonction : le signifiant et le signifié se trouvent dans la même matière, « la valeur nominale » et « la quantité de métal » doivent s'y conformer.

C'est à ce point que la monnaie métallique pose un problème. En premier lieu, sa valeur réelle compromet son rôle de mesure, comme la loi de Gresham dit, « la mauvaise monnaie chasse la bonne », le sujet échangeant préfère cacher le métal à haute teneur et faire circuler le moins bon. En second lieu, lorsque la monnaie métallique est elle-même une richesse, elle aussi a son prix qui dépend de sa fréquence et de sa rareté dans les échanges. Or, en dépit de ces problèmes dans le marché de la monnaie, pour les analyses du XVI^e siècle par exemple chez Malestroit, l'augmentation du prix n'est qu'une dévaluation de monnaie, une élévation des valeurs nominales, car « pour une même quantité de blé, on donne toujours un même poids d'or et d'argent »¹²⁵. En ignorant l'influence du marché, autrement dit, la variation du mouvement de sujet, cette identification des valeurs dans ces mouvements du sujet révèle une persistance aux choses. Même deux ans plus tard, Bodin constate que l'augmentation du prix n'est pas nominale, mais à cause de « l'abondance de ce qui donne estimation et prix aux choses »¹²⁶, ce n'est qu'une autre preuve que la richesse ne se mesure que par la richesse elle-même, autrement dit, l'échange entre les sujets ne change pas la valeur.

Cela correspond à la place du sujet au XVI^e siècle où il est en effet une absence naturelle dans la ressemblance des choses. Les signifiants et les signifiés se trouvent dans la ressemblance des choses, il ne s'agit d'aucune désignation du sujet connaissant ; de même, la monnaie et la richesse se manifestent dans la même matière métallique, l'échange entre les sujets suit en

¹²⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p181

¹²⁵ *Ibid.*, p182

¹²⁶ *Ibid.*, p183

effet la similitude entre les richesses, et non le contraire. Ainsi, entre le microcosme et le macrocosme, le rapport s'établit par providence, de même, entre le métal et les marchandises, ce rapport providentiel permet de fixer la valeur totale des métaux précieux et d'étalonner le prix de toutes les denrées. Non seulement la richesse croît lentement par providence, mais aussi les besoins ou les désirs du sujet eux-mêmes se produisent par providence, ce que le sujet désire et ce que la nature produit correspondent. « Ce calcul céleste et exhaustif, nul autre que Dieu ne peut le faire »¹²⁷, il convient de dire sans doute que le sujet n'existe que lorsque Dieu est absent, et vice versa.

Or, cette configuration établie au XVI^e siècle comme « le métal avait un prix, il mesurait tous les prix, et on pouvait l'échanger contre tout ce qui avait un prix »¹²⁸, se dénoue depuis XVII^e siècle. Ce n'est plus la richesse intrinsèque de la monnaie qui supporte sa fonction de mesure et de substitut, mais sa troisième fonction, celle d'échange, qui fonde les deux autres, les transforme comme ses propres qualités. Néanmoins, c'est justement dans cette troisième fonction qu'on trouve l'émergence du sujet, le lieu où apparaissent ses besoins et ses désirs. Curieusement, cette nouvelle configuration, ce renversement ne se trouve nul par ailleurs que dans les réflexions et les pratiques des mercantilistes, autrement dit, chez les sujets « mercantiles ». À première vue, on les reconnaît comme des « monétaristes », lorsqu'ils confondent systématiquement les richesses et les monnaies ; mais cette confusion n'est pas du tout une erreur involontaire, mais « une articulation réfléchie » dans laquelle ils instrumentalisent la monnaie qui était elle-même une richesse, ils en dépouillent ce caractère intrinsèque pour l'utiliser comme représentation pure, pour faciliter ou même rendre possible l'analyse des richesses, pour enfin faire apparaître le sujet du besoin ou désirant qui décide à la fois ceux que sont les richesses et ce qu'est la monnaie, et finalement, le sujet collectif émerge avec ce double mouvement du sujet dans la circulation et les échanges sous lesquelles un rapport étrangement autonome et réciproque s'établit entre la monnaie et la richesse. Avec ou grâce à cet instrument universel de représentation, d'analyse, le sujet intervient dans le domaine des richesses, ou plutôt il l'échange et il se fait échanger.

Du côté de la richesse, ce que le mercantilisme appelle « richesse » doit être les objets de désir qui sont représentables, c'est-à-dire, elle n'est pas seulement un objet du besoin de l'homme, mais encore elle doit être mesurable par rapport aux autres, comme le caractère d'un être naturel, il n'est pas défini par son propre mode de vie, mais par rapport aux autres êtres, il est défini par leurs identités et différences. Pour la richesse, ce rapport aux autres n'est pas aux

¹²⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p184

¹²⁸ *Ibid.*, p186

autres choses qui ont leurs valeurs propres, mais aux autres besoins de l'homme. C'est pour cette raison qu'au XVII^e siècle, « la monnaie reçoit sa valeur de sa pure fonction de signe »¹²⁹ : l'or ou l'argent, en tant que métaux précieux, ont peu d'utilité ; mais en tant que monnaie, ils sont précieux. La rareté des métaux eux-mêmes n'est plus une chose précieuse, mais leur fonction d'échange ou plutôt leur nouvelle qualité de mesure et de substitut dans le monde humain le rend précieux. « Les richesses sont les richesses parce que nous les estimons, tout comme nos idées sont ce qu'elles sont parce que nous nous les représentons »¹³⁰, ceci produit l'idéologie, cela la désiologie (désir transcendantal), ils produisent ensemble le sujet idéal sans l'être, la subjectivité transcendantale sans subjectivité.

Du côté de la monnaie, elle a sa propre perfection par rapport aux autres marchandises. Néanmoins, cette perfection sert à mieux représenter les richesses à échanger et à analyser, lorsqu'elle est « dure », « impérissable », « inaltérable », « divisible », « combinable » et « transportable ». Cette perfection, au lieu de l'appeler « qualité », est plutôt la qualité secondaire ou fonctionnelle pour les sujets humains. De ce point de vue, il est injuste de dire que le mercantilisme poursuit la monnaie comme richesse, en effet, ce qu'il poursuit n'est pas la richesse de la monnaie propre, mais la richesse qu'elle est capable de représenter, c'est en ce sens qu'on l'appelle « les créateurs de tout ce que l'homme peut convoiter »¹³¹, c'est à titre de « signe universel » qu'elle devient « marchandise précieuse ». Sa valeur ne se trouve plus dans le signifiant métal, comme le sens des mots ne se situe plus dans les mots propres, mais dans le signifié qu'il représente, autrement dit, dans la valeur que le sujet lui assigne.

Pourtant, à l'âge classique, cette valeur assignée, autrement dit, le rapport entre richesse et monnaie n'est pas d'une volonté complètement subjective. Le mercantilisme a libéré la monnaie de sa propre valeur métallique, mais il l'enferme dans sa fonction de circulation et d'échange, autrement dit, sa valeur est dépouillée d'objectivité métallique, et rentre par la suite dans une représentativité ou plutôt une promesse avec laquelle le sujet désirant peut faire travailler les autres sujets désirant, à transformer les matières brutes en celles consommables, en multiplier les cultures et les fabriques, c'est ce qu'on appelle le « capital ». Or, à l'époque, le capital n'est qu'un porteur de richesse, comme Horneck¹³² dit, il est le sang du corps, la moelle de la force, sa représentativité, sa fonctionnalité dans l'échange devient une valeur indispensable dans la société bourgeoise. Il est richesse sans sa propre richesse matérielle, il

¹²⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p187

¹³⁰ *Ibid.*, p188

¹³¹ *Ibid.*, p189

¹³² *Ibid.*, p191

est la richesse attirante et motrice dans l'échange qui donne l'occasion entre les sujets désirants de produire à nouveau les richesses.

Cependant, c'est au XVIII^e siècle que cette représentativité de la monnaie s'éloigne encore plus de son apparente richesse métallique, et se dévoile plus comme un signe représentatif qui fait travailler les sujets désirants, mais comme une convention complète entre eux. Pourtant, ce dévoilement se fait avec les événements historiques : de la fin du XVII^e siècle jusqu'aux quinze premières années du XVIII^e siècle, « le métal monnayé est trop rare »¹³³, cela conduit à une série de dévaluations et d'augmentations des prix. Par conséquent, en 1701, les premiers billets de monnaie apparaissent et sont bientôt remplacés par des rentes d'État¹³⁴. Bien qu'après, la crise se sauve par les édits des partisans d'une monnaie-signes qui instaurent « une monnaie métallique stable », l'opposition entre la monnaie-signes et la monnaie-marchandise, selon Foucault, n'est qu'une opposition superficielle, et elles proviennent toutes les deux d'une même disposition unique : la monnaie-gage, qui est révélée déjà chez Vaughan, Locke et Melon, « l'or et l'argent sont, de convention générale, le gage, l'équivalent, ou la commune mesure de tout ce qui sert à l'usage des hommes »¹³⁵. Cela veut dire que la monnaie-signes du XVI^e siècle est effectivement déjà une convention générale, et que la monnaie-marchandise du XVII^e siècle en est aussi une. « La monnaie, c'est une solide mémoire, une représentation qui se dédouble, un échange différé. »¹³⁶, « un jeton reçu de consentement commun », elle est née pour « un commerce imparfait », un échange suspendu de compensation, « une demi-opération qui promet et attend l'échange inverse par lequel le gage se trouvera reconverti en son contenu effectif ». En ce sens, la monnaie-signes et la monnaie-marchandise n'ont pas de différence, elles sont toutes les deux le gage pour l'échange, la convention d'une richesse suspendue.

Or, elles se distinguent profondément, non par la disposition de gage, mais par la « garantie » sur laquelle le gage est possible, ou plus précisément par la promesse qui gage ce qui est absent ou suspendu. C'est à ce point que Foucault appelle « le point d'hérésie » de l'analyse classique, que la monnaie-signes qui est maintenue « par la valeur marchande de la matière dont elle est faite », se distingue avec la monnaie-marchandise et la monnaie-gage qui sont assurés « par une autre marchandise, à elle extérieure, mais qui lui serait liée par le consentement

¹³³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p193

¹³⁴ *Ibid.*, p193

¹³⁵ Jean-François Melon (1675-1738, un économiste français considéré comme étant un précurseur du mouvement physiocratique), *Essai politique sur le commerce*, 1734 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p194

¹³⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p194

collectif ou la volonté du prince »¹³⁷. C'est par ce dernier que la monnaie de papier devient possible. Ce que Law, le précurseur de la monnaie de papier, oppose à ses adversaires comme Turgot qui insiste sur la monnaie métallique n'est que le fondement de la monnaie fiduciaire, puisque ni l'un ni l'autre n'échappe au principe dans lequel la valeur de la monnaie comme signe, comme mesure commune soit assurée, car un signe ou une mesure commune indique par la définition de l'absence ou le suspendu du signifié, autrement dit, la représentation exige toujours la séparation entre le signifiant et le signifié. « Entre Law et ceux qui le critiquent, l'opposition ne concerne que la distance du gageant au gagé »¹³⁸. C'est à cette distance du « gageant au gagé », cette séparation inévitable entre « signifiant » et « signifié » dans la représentation que se trouve l'espace du sujet, le lieu de la subjectivité à l'âge classique, comme ce qui distingue Law et Turgot.

Or, ce n'est point un espace pur du sujet ou de la subjectivité. Une fois que le sujet a choisi le gage, non seulement le gageant et le gagé se définissent stablement, mais aussi le sujet lui-même est déterminé selon lui et perd ainsi sa subjectivité. Ce dernier se manifeste d'abord dans le domaine du prix. Lorsque le prix n'est qu'une simple proportion entre « la quantité de monnaie » et « la quantité de marchandises », il se règle selon la « loi quantitative », « l'accroissement des masses métalliques en circulation faisait monter le prix des marchandises »¹³⁹. « Il suffit de prendre une denrée quelconque comme repère stable »¹⁴⁰, le prix n'est que le pouvoir général de représentation, une proportion entre la quantité de certaines monnaies et la quantité de certaines marchandises, « il n'y a donc pas de juste prix »¹⁴¹. Comme le nom commun dans le langage, le caractère dans l'histoire naturelle, le plus simple et le plus abstrait que le signe devient, la plus grande généralité et les plus nombreuses des choses qu'il couvre ; de même, afin que la monnaie représente le plus de richesse, elle doit circuler le plus vite possible entre les mains de paiements, comme l'extension du caractère s'agrandit par le nombre d'espèces qu'il groupe. Mais si la richesse réelle n'augmente autant que la monnaie en circulation représente, la crise y répondra.

Néanmoins, la place que le sujet peut trouver sur cette loi se manifeste comme chez Law, quand la rareté du métal ou les oscillations de sa valeur marchandise (comme le fonctionnement de la loi Gresham) attaque le prix, il substitue la monnaie de papier à la monnaie métallique, il change le gage de la monnaie, il modifie sa quantité à mesure des

¹³⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p194

¹³⁸ *Ibid.*, p195

¹³⁹ *Ibid.*, p196

¹⁴⁰ *Ibid.*, p196

¹⁴¹ *Ibid.*, p197

besoins de l'échange, c'est la seule place que l'homme peut prendre dans la « loi quantitative », dans la mécanique de représentation. Bien qu'il n'y a pas de prix intrinsèquement juste, mais qu'il y ait le prix ajusté, c'est par ici que le sujet collectif répond à la crise de représentation, c'est par « la proportion optima » que « le tableau sera bien fait », c'est par ce « bien fait » que la politique d'État apparaît.

Premièrement, dans un pays isolé, la quantité de monnaie est calculée par quatre variables : « la quantité de marchandises en échange », « marchandise hors du troc », « la quantité de métal » et « le rythme des paiements »¹⁴², par exemple chez Cantillon¹⁴³, le gageant est « la quantité de métal », il représente non pas toutes « la production de la terre », mais seule la partie qui est hors du troc, c'est-à-dire celle qui n'est pas pour payer l'entretien du fermier, des hommes, des chevaux et la dépense du propriétaire, autrement dit, la partie que la monnaie représente ou doit gager, c'est la partie qui est absente, qui peut être suspendue. Comme Cantillon le remarque, « il n'est pas indifférent que les ouvriers soient payés à la semaine ou à la journée »¹⁴⁴, c'est-à-dire, d'un côté, seule la partie pour maintenir la vie quotidienne doit être compensé immédiatement (sinon les ouvriers ou les propriétaires sont en peine, l'entreprise est arrêtée), toutes les autres sont susceptibles et possible d'être suspendues ; de l'autre côté, il y a un espace d'opération pour ajuster cette partie qui est incapable d'être suspendue, c'est l'espace du sujet travaillant, de la subjectivité qui peut endurer la pauvreté ou profiter de la richesse, autrement dit, le seul lieu où la crise de représentation peut être réglé, le lieu de la naissance de représentation. Mais ce n'est pas le sujet individuel, ce n'est pas une subjectivité personnelle, lorsqu'un individu ne peut pas à la fois endurer la pauvreté et profiter de la richesse, il ne peut pas à la fois faire naître la représentation et la faire taire. C'est un sujet collectif, une subjectivité massive, dans lesquels quelqu'un endure la pauvreté, quelqu'un profite de la richesse ; quelqu'un décide le chiffre de la monnaie papier, quelqu'un en souffre.

Deuxièmement, cela sera plus évident dans un pays non isolé, car entre les États, on ne peut pas payer avec la monnaie nominale, « les seuls moyens de paiement sont le troc, le métal estimé d'après son poids »¹⁴⁵, c'est-à-dire, l'échange des choses non pas de leurs représentations. Cependant, il y a deux mouvements d'échange entre les États : celui de la population et celui du numéraire. D'un côté, à propos du mouvement du numéraire, selon

¹⁴² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p198-199

¹⁴³ Richard Cantillon (1680-1734), un financier et économiste irlandais qui a fait fortune en France grâce au système de John Law, auteur influent de la physiocratie.

¹⁴⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p199

¹⁴⁵ *Ibid.*, p199

Cantillon, les sujets commerçants poursuivent l'achat dans un pays pauvre où les prix sont relativement bas, mais lorsqu'ils échangent directement le métal, cela conduit à l'enrichissement du métal dans ce pays, ainsi il entraîne l'augmentation du prix ; d'où les sujets commerçant cherchent à nouveau l'achat du prix bas dans un autre pays pauvre, cela diminue le métal dans ce pays précédent et l'amène à nouveau à la pauvreté. De l'autre côté, quant au mouvement de population, la tendance est inverse : les sujets travaillants se déplacent vers le pays riche où les numéraires sont plus abondants et les prix sont plus hauts, ainsi leurs salaires sont plus élevés, comme Foucault le dit, ce mouvement « aggrave sans cesse la misère des nations déjà pauvres et accroît au contraire la prospérité des États riches »¹⁴⁶, lorsqu'avec l'afflux de la main-œuvre, plus de richesses pourront être exploitées, et vice versa. C'est à ce lieu de la composition des deux mouvements inverses de la population et du numéraire que naît la politique nationale, « une composition à la fois naturelle et concertée »¹⁴⁷, une subjectivité collective pour la prospérité d'un pays, un sujet d'État qui représente cette volonté « universelle » par rapport aux peuples d'un pays, pour indéfiniment prolonger l'augmentation de métal, en attirant le nombre de ses ouvriers et la quantité de ses produits, sans augmenter les prix par rapport aux autres pays.

Une telle analyse révèle non seulement « la notion de progrès dans l'ordre de l'activité humaine »¹⁴⁸, l'indice temporel comme Foucault le dit, mais aussi la politique d'un État qui se justifie par ce « progrès », l'indice subjectif. Car le jeu de la représentation où la monnaie représente la richesse n'est pas possible ou durable sans qu'il soit ajusté sans cesse par une force concertée, et qu'« une politique maintienne la constance de sa représentativité »¹⁴⁹.

Quant à la théorie de la valeur, une plage verticale dévoile encore plus en profondeur cette politique du sujet lorsqu'elle répond à la question de l'objet du besoin et du désir dans l'échange. À l'âge classique, cette réponse se divise par deux théories qui sont apparemment adversaires : celle des physiocrates et celle des marginalistes, mais elles s'opposent comme l'attribution et la désignation dans la théorie du langage : l'une affirme la condition de l'échange, « la formation et de la naissance des objets dont l'échange définira ensuite la valeur » ; l'autre explique la valeur donnée ou reçue au point de l'acte de l'échange, « la valeur à partir de l'échange des objets du besoin -- des objets utiles »¹⁵⁰.

¹⁴⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p200

¹⁴⁷ *Ibid.*, p201

¹⁴⁸ *Ibid.*, p201

¹⁴⁹ *Ibid.*, p202

¹⁵⁰ *Ibid.*, p204

D'abord, chez les physiocrates, la valeur n'existe que dans l'échange où un superflu de bien est estimé être l'objet du besoin de l'autre, comme Quesnay¹⁵¹ le dit, l'air, l'eau et tous les autres biens communs à tous les hommes qui ne sont pas commercables sont les biens, non pas les richesses. Pourtant, le sujet commerçant transforme les biens en richesses, mais il n'est pas l'origine des biens ni de la richesse, au contraire, il consomme certains biens prélevés sur les superflus pour en échanger d'autres. De plus, le sujet industriel n'est pas non plus dans l'échange. L'accroissement de valeur dû à la manufacture tout comme celui dû au commerce, la subsistance de l'ouvrier et de l'entrepreneur, les bénéfices de ceux-ci, tout comme le coût du commerce, ne sont que les consommations superflues des biens échangés, « pour fabriquer des richesses, il a fallu sacrifier des biens »¹⁵², et ce sacrifice se trouve dans la consommation des ouvriers, dans l'oisiveté des entrepreneurs, « la valeur n'apparaît que là où des biens ont disparu »¹⁵³, les sujets commerçants, les sujets industriels, les sujets qui consomment et dépensent dans ces processus de transformation les biens en richesses, ce sont eux qui forment « un prix de la subsistance qu'il a lui-même consommée », ce prix représente, sur les produits, les consommations de tous les sujets qui participent de la production jusqu'au commerce. En ce sens, le sujet n'est pas la source des biens superflus, mais il est ce qui décide le prix en consommant ces biens ; les sujets commerçants ou les sujets travaillants sont tous des sujets consommateurs, le sujet qui mesure la valeur de ce qui est échangé selon son propre besoin. C'est pour cette raison que le sujet agriculteur en tant que travailleur rétribué n'est pas non plus la source des superflus échangés, il est ce qui participe à la valorisation comme les ouvriers, les commerçants. De cette façon, la valorisation des biens se définit par les consommations des sujets, autrement dit, par les besoins des hommes qui font circuler les biens à prix de plus en plus élevés, car tout ce qui y participe doit soustraire sa part de consommation, c'est-à-dire le « bénéfice » doit servir à la subsistance indispensable des ouvriers, ou doit servir à l'oisiveté pure des entrepreneurs. Le besoin de faire circuler les produits ou les biens est en effet l'exigence d'absorber tout ces besoins du sujet consommateur dans la forme diverse des produits, même les produits finaux ne sont pas vraiment un besoin.

Néanmoins, lorsque le sujet agriculteur fait un échange physique avec la nature, « il suscite chez elle une fécondité immense »¹⁵⁴, pour les physiocrates, c'est dans cette « fécondité immense » que se trouve le superflu échangé dont tous les sujets rétribués profitent, c'est

¹⁵¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p205, note 1

¹⁵² *Ibid.*, p206

¹⁵³ *Ibid.*, p207

¹⁵⁴ *Ibid.*, p207

grâce à la nature qui produit les biens sans les consommer qu'il y a des superflus de biens qui excède l'appétit du sujet agriculteur, du sujet manufacture, du sujet commerçant, qui nourrit tout ces sujets durant la circulation entre leurs mains. « L'agriculture, c'est le seul domaine où l'accroissement de valeur dû à la production n'est pas équivalent à l'entretien du producteur [...] il y a un producteur invisible qui n'a besoin d'aucune rétribution [...] une manufacture divine [...] le Producteur même de tous les biens et de toutes les richesses. »¹⁵⁵ En ce sens, le superflu échangé ne provient pas du tout du sujet quelconque, mais de la nature.

En revanche, chez les marginalistes, ils sont aussi dans le système de l'échange où seul le superflu du besoin est renoncé en échangeant d'autres besoins du sujet, comme chez les physiocrates, mais ils ne demandent pas comme les physiocrates « à quel coût un bien peut devenir une valeur dans un système d'échange »¹⁵⁶, ils ne cherchent pas les éléments de valeur dans les choses elles-mêmes désignée dans la valeur, ils s'intéressent « à quelle condition un jugement d'appréciation peut se transformer en prix dans ce même système d'échange »¹⁵⁷, ils analysent ceux qui sont à côté des sujets au lieu de ceux à côté des choses. C'est pourquoi la théorie des marginalistes est si proche d'une « théorie psychologique »¹⁵⁸, de celle des utilitaristes¹⁵⁹ : leur point de départ est l'utilité, l'estimation bonne à quelque usage, la « valeur estimative » des choses à la fois absolue, puisqu'elle n'est pas en rapport avec aucun autre chose, et relative, puisqu'elle est toujours estimée avec l'appétit, avec les désirs ou avec le besoin du sujet.

À tel point que l'échange, pour les marginalistes, est un « créateur d'utilité », lorsqu'on compte l'estimation d'utilité, seul ce qui compte plus pour l'un que l'autre (comme le superflu chez les physiocrates, mais ici c'est le superflu d'estimation) peut être l'objet à échanger entre eux, « il offre à l'appréciation de l'un ce qui jusqu'alors n'avait pour l'autre peu d'utilité »¹⁶⁰. L'estimation de valeur ne s'établit pas par la comparaison de deux choses, mais par la comparaison de deux besoins, dans laquelle le sujet commerçant « accorde plus de valeur à ce qu'il reçoit qu'à ce qu'il abandonne »¹⁶¹. Ce plus de valeur, comme Graslin¹⁶² dit, est « un attribut qui leur est accidentel et qui dépend uniquement des besoins de l'homme »¹⁶³.

¹⁵⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p208

¹⁵⁶ *Ibid.*, p209

¹⁵⁷ *Ibid.*, p209

¹⁵⁸ *Ibid.*, p204

¹⁵⁹ *Ibid.*, p209

¹⁶⁰ *Ibid.*, p210

¹⁶¹ *Ibid.*, p211

¹⁶² J.-J.-Louis Graslin (1728-1790, un receveur général des fermes du royaume), *Essai analytique sur la richesse et sur l'impôt*, Londres, 1767

¹⁶³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p212

Par voie de conséquence, l'échange de ce genre peut créer de la valeur. Par exemple, le diamant n'a aucune valeur pour celui qui a faim, mais il peut coûter cher pour celui qui ne désire rien d'autres que briller. Dans ce cas-là, l'échange entre les sujets crée une valeur sur un objet inutile. Un autre exemple, les marginalistes cherchent toujours de nouvelles utilités, car dans une période définie, le total des richesses reste certain ; ces nouveautés satisfont les besoins supplémentaires, et pour faire place à ces nouvelles valeurs dans un total défini, les valeurs des besoins primitifs doivent diminuer. Dans ce cas là, pour créer les nouvelles valeurs, l'échange rend le plus utile moins utile.

Malgré ces différences entre les physiocrates et les marginalistes, les uns « expliquent par l'existence des richesses le découpage progressif des valeurs », les autres « fondent sur l'articulation des échanges l'attribution aux choses d'une certaine valeur »¹⁶⁴, tous les deux présupposent un même fondement de richesse qui naît de la terre. C'est pour cette raison que chez les physiocrates, tous les sujets qui échangent peuvent partager ce superflu en soustrayant chacun sa part, et chez les marginalistes, le total de richesse d'une certaine période est stable et les nouvelles utilités estimatives ou appréciatives peuvent obtenir une portion en diminuant les besoins primitifs ; et tous les deux lient la valeur des choses avec l'échange, mais pour les uns, l'échange consomme la valeur des superflus, pour les autres, il le crée. Pour l'étude au niveau archéologique, comme Foucault le dit, pour « définir les conditions à partir desquelles il a été possible de penser dans des formes cohérentes et simultanées », le savoir « physiocratique » et celui « utilitariste » n'ont pas de différence, ils partagent un même quadrilatère comme celui du langage et celui de l'histoire naturelle : la théorie de la valeur physiocrate explique une articulation des valeurs estimatives par le superflu de la nature, la théorie de la valeur marginaliste indique une attribution des valeurs appréciatives par le besoin de l'homme, la théorie de la monnaie-signe explique une désignation primitive et fondamentale du signe des richesses, la théorie de la monnaie-marchandise indique une dérivation secondaire et nominale des signifiants aux signifiés.

Or, ce quadrilatère, ce dispositif du sujet classique qui affirme le voisinage et la ressemblance par l'imagination d'un verbe *être* métaphysiquement fort, qui définit une ontologie sans rupture par la représentation du Nom scientifiquement fort, rencontra sa limite à la fin du XVIII^e siècle, cette plénitude classique de l'être constituée par le dispositif partagé du sujet et de l'objet se taira par son propre mouvement étrange, à la fois métaphysique et scientifique.

¹⁶⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p213

Chapitre III La signification : sujet transcendant

I. La critique et la subjectivité transcendantale

A. *Sade et Kant*

Foucault dessine une organisation générale des ordres empiriques de l'archéologie à l'âge classique (XVII^e-XVIII^e siècle) dans laquelle l'analyse des richesses, de l'histoire naturelle et de la grammaire générale obéissent à une même configuration quadrilatérale. Mais dans le domaine du langage, il existe des problèmes de glissements de l'imagination du cogito entre la désignation et la dérivation, et des proliférations de l'erreur de la réflexion du cogito, il exige ainsi une *Ars combinatoria*¹ codifiée comme l'Encyclopédie ou le Dictionnaire pour contrôler les modifications imperfectives du sujet parlant. S'il est vrai que l'histoire naturelle et l'analyse des richesses partagent avec le langage ce même dispositif du sujet connaissant, ils sont susceptibles de commettre les mêmes imperfections inhérentes au sujet connaissant. Pourtant, ni l'un ni l'autre ne se compromet pas ces périls, l'histoire naturelle comme une science, la circulation des richesses comme une institution complètement créée et contrôlée par l'homme, *ars combinatoria* y'est intégrée dès l'entrée en jeu de la représentation. Le caractère systématisé ou méthodiste, la valeur estimée par l'appréciation fonctionnent déjà comme le code d'une lecture juste de la nature et des richesses. Ces opérations pré-codifiés échappent peut-être une fois pour toutes aux erreurs spontanées du sujet connaissant, mais ils éliminent en même temps la variation invisible des êtres et l'oscillation naturelle des prix, ils présentent une science parfaite en supposant une ontologie transparente et illuminée. « La mise en ordre de l'empiricité se trouve ainsi liée à l'ontologie qui caractérise la pensée classique »². Une ontologie qui échappe à la spontanéité du sujet connaissant tombe finalement dans son propre calcul. Pourtant. Ce calcul n'est d'autres choses que de la représentation, elle est le mode d'être du sujet connaissant à l'âge classique, « tout le système classique de l'ordre, toute cette grande *taxinomia* qui permet de connaître les choses [...] se déploie dans l'espace ouvert à l'intérieur de soi par la représentation quand elle se représente elle-même »³, le langage, la nature, le désir ne sont que la représentation des mots, des êtres et du besoin, une représentation en dehors des choses et reflétée des choses.

En ce sens, la fin de la pensée classique ne peut pas être autre chose que « La Retraite de la représentation », comme Foucault le souligne, c'est un « affranchissement, à l'égard de la représentation, du langage, du vivant et du besoin [...] par l'énorme poussée d'une liberté, ou

¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p217

² *Ibid.*, p219

³ *Ibid.*, p222

d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme l'envers métaphysique de la conscience. Quelque chose comme un vouloir ou une force va surgir dans l'expérience moderne. »⁴ Alors quel est ce « vouloir » comme « envers métaphysique de la conscience » qui affranchit les empiricités du miroir humain ? Où libère-t-elle nos expériences cette « énorme poussée de liberté, de désir ou de volonté » ?

Sade est la première personne qui répond à ces questions, tout comme Don Quichotte est la première qui les sème secrètement, autrement dit, celui-ci est le premier qui s'emprisonne dans la représentation, et celui-là est le dernier, le dernier qui manifeste l'équilibre et la réversibilité étrange entre « la loi sans loi du désir » et « l'ordonnance méticuleuse d'une représentation discursive »⁵.

« Parler ou écrire [...] c'est s'acheminer vers l'acte souverain de nomination, aller, à travers le langage, jusque vers le lieu où les choses et les mots se nouent en leur essence commune, et qui permet de leur donner un nom »⁶, mais ce lieu où se trouve l'essence commune des mots et des choses est une utopie classique, le Nom maintient sans cesse un suspens. Car la présence du Nom est déjà une absence des choses, une séparation inévitable entre signifié et signifiant est la jumelle du Nom, la possibilité même du Nom, la nomination est liée à la ressemblance rhétorique ; car ce lieu commun des mots et des choses n'est qu'un espace de ressemblance, les mots et les choses s'entourent et s'oscillent les uns les autres. Le nom n'est qu'un éphémère qui apparaît au dernier moment, qui fait combler et abolir les figures des choses, qui tue la possibilité de parler en s'épuisant. C'est le cas de « l'expérience du langage depuis l'aveu si retenu de la *Princesse de Clèves* jusqu'à l'immédiate violence de *Juliette* »⁷. C'est Sade qui épuise les figures de la rhétorique pour énoncer le « désir », mais ce nom « désir » toujours répété ne fait apparaître que des figures indéfinies du désir. Il parcourt dans le corps vivant du désir (le corps de l'auteur, de Sade) sans jamais l'attendre, car le désir est suspendu par son nom « désir », par le discours du désir ; ou encore, par ce parcours sans fin, il devient un mystère, le recule lui-même, la limite sans limites, « la loi sans loi ».

Il convient de dire que c'est ce système de la représentation qui rend possible un « libertin » comme Sade, seulement dans l'ordre du discours que le désir trouve sa Limite sans limites, sa Loi sans loi, son Lieu sans lieu, sa coexistence sans existence. La vie libertine s'y libère, le principe strict de « libertinage » correspond, mais à l'inverse, exactement à celui de la

⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p222

⁵ *Ibid.*, p222

⁶ *Ibid.*, p133

⁷ *Ibid.*, p134

représentation: « toute représentation doit s'animer aussitôt dans le corps vivant du désir, tout désir doit s'énoncer dans la pure lumière d'un discours représentatif. »⁸ Non seulement le désir fait naître sa représentation, mais aussi la représentation fait naître le désir. C'est à ce point que Sade répond à la question de l'affranchissement de la représentation, le Nom se libère dans sa route vers la chose, dans le suspendu infini de la promesse à attendre ce qu'il désigne, la représentation s'affranchit sur la route de signification sans jamais attendre⁹. Cela est ce que Foucault appelle chez Sade, « le dérèglement ordonné à la représentation », « l'équilibre soigneux entre la combinatoire des corps et l'enchaînement des raisons ». Ce n'est pas comme chez Don Quichotte un triomphe dérisoire de la représentation sur la ressemblance, c'est un autre bout du triomphe, un triomphe paradoxal de la représentation imparfaite (la signification) sur la représentation complète.

Le destin de signifié et de signifiant se manifeste sous la plume de Sade dans les rôles de Justine et Juliette. Justine est « l'objet indéfini du désir », elle est le signifié de toutes les représentations du désir, mais en elle-même, le désir signifié et le « désir » signifiant ne communiquent que par la présence d'un Autre, un Autre qui la désigne comme l'objet de désir. Pour elle, le signifié inaccessible du désir ne connaît du désir qu'une forme « légère, lointaine, extérieure et glacée de la représentation »¹⁰. Quant à Juliette, elle est « le sujet de tous les désirs possibles », elle n'est pas le signifiant du désir, mais elle est ce qui s'y emprisonne, ses désirs « sont repris sans résidu dans la représentation qui les fonde raisonnablement en *discours* et les transforme volontairement en *scènes* »¹¹. Elle est le sujet fantoche, elle est la marionnette du signifiant, tous ses désirs, ses violences, ses sauvageries et enfin sa mort ne sont que « le tableau scintillant de la représentation », un tableau qui est comblé de multiplication et de combinaison des figures vaines de la représentation. En ce sens, Juliette n'est pas moins déraisonnable ou dérisoire que le délire de Don Quichotte, elle fait presque la même chose que lui : elle avance de similitude en similitude, de représentation en représentation. Elle croyait poursuivre son propre désir et ainsi être le sujet de sa propre liberté, mais elle ne s'enfonçait que dans « le labyrinthe de ses propres représentations », car son propre désir n'est pas sa propre subjectivité et sa propre liberté, mais une réorganisation raisonnablement forte et irréversiblement profonde de la représentation. D'où, le plus d'effort pour affleurer toutes les possibilités du désir, le plus perdu dans l'épaisseur labyrinthique de la signification. La mer à boire que la représentation abandonne au loin ne doit pas sans doute

⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p222

⁹ En ce sens, Sade est le premier kantien, autrement dit, ce n'est pas une coïncidence dans laquelle ils sont contemporains.

¹⁰ *Ibid.*, p223

¹¹ *Ibid.*, p223

être recherchée dans son ombre, surtout pas par ses marionnettes prospères et solitaires comme Juliette.

Or, vers les dernières années du XVIII^e siècle, Sade n'est que l'un des exemples dans lesquels la représentation s'affranchit de son vieux principe de miroir et s'organise par des conditions extérieures. Partout dans les domaines empiriques « le seul redoublement de la représentation par rapport à elle-même »¹² ne fonctionne plus, comme Foucault le souligne, un événement énigmatique s'est produit, « les soumettant d'un seul trait à une même rupture »¹³. Alors quelle rupture ? Quelle est la « nécessité » d'abandonner le fondement de la représentation ? Ou encore la même question, où vont nos expériences ?

Selon Foucault, cet événement concerne « le rapport de la représentation à ce qui est donné en elle »¹⁴, c'est-à-dire, les liens, l'ordre, le tableau, la succession entre les divers éléments de la représentation ne peuvent plus être fondée par la représentation elle-même. La composition et la décomposition, l'analyse et la synthèse des éléments mêmes de la représentation ne peuvent plus justifier leurs propres rapports. « La condition de ces liens, elle réside désormais à l'extérieur de la représentation, au-delà de son immédiate visibilité, dans une sorte d'arrière-monde plus profond qu'elle-même et plus épais. »¹⁵

Cet arrière-monde, ce point « où se nouent les formes visibles des êtres », ce sommet « nécessaire mais jamais accessible qui s'enfonce, hors de notre regard, vers le cœur même des choses ». La pensée moderne le découvre comme une « constance qui distribue selon les mêmes formes leurs représentations », ces représentations constantes définissent « un espace interne », un terrain autonome, « qui, pour notre représentation, est à l'extérieur ». Cette force constante qui organise désormais toutes les choses ne se trouve plus dans le rapport entre ce qui est représenté et ce qui représente, ou plus précisément, ce n'est plus le représenté qui donne l'ordre à la représentation, mais ce qui est constant dans les formes du représentant. La représentation n'est plus « le mode d'être commun aux choses et à la connaissance. L'être même de ce qui est représenté va tomber maintenant hors de la représentation elle-même »¹⁶. Alors qu'est-ce qu'il en reste ? La partie constante de la connaissance, c'est ce qu'on appelle le domaine de la « raison pure », selon le terme de Kant.

¹² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p250

¹³ *Ibid.*, p251

¹⁴ *Ibid.*, p251

¹⁵ *Ibid.*, p252

¹⁶ *Ibid.*, p253

Pour expliquer la « nécessité » de cette rupture, Foucault nous conduit à examiner la coexistence à la fin du XVIII^e siècle de l'idéologie et de la philosophie critique qui sont à la fois distinguées et simultanées, qui partagent « ce que les réflexions scientifiques, elles, maintiennent dans une unité promise à se dissocier bientôt »¹⁷, c'est-à-dire, malgré leur distinction ou même leur opposition, leur point de départ est le même, c'est celui des « réflexions scientifiques » ; c'est pour cette même raison qu'ils s'opposent finalement, puisaue les « réflexions scientifiques » elles-mêmes recèlent des paradoxes inévitables.

D'une part, l'idéologie n'émerge qu'au moment où s'est brouillée l'appartenance immédiate entre les idées et les signes qui « cesseront d'être parfaitement transparents l'un à l'autre »¹⁸, c'est la condition de la représentation qui doit soustraire aux idées un signe qui est à la fois distingué avec eux et représentable pour eux. C'est à partir de ce rapport brouillé et séparé que l'idéologie joue en même temps deux rôles : 1/ l'un est celui de « la seule forme rationnelle et scientifique que la philosophie puisse revêtir » dans laquelle les idées et les signes s'attachent fortement comme l'une est transparente à l'autre ; 2/ l'autre est celui de l'« unique fondement philosophique qui puisse être proposé aux sciences en général et à chaque domaine singulier de la connaissance »¹⁹, lorsqu'elle est la « science des idées », des idées qui ne sont plus attachées avec les signes des sciences singulières l'une par l'une, mais « une connaissance de même type » qui est universelle pour toutes les sciences, elle se réduit ainsi d'une manière générale à exprimer les idées dans des mots qui sont communs pour toutes les sciences, ou plutôt des mots qui sont communs pour tous les sujets connaissants (le principe « scientifique »). Ces mots se lient à nouveau dans les raisonnements purs au lieu de s'attacher avec leurs signes correspondants, c'est la raison pour laquelle la Grammaire et la Logique sont essentielles et dominantes dans l'idéologie. Ainsi qu'une idéologie qui s'établit sur le pur raisonnement des mots, ce qu'on appelle la philosophie analytique, « n'interroge pas le fondement, les limites ou la racine de la représentation », elle ne traite que les résultats de la représentation, les représentations de la représentation, la généralité, les successions nécessaires, les lois postérieures, les organisations logiquement possibles après la juxtaposition des représentations de proximité. C'est en ce sens là que l'idéologie est « le savoir de tous les savoirs ».

Néanmoins, pourvue que l'idéologie s'établisse encore sur la représentation, elle n'échappe point à l'immédiateté de la représentation. Un paradoxe intrinsèque de l'idéologie à la fin du

¹⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p253

¹⁸ *Ibid.*, p79

¹⁹ *Ibid.*, p253

XVIII^e siècle : le but scientifique qui exige de la part du sujet connaissant une universalité déterminante et le fond représentatif qui émerge de la part des êtres à connaître la diversité inlassable. C'est pour ce dernier que Destutt dit encore dans son *Éléments d'Idéologie*, « Vous dites-vous : *je pense cela*, quand vous avez une opinion, quand vous formez un jugement. Effectivement porter un jugement vrai ou faux est un acte de la pensée ; cet acte consiste à sentir qu'il existe un rapport, une relation [...] Penser, comme vous voyez, c'est toujours sentir »²⁰. Foucault confirme que la définition de la pensée comme sensation « couvre bien, sans en sortir, le domaine entier de la représentation »²¹, car le domaine de la sensation est le lieu où le sujet connaissant rencontre les êtres, où ils coexistent séparément avec un maximum de communication et d'autonomie. Pourtant, ce que Destutt rejoint n'est pas le domaine entier de la « sensation » que partagent le monde et la pensée, mais seulement la « forme première », le « contenu minimum », « des conditions physiologiques qui peuvent en rendre compte » par le sujet connaissant. Ainsi que le domaine complexe de la sensation se réduit et se déchiffre comme une « singularité zoologique », la recherche de la connaissance du monde bascule du côté des facultés intellectuelles de l'homme. Ce moment scientifiquement fort à la fin du XVIII^e siècle n'a pas conduit à la plus grande extension de la pensée, mais « touche par son bord le plus extérieur », se produira donc « une science naturelle de l'homme », un chemin épistémologique qui a la même importance même que celui de l'ontologie, mais définitivement séparés.

D'autre part, la philosophie critique de Kant introduit une autre entrée au chemin épistémologique et en même temps une porte définitive au chemin ontologique, pour répondre à la même question : « le rapport des représentations entre elles »²². L'interrogation au niveau de la représentation qui en atténue le contenu jusqu' « aux confins de la passivité et de la conscience [...] pure et simple sensation [...] » doit attendre l'engendrement de la philosophie kantienne et l'idéologie. Pourtant, Kant indique une direction de « ce qui le rend possible dans sa généralité », la dimension très connue et par la suite très dominante, celle de la transcendance qui établit la pure impression (au lieu de la sensation) « sur les conditions qui en définissent la forme universellement valable ». Bien que Kant dirige sa question²³ vers celle « à partir de quoi toute représentation peut être donnée », on ne doit pas attendre qu'il cherche ainsi « le fondement, les limites ou la racine » de la représentation dans le champ des êtres propres qui n'ont pas encore mélangé des représentations et des choses propres. Le

²⁰ Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p254

²¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p254

²² *Ibid.*, p254

²³ Un bon départ de la question, mais mal fini.

stigma de la représentation dominante et de la science réussie à la fin du XVIII^e siècle le conduit à une connaissance profonde mais reculée : d'un côté, il a bien constaté, dans les brouillages déjà fondus par le sujet connaissant dans la représentation, que ce ne sont pas les représentations (de la part des choses propres) elles-mêmes qui se décomposent et se recomposent, ce sont les jugements d'expériences ou de constatations empiriques qui se fondent sur ces contenus de la représentation.

Si Kant a bien raison sur ce point, ce n'est pas parce que la connaissance est elle-même une porte fermée à l'être propre, mais parce que la connaissance qu'il critique est elle-même déjà intégrée dans la représentation qui mélange indifféremment la représentation et l'être propre. Ce n'est pas le monde de l'être qui est fermé pour le sujet connaissant, c'est le monde de la représentation qui est à l'origine un chemin produit par le sujet connaissant et ainsi ruiné par lui-même. Peu importe qu'on accuse la spontanéité de la subjectivité ou son calcul imparfait par rapport à la nature diverse, la défiance du sujet connaissant émerge depuis Descartes et devient fatal chez Kant. Ce que doit exclure pour la découverte des liens entre les représentations (la vérité classique, une vérité à la base de la représentation) ne se limite pas seulement à la folie chez Descartes, mais définitivement sur toutes les expériences possibles de l'homme chez Kant, « toute autre liaison, si elle doit être universelle, doit se fonder au-delà de toute expérience, dans l'*a priori* qui la rend possible. »²⁴ Kant introduit ainsi un espace étrange : ce n'est pas où se trouvent les êtres propres (le sujet connaissant inclus), c'est le champ de leurs représentations par le sujet connaissant ; en revanche, ce n'est pas non plus où le sujet connaissant représente les choses spontanément et naturellement, c'est une île de représentations sélectionnées pour être « vue » universellement par tous les sujets, autrement dit, pour être scientifique. Ainsi la vérité depuis Kant se manifeste comme un champ sûr de représentations, une île solide et dure, une utopie, flottant sur la mer de l'ombre capricieuse en dessous de la représentation.

Selon Foucault, en appuyant toutes les deux sur le système de la représentation, l'idéologie est la dernière philosophie classique, la philosophie kantienne est la première philosophie moderne. Toutes les réflexions que l'idéologie essaie encore de rechercher dans le champ de la représentation, « depuis les impressions originaires jusqu'à l'économie politique en passant par la logique, l'arithmétique, les sciences de la nature et la grammaire »²⁵, sont en train de se constituer et de se reconstituer en dehors des représentations, les représentations qui sont encore le lieu commun des idées et des signes, mais aussi dans la représentation, la représentation qui

²⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p255

²⁵ *Ibid.*, p255. Ce que nous allons découvrir dans la section prochaine de ce chapitre.

n'est qu'une plage vide, isolée, abstraite de la conscience du sujet connaissant. En revanche, ce que la philosophie moderne que Kant représente est qu'elle examine les représentations selon leurs limites de droit, c'est-à-dire, en effet, lorsque la représentation est elle-même mise en question par la critique de « son fondement, son origine, et ses bornes », l'espace entier de la représentation doit se retirer du savoir et de la pensée scientifique, tous les efforts que l'âge classique (l'idéologie incluse) avaient essayés pour instaurer un champ commun et illimité des idées du sujet connaissant et des signes de l'être des choses sont critiqués comme l'établissement « dogmatisme non averti », comme les efforts métaphysiques sans jamais justifier son propre droit. De ce point de vue, la Critique a bien raison de contester « la dimension métaphysique que la philosophie du XVIII^e siècle avait voulu réduire par la seule analyse de la représentation »²⁶, mais est-ce que la distorsion possible du miroir est l'excuse suffisante pour abandonner tous les miroirs ? En dépit de ce choix douteux, Kant conduit en effet le chemin de la distorsion constitutive à la constitution complète, « un autre métaphysique qui aurait pour propos d'interroger hors de la représentation tout ce qui en est la source et l'origine ». Dans le sillage ou plutôt le vertige de la critique, la réponse à la question où libère-t-elle nos expériences s'éclaire.

B. La triomphe de la Critique

En résolvant le conglomérat de représentations qui sont rendues ordonnables par la *mathesis* au fond de la possibilité de connaissance, la réponse à la question où se trouvent nos expériences, en termes de la philosophie critique, la question sur les conditions d'un rapport entre les représentations, diverge vers deux dimensions.

La première se situe du côté de « ce qui les rend en général possibles »²⁷, c'est-à-dire du côté du sujet. La conséquence de la question kantienne sur le domaine du sujet est qu'elle permet de créer un champ transcendantal du sujet : le sujet transcendantal n'est jamais empirique (l'héritage de Kant), il est donc hors de la spontanéité de la subjectivité individuelle ; pourtant, lorsqu'il n'y pas d'« intuition intellectuelle », la transcendance du sujet ou l'évidence *a priori* du rapport des représentations ne doit pas non plus se trouver dans l'esprit mystérieux ou le miracle de l'inspiration divine, mais dans les conditions formelles de l'expérience en général (l'héritage de Descartes). De cette façon, l'avantage de la « sensation » directe du sujet connaissant chez Descartes demeure, et la critique kantienne sur l'universalité des expériences du sujet se résout dans un sujet ainsi transcendantal, ainsi formalisé plus que chez Descartes.

²⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p256

²⁷ *Ibid.*, p256

La deuxième se trouve du côté de « l'être même qui s'y est représenté »²⁸. Avant qu'il y ait un sujet *a priori* de toutes les représentations, c'est-à-dire avant la philosophie de Kant, ce deuxième domaine des êtres représentés (avec ceux non représentés) est indépendant et autonome, il juxtapose ou plutôt fusionne avec les représentations du sujet connaissant comme un mélange de la source de nos expériences. Mais après la critique de Kant, non seulement le champ du sujet connaissant s'élève comme la condition transcendantale (hors de la représentation) des représentations, le champ des êtres représentés est entièrement retiré du domaine de la connaissance. Il n'y a rien à juger ou à confirmer entre l'être et la représentation, il n'y a pas de lien vertical entre eux pour la connaissance humaine. La question critique sur « les conditions de possibilité de l'expérience » se transforme donc en question kantienne sur « les conditions de possibilité de l'objet et de son existence »²⁹. La Critique philosophique finit par la critique kantienne, « les conditions de possibilité des objets de l'expérience » se sont substituées aux « conditions de possibilité de l'expérience elle-même ». Si bien que « l'être même qui s'y est représenté » se transforme en un champ du sujet, car « la possibilité des objets de l'expérience » présuppose déjà un sujet *a priori* de toutes les expériences. La « positivité des sciences » ne se situe donc plus dans la « positivité » où les reflets des êtres sont variantes par la représentation spontanée sur les êtres divers, mais dans la « science » où les réflexions sont organisées *a priori* par le sujet transcendantal. De là, la positivité se tait, la science se transforme en objectivité, en une connaissance objective, ce n'est pas parce que les êtres sont rendus plus véritables, mais parce que le sujet est rendu plus « *a priori* », « transcendantal », ou plutôt « formel », « universalisé ». En ce sens, la science qui est universelle pour tout ce qui ne provient pas des choses réelles, mais du sujet transcendantal. Où la positivité se tait, la philosophie transcendantale règne : les êtres sont hors connaissance (représentation), mais ils sont la condition de connaissances (des représentations), tout comme le sujet transcendantal, mais d'une autre manière ; on ne sait jamais si les deux conduisent aux mêmes représentations, mais on sait bien qu'il n'existe qu'un monde ; si ce dernier conduit à une connaissance universelle, elle doit être la vérité. Si bien qu'à ce domaine de l'être et de la vérité, s'est substitué le domaine de la transcendance formelle.

Ainsi, dans les domaines du travail, de la vie et du langage à partir du XIX^e siècle apparaissent des « transcendants », c'est-à-dire, ces domaines ne connaissent pas directement les lois de la production, les êtres vivants et les formes du langage, mais ce sont

²⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p257

²⁹ *Ibid.*, p257

eux qui les rendent possibles, c'est pourquoi Foucault dit qu'« ils sont hors connaissance, mais ils sont, par cela même, conditions de connaissance »³⁰, mais ce domaine se distingue avec le champ transcendantal que découvre Kant en deux points essentiels.

En premier lieu, ces « transcendants » se situent du côté de l'objet, et celle de Kant se trouve du côté du sujet. En dépit du fait qu'ils sont chronologiquement postkantien (commence à partir du XIX^e siècle), ils demeurent des caractères « précritiques », c'est-à-dire, ils remontent encore à la source de connaissance du côté des êtres propres, ils totalisent les phénomènes et se disent être une cohérence *a priori* des multiplicités empiriques, mais ces transcendants recourent à une réalité mystérieuse avant toute connaissance, ils détournent ainsi la « subjectivité transcendantale » comme chez Kant. Cependant, Foucault les dépose au même niveau archéologique que celui de Kant, parce que ces transcendants du travail, de la vie et du langage ne sont possibles qu'en limitant les expériences spontanées, en généralisant les représentations individuelles, autrement dit, « le domaine de la représentation se trouve préalablement limité »³¹. Ce que le point métaphysique implique dans ce domaine est à la fois non-subjectif et transcendantal.

En second lieu, ces « transcendants » s'appliquent aux vérités *a posteriori* et aux principes de leur synthèse, et celle de Kant relève la synthèse *a priori* de toute expérience possible. Ils sont *a posteriori* parce qu'il s'agit de phénomènes donnés à l'expérience, ils sont transcendants parce qu'il s'agit d'un « fondement objectif » sur lequel repose notre rationalité et l'enchaînement de notre pensée, mais il est lui-même inaccessible, inconnaissable. Ces transcendants *a posteriori* se conforment à la critique kantienne, ils laissent les substances, les essences et les êtres hors de la connaissance (hors de la représentation, selon le principe du Nom, les signes et les idées sont séparés définitivement), mais ils permettent l'accès aux phénomènes, aux lois, à leurs régularités, à ces éléments à la fois empiriques (*a posteriori*) et transcendants (métaphysiques).

Ainsi nos expériences s'installent dans un espace triangulaire : critique-positivisme-métaphysique³². À partir de la critique kantienne, le monde des êtres est définitivement inaccessible par la connaissance (en effet, par la connaissance du sens de la représentation). Par conséquent, d'une part, ce décalage fait naître des métaphysiques d'un fond qui n'est jamais « objectivable », c'est-à-dire jamais accessible par la connaissance représentative, mais qui engendre les objets à notre « connaissance superficielle », c'est-à-dire ce fond est la

³⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p257

³¹ *Ibid.*, p258

³² *Ibid.*, p258

source de nos représentations ; d'autre part, ce décalage incite aussi des philosophies positivistes qui s'efforcent d'observer ce qui est donné à une connaissance positive. Ces deux conséquences ont une opposition apparente, mais au niveau de l'archéologie, elles s'appuient l'une sur l'autre : s'il n'y a pas des expériences positives, les métaphysiques des fonds ou des transcendants perdent leurs points d'attaque ; s'il n'y a pas une supposition d'un fond absolu et d'une rationalité du connaissable (une subjectivité *a priori* rationnelle), le positivisme ne trouve pas sa justification. À tel point, même que le positivisme prétend s'engager sur les transcendants de l'objet, mais une subjectivité transcendantale s'implique déjà dans sa possibilité, dans sa justification ; s'il ne peut pas éviter le piège de la critique kantienne ou plus précisément le piège du paradoxe de la représentation, il n'échappe jamais à ce triangle déterminant, ces métaphysiques d'une subjectivité transcendantale.

Or, à partir du XIX^e siècle, ce piège kantien ou plutôt ce piège amélioré de représentation est non seulement inévitable, mais encore il définit l'épistémè moderne.

Le premier caractère de l'épistémè moderne est celui de la formalisation ou de la mathématisation artificielle. À l'âge classique, le projet d'une *mathesis* universelle s'accomplit naturellement par les sciences du qualitatif, par leurs analyses des signes d'identités et de différences, par les mises en ordre des idées *a posteriori*, d'où la mathématisation galiléenne de la nature ou le fondement de la mécanique ne sont que des expériences ajoutées à la *mathesis*. À la fin du XVIII^e siècle, le lien des représentations, ou plus précisément, le lien partagé entre les signes et les idées, entre l'analyse et la synthèse, grâce à la critique, diverge vers deux champs : l'un est celui « de sciences *a priori*, de sciences formelles et pures, de sciences déductives qui relèvent de la logique et des mathématiques », elles disposent le domaine des idées, de la synthèse ; l'autre est celui « de sciences *a posteriori*, de sciences empiriques qui n'utilisent les formes déductives que par fragments et dans des régions étroitement localisées »³³, elles se chargent du domaine des signes, de l'analyse.

Cette séparation épistémologiquement définitive provoque ainsi le souci épistémologiquement infini, car l'unité ontologique entre les signes et les idées que les sciences empiriques dissocient dans les observations —lorsque la critique indique qu'on ne connaît que nos idées, qu'on ne voit que les représentations, qu'on ne doit pas faire la synthèse à partir des représentations--, qui pour continuer à être scientifique ou plutôt universelle, doit retrouver ou plutôt réparer à un autre niveau, c'est-à-dire ce qui est inaccessible dans la *mathesis*, on le

³³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p259

retrouve dans la science universelle de l'ordre. De là se trouve une série d'efforts modernes sur les améliorations des sciences : la classification mathématique, la hiérarchie progressive, la réflexion inductive, l'effort à la fois d'un fondement philosophique et d'une justification formelle, la tentative de la philosophie pure (purifier les expériences par une formalisation mathématique). Or, cette restauration épistémologique d'un ordre unitaire par la subjectivité transcendantale rencontre sans cesse des résistances ontologiques, par exemple, « la spécificité irréductible de la vie », le « caractère singulier des sciences humaines qui résisteraient à toute réduction méthodologique »³⁴. L'échec de formaliser l'empirique est l'échec du projet kantien qui présuppose la subjectivité transcendantale et le fondement objectif mais inaccessible, l'allure dogmatiste de la « mathématisation hâtive » ou la « formalisation naïve » est le destin « précritique » de la « critique », puisque la critique kantienne du rapport des représentations n'a pas échappé à l'espace des représentations.

Le deuxième caractère de l'épistémè moderne est que le lien entre le savoir et la philosophie est irréversible. À l'âge classique, le savoir (même empirique) et la *mathesis* universelle maintiennent un rapport constant et fondamental, cela permet un *corpus* vivant, c'est-à-dire, il est capable de reprendre le commencement sans cesse, et en même temps, il est une unification de toutes les connaissances. La *mathesis* classique est capable d'accueillir toutes les possibilités du savoir, qu'ils soient signes ou idées, à la surface visible, dans un tableau mélangé mais unifié. À partir du XIX^e siècle, « l'unité de la *mathesis* est rompue. Deux fois rompue »³⁵ : une fois par la dissociation des « formes pures de l'analyse » et des « lois de la synthèse », une seconde fois par la séparation de « la subjectivité transcendantale » et du « mode d'être des objets ». Comme nous avons découvert dans le caractère de la formalisation, la réparation de cette double rupture ne peut éviter de finir par l'échec, c'est à cause de ce deuxième caractère, cette irréversibilité : « le savoir ne peut plus se déployer sur le fond unifié et unificateur d'une *mathesis* »³⁶, il y a un fondement, mais il n'y a plus de recommencement ; il y a un corpus transcendantal, mais il n'est plus vivant ; il ne communique plus avec le sujet connaissant, il est le dominateur absolu, en oubliant que le sujet connaissant fait partie de ce fondement, un fondement qui ne distingue pas l'objet et le sujet.

L'irréversibilité entre le savoir et la philosophie divise la *mathesis* en deux parties non communicantes. D'un côté, c'est le champ formel et transcendantal qui exclut ou suspend tous les contenus empiriques ; de l'autre côté, c'est le domaine de l'empiricité et le fondement

³⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p259

³⁵ *Ibid.*, p260

³⁶ *Ibid.*, p260

objectif où la formalisation pure est « mise de côté comme non pertinente » ou plutôt non qualifiée pour cette région de tout fondement. Comme Foucault le souligne, ou autrement dit, comme Foucault lui-même hérite aussi de ce rapport irréversible, ce premier comme « la pensée philosophique de l'universalité n'est pas de même niveau que le champ du savoir réel »³⁷. Par exemple, l'entreprise de Fichte, le domaine transcendantal dont il hérite de l'incantation kantienne, la condition universelle de représentations n'est qu'une déduction des « lois pures, universelles et vides de la pensée »³⁸, elle définit les deux chemins incontournables des recherches des philosophies modernes : ou bien « ramener toute réflexion transcendantale à l'analyse des formalismes », ou bien « découvrir dans la subjectivité transcendantale le sol de possibilité de tout formalisme », toutes les deux s'enfoncent en effet dans le domaine de la pensée, autrement dit, dans le domaine du sujet connaissant, et seulement de ce côté. À propos de Hegel, Foucault l'estime comme une autre ouverture « philosophique » qui accueille le domaine empirique, mais en totalité. Cette ouverture est associée à la subjectivité transcendantale, mais sans communication réciproque. Quant à Husserl, son projet de la phénoménologie, comme Foucault le dit, « de plus profond de ses possibilités et de ses impossibilités », manifeste exactement le destin de la philosophie moderne : la phénoménologie a l'ambition d'accomplir les deux côtés : « ancrer les droits et les limites d'une logique formelle dans une réflexion de type transcendantale » et « lier la subjectivité transcendantale à l'horizon implicite des contenus empiriques »³⁹, sa constitution, son maintien et son ouverture eux-mêmes ne s'accomplissent que par « des explications infinies ». Le danger anthropologique bascule « de gré ou de force » et menace inlassablement toutes les entreprises dialectiques.

La critique kantienne n'introduit sans doute au XIX^e siècle pas d'autres choses qu'une vigilance à ce danger de l'anthropologie où les limites du sujet connaissant (de la connaissance) sont en même temps les formes concrètes de l'existence, autrement dit, le danger d'intégrer l'épistémologie dans l'ontologie, le danger de remplacer la ressemblance des êtres par la ressemblance du sujet connaissant, le danger pour l'homme de faire perdre et de se perdre dans la coexistence avec les êtres. Bref, le danger de ne plus se connaître. Le travail de Foucault n'échappe peut-être pas non plus à ce danger, mais il s'attache à rester positivement vigilant vis-à-vis de ce danger, à se plonger dans les domaines empiriques, à réfléchir sur « la subjectivité, l'être humain et la finitude », à hériter le trésor de Kant avec

³⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p260

³⁸ *Ibid.*, p261

³⁹ *Ibid.*, p261

vigilance et non avec un nouveau dogmatisme, à « prendre la valeur et la fonction de philosophie, aussi bien que de réduction de la philosophie ou de contre-philosophie »⁴⁰.

II. Les transcendants du sujet

A. Le sujet travaillant d'Adam Smith à Ricardo

Il est bien connu que les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* en 1776 d'Adam Smith a fondé l'économie politique moderne, c'est Adam Smith qui introduit le concept de travail dans le domaine de l'analyse des richesses, et surtout dans celui des richesses d'une nation. Mais il n'est pas connu que ce n'est pas Adam Smith qui a inventé le travail comme mesure des richesses, ceci apparaît déjà chez Cantillon, chez Turgot, chez Quesnay, chez Condillac, chez lesquels la quantité de travail mesure déjà la valeur d'échange. Pourtant, la nouveauté qu'Adam Smith introduit est incontestable : le travail n'est plus comme chez Cantillon⁴¹ un simple instrument de mesure qui est lui-même relatif et réductible à la quantité de nourriture pour entretenir les ouvriers et leurs familles, il est « une unité de mesure irréductible, indépassable et absolue »⁴². Le rapport entre le travail et la richesse est complètement modifié : la valeur des richesses ne s'établit plus à l'intérieur des objets de besoins, elle n'est plus mesurée par le travail à travers ou par la médiation des objets de besoins, mais directement par le travail qui les produit réellement.

Mais qu'est-ce que ce travail comme mesure irréductible qui est lui-même variable dans le marché et dans le progrès des manufactures ? S'il n'est plus mesuré par la nourriture pour soutenir la vie des ouvriers et de leurs familles, quel est le caractère premier qui mesure le travail ? Le XIX^e siècle invente une unité indépassable du travail : le temps et la peine, « le travail, entendu comme une journée, peine et fatigue, est un numérateur fixe »⁴³. Par rapport à « une journée d'un salarié », la quantité de nourriture peut augmenter quand les denrées sont abondantes et abaisser quand elles sont réduites, mais cela ne change pas « le temps, la peine, la fatigue » d'une journée ; de même, la quantité de production peut monter quand la perfection des manufactures est plus efficace, et baisser quand elle est moins efficace, ceci ne change pas non plus l'unité du travail pour chaque produit, car l'accroissement des objets fabriqués dans une même unité (journée) du travail baisse leur prix d'échange, si bien que celui qui fabrique plus de produits mais moins chers n'a pas plus de puissance d'achat que celui qui fabrique moins de produits mais plus chers.

⁴⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p261

⁴¹ Richard Cantillon (1680-1734), *Essai sur le commerce en général*, 1755 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p234, note 3

⁴² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p235

⁴³ *Ibid.*, p236

De là, nous voyons que la mesure de la valeur se détache étrangement du besoin et de l'échange, et s'ancre dans une unité de temps et de peine du sujet travaillant. Cela ne veut pas dire que les besoins et les échanges se retirent du champ de l'économie, les besoins restent toujours la raison d'échange, et l'échange toujours la raison du travail et sa perfection. Mais Adam Smith distingue « la raison de l'échange » et « la mesure de l'échangeable », « la nature de ce qui est échangé et les unités qui en permettent la décomposition »⁴⁴, parce que ce dernier est plus favorable (invariable) comme mesure que celle qui liée au désir des individus, qui dépend du cœur des hommes ou de leur appétit. Or, ce choix d'un instrument absolu de mesure ne s'éloigne pas des expériences des hommes, bien qu'en l'apparence il échappe sans doute à ce qu'on appelle la psychologie, l'« indispensable, commode ou agréable » des hommes, mais en effet il s'intègre au fond d'une expérience transcendantale du sujet.

Regardons donc comment une mesure comme le travail peut être invariable. Ce que Foucault souligne sur la retraite de la représentation classique peut l'expliquer, Adam Smith « formule un principe d'ordre qui est irréductible à l'analyse de la représentation : il met à jour le travail, c'est-à-dire la peine et le temps »⁴⁵. Les objets du désir sont eux-mêmes irréductibles, mais leurs équivalences peuvent être remplacées, au lieu d'être représentées par d'autres objets et d'autres désirs, par « un passage à ce qui leur est radicalement hétérogène », par une mesure hors de tous les désirs ou de tous les objets qui sont variables, par la peine et la fatigue abstraites par rapport au temps, à la limite, à la mort de l'homme. C'est en ce sens que cette mesure absolue n'est pas éloignée de l'expérience de l'homme, au contraire, il en invente ou plutôt constitue une nouvelle forme, le temps et « la grande fatalité extérieure ». Si l'âge classique possède encore un lien divers avec les choses variantes par la représentation méticuleuse, Adam Smith inaugure un ordre hors de cet espace de la représentation où se trouve le dernier lieu entre les choses et le sujet connaissant, un ordre qui décompose les idées par « une anthropologie qui met en question l'essence de l'homme (sa finitude, son rapport au temps, l'imminence de la mort) et l'objet dans lequel il investit les journées de son temps et de sa peine sans pouvoir y reconnaître l'objet de son besoin immédiat »⁴⁶. Ce n'est pas l'abandon de l'incertitude du désir de l'homme, c'est celui de la diversité des choses propres. Ce n'est pas qu'on avance vers une science plus sûre de l'économie, vers une anthropologie plus humaine de la vie de l'homme, mais tout au contraire, vers une économie politique qui n'est pas pour l'échange des richesses ou des besoins, mais pour la production des richesses

⁴⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p237

⁴⁵ *Ibid.*, p237

⁴⁶ *Ibid.*, p238

accumulatives sans rendre compte du besoin réel, une anthropologie qui rend l'homme comme un sujet certain, absolu et étranger à lui-même.

Or, chez Adam Smith, le rôle du travail dont on soustrait « le temps et la peine » comme mesure constante doit assurer par une condition : « la quantité de travail indispensable pour produire une chose » doit être équivalent à « la quantité de travail que cette chose, en retour, pouvait acheter dans le processus de l'échange »⁴⁷, autrement dit, la définition de la mesure implique nécessairement une représentation doublée : la fonction de mesure dont un travail représente la valeur de ce qu'il produit n'est pas indépendante, il faut encore que cette valeur soit réalisée par le marché de la main-œuvre par une même quantité de travail. Car la représentation à l'âge classique n'est pas une assignation une fois pour toute, elle adhère au mouvement des choses, quoique d'une manière ordonnable. En ce sens, si l'on peut assigner une mesure constante au travail, Adam Smith, pour sa part, retire le temps et la peine au travail pour remplacer la mesure comme représentation des besoins. Mais si le travail lui-même est pris encore dans le double rôle de signifié et de signifiant, c'est-à-dire, s'il se soumet encore comme une double représentation transparente et identique de « l'activité des hommes » et de « la valeur des choses », cette identité ou cette transparence demande toujours une justification.

À tel point que la retraite de la représentation dans le domaine de l'économie ne s'accomplit définitivement qu'avec Ricardo au XIX^e siècle, en éclairant d'une manière radicale que le travail est lui-même non seulement la mesure mais encore l'origine de la valeur des choses, ce premier se justifie par ce dernier. La quantité de l'activité du travail qui produit des choses peut mesurer la valeur de ces choses, cela ne provient pas d'une assignation qui doit se justifier par un échange. Elle se justifie par elle-même, car c'est cette activité du travail qui produit la valeur échangeable et ainsi réelle des choses, « le travail comme activité de production est la source de toute valeur »⁴⁸. Cette valeur qui est apportée par une unité de travail (une journée de peine et de fatigue d'ouvrier) est ainsi absolue et irréductible, elle n'est plus une représentation par la comparaison dans un système d'échange, « la valeur a cessé d'être un signe, elle est devenue un produit »⁴⁹, c'est-à-dire, le travail de l'homme produit directement la valeur, la richesse, au lieu de les représenter simplement. C'est un peu comme la révolution kantienne, nommée comme une sorte de révolution copernicienne, dans le domaine de l'économie. Ce n'est pas que le sujet connaissant doit chercher comment

⁴⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p265

⁴⁸ *Ibid.*, p266

⁴⁹ *Ibid.*, p266

représenter correctement la valeur absolue, mais que la valeur est elle-même la production du sujet. De là, la mission de la représentation pour connaître les choses est finie, désormais, pour connaître les choses, il ne reste qu'à connaître le sujet, le sujet d'une sorte transcendante à partir du XIX^e siècle. Nous le montrerons à travers les trois modifications essentielles et radicales depuis Ricardo que Foucault découvre dans le domaine de l'économie.

Premièrement, la causalité réciproque devient l'accumulation linéaire. À l'âge classique, la façon dont le sujet intervient au mouvement économique était limitée, lorsqu'il s'agit seulement de définir parmi les choses une partie comme représentants et d'autres parties comme représentées. Une fois que cela est déterminé, le mouvement économique ne dépend que de l'augmentation ou de l'abaissement naturel des choses : les prix augmentent lorsque les monnaies-signes croissent plus vite que les denrées ; la production diminue lorsque la monnaie-marchandise diminue par rapport aux autres marchandises. Le jeu des déterminations économique était spatial, c'est-à-dire, tous les éléments étaient déposés dans un tableau au même niveau où ils se représentent les uns les autres, la causalité du mouvement n'est qu'une circulation de surface, tout cela suit une *mathesis* d'un grand cosmos.

À partir de Ricardo, lorsque le travail est introduit comme la mesure absolue et l'origine de la valeur, la façon dont le sujet intervient n'est plus simplement une assignation de représentant et de représenté, mais le sujet travaillant est ce qui détermine le travail, ce qui crée la valeur, les richesses. Et par ce fait même, son temps passé, sa peine, sa fatigue et sa limite sont la mesure irréductible et indépassable du travail. Le mouvement de l'économie rentre dans une région où les éléments économiques ne sont plus soustraits et s'organisent selon une causalité réciproque entre les représentants et les représentés, autrement dit, selon ce qui est propre aux choses, mais selon une causalité accumulative et indissociable du sujet travaillant. La richesse est créée par lui, la valeur est mesurée par son temps de travail, toutes les productions sont faites pour accumuler ce temps, on poursuit cette accumulation linéaire du temps. Comme l'âge classique fouille partout les ressources minérales de l'or, sauf que ce dernier est spatial, il est déterminé par le grand cosmos pour une certaine période ; en revanche, ce premier est temporel, l'accumulation du temps n'a pas de limite. Dans cette chaîne temporelle, dans cette histoire continue des richesses, la vie d'un sujet travaillant se réduit comme l'une des parties du temps successif et cumulatif, le travail du sujet individuel fait partie de la richesse, mais personne n'en a l'autorité et la subjectivité, car la richesse n'est qu'une Histoire accumulée du temps indifférencié, abstrait et linéaire, une histoire à la fois humaine et inhumaine (incontrôlable par personne).

Deuxièmement, la rareté des choses par rapport au besoin devient la rareté originelle qui oblige de travailler pour vivre. Pour la pensée classique, la rareté n'est qu'une représentation de ce que les hommes ne possèdent pas dans tout ce qu'ils ont besoin, mais cette carence naturelle de l'homme peut être récompensée par la nature, « la terre a la merveilleuse propriété de pouvoir couvrir des besoins »⁵⁰, et bien plus, elle offre des superflus qui peuvent circuler dans l'échange.

Cet optimisme se perd depuis Ricardo, pour lui, la générosité de la terre est superficielle, les besoins et leurs représentations ne se trouvent que « dans l'esprit des hommes ». Ce qui est réel dans la nature, c'est la « carence originaire »⁵¹. Laissons de côté la question d'où vient cet optimisme ou ce pessimisme, théoriquement, le travail n'apparaît que du jour où les besoins de la population dépassent les offres spontanées de la nature. Pour l'optimisme à l'âge classique, le travail n'est pas une obligation, il est seulement un des éléments du jeu de l'échange des richesses naturelles auxquelles le travail de l'homme y appartient aussi. Quant au pessimisme du XIX^e siècle, le travail devient une obligation, car c'est ce pessimisme qui transforme la rareté en une menace de la vie, qui fait rentrer le travail comme un sauveur de la vie, car il semble que seulement l'activité de l'économie (le travail) peut récompenser d'une certaine manière cette rareté. De là, le jeu simplement économique de la représentation à l'âge classique est substitué par le jeu politico-économique qui concerne la vie et la mort de l'homme. À tel point qu'apparaît l'anthropologie, l'homme n'est plus ce qui représente ses besoins naturels dans l'échange, il devient le sujet politico-économique (« *homo oeconomicus* ») qui « passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort ». D'où, la question de la finitude est plus fondamentale que celle du besoin. Mais elle provient d'un pessimisme du sujet connaissant, chez Ricardo comme chez Kant, elle se concrétise par une anthropologie dans laquelle le sujet connaissant se replie sur lui-même dans le champ qui était en rapport à une *mathesis* de cosmos. On laisse la question du besoin comme un domaine subjectif, on la laisse à la psychologie, comme si le besoin est plus imaginaire que la finitude. Alors qu'est-ce que cette finitude anthropologique ? La réponse s'éclaire plus profondément dans la troisième modification radicale depuis Ricardo.

Troisièmement, à cause de ces deux modifications précédentes (l'Histoire et l'anthropologie), l'évolution de l'économie se trouve sur une ligne du temps anthropologique, dans une Histoire rendue de plus en plus immobile. Dans la pensée classique, tous les éléments économiques prennent leurs places dans un tableau ouvert (bien qu'il est ordonné d'une

⁵⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p268

⁵¹ Ricardo, *De la protection de l'Agriculture*, 1822

certaine manière du sujet connaissant, mais la représentation des choses elles-mêmes n'a pas de limite), quand la monnaie-signe augmente, la production monte aussi ; quand elle baisse, les activités se réduisent aussi. L'accroissement des richesses suit l'ordre cosmologique. Il existe des oscillations incontrôlables de la nature, mais la nature vivante n'a pas de limite, pas de pétrification.

Quant à l'époque de Ricardo, le temps du sujet travaillant qui mesure le travail a une finitude, de ce fait là, les mouvements économiques se déroulent toujours vers une inertie. Car selon Ricardo, non seulement l'offre spontanée de la terre ne suffit pas à satisfaire la population toujours croissante, mais pire, le travail agricole est obligé de défricher sans cesse des terres moins fécondes pour les nourrir. C'est à ce moment-là qu'apparaît la rente foncière. Lorsque l'exploitation d'une terre plus stérile est nécessaire pour nourrir la population croissante, le seul moyen d'encourager ce genre de travail est qu'on lui laisse déterminer le prix des produits au marché. Il est donc un prix élevé à cause du travail supplémentaire par rapport à celui d'une terre féconde. La raison pour laquelle le prix doit être déterminé comme tel, c'est que si le prix au marché est accordé avec celui de la terre féconde, qui est donc moins élevé parce qu'une terre féconde exige moins de travail, il n'y aura personne qui se met au travail d'une terre stérile dont le coût ne peut pas être remboursé par le prix au marché. Ainsi c'est à ce prix élevé que tous les produits au marché se partagent, le bénéfice d'une terre moins dure émerge donc grâce à ce prix d'une terre dure. Ce prix augmentant sans cesse avec la rareté constamment montante de la terre, fait monter le « salaire nominal » des ouvriers qui subsistent par des produits au prix de plus en plus haut, par conséquent, le profit des entrepreneurs baisse, la production industrielle se réduit jusqu'à la stagnation de l'économie tout entière. La terre n'est que l'un des départs de l'appauvrissement de l'Histoire, par la suite, il y a des révolutions technologiques, mais elles ne sont que d'autres départs de l'« immobilité rocheuse ».

Ces crises, ces pétrifications de l'économie rappellent sans cesse que la nature ne permet pas d'être exploitée à une telle vitesse dont l'homme n'est plus l'être naturel : ses exploitations avec les inventions technologiques plus cupides que l'« avarice » de la terre, ses profits qui prolifèrent en chiffre mathématiquement sec, ses civilisations justifiées par leur propre loi anthropologique, produisent ensemble le sujet moderne qui prolonge sa finitude « bien au-delà des limites primitives de l'espèce et des besoins immédiats du corps »⁵². En ce sens, ce n'est pas une anthropologie propre à l'homme lui-même, mais celle qui appartient à un sujet transcendantal. Cette anthropologie dramatise son Histoire, mais sans jamais se débarrasser de

⁵² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p271

lui ; elle détermine et exploite non seulement la nature, mais l'homme naturel aussi. Chaque fois que ce sujet transcendantal déclenche une économie et une civilisation de cette façon anthropologique et historique, ils se heurtent définitivement aux confins de la nature et à celui de l'homme naturel, « l'Histoire ne peut plus que s'arrêter, vibrer un instant sur son axe, et s'immobiliser pour toujours »⁵³. De ce point de vue, Ricardo et Marx ne sont que deux dramatises, autrement dit, chacun a sa propre subjectivité, mais ils font jouer le même sujet transcendantal de l'Histoire en deux manières anthropologiquement différentes.

En premier lieu, Ricardo, en face de la transcendance du sujet définie par l'Histoire et l'anthropologie, représente une sorte de subjectivité « pessimiste » dans laquelle l'Histoire épuise l'anthropologie. Il est pessimiste parce qu'il considère que la terre, avec une carence, devient de plus en plus avare, cela oblige les hommes à travailler toujours plus durement et plus intensément. Si bien que la production augmente, mais avec ses coûts montés du même mouvement. Ce mouvement du travail de plus en plus coûteux conduit inévitablement au moment où ce coût dépasse le coût de la nourriture pour subvenir à la vie d'un ouvrier. Ainsi la production se réduit, la population se limite, le travail revient aux besoins au lieu d'être pour le profit, « tout labeur supplémentaire serait inutile ; tout excédent de population périrait »⁵⁴. Dans ce drame pessimiste, l'Histoire et l'anthropologie fonctionnent toutes les deux comme la contrainte du temps : l'Histoire est un procès de l'épuisement de la nature, l'anthropologie met en scène la finitude d'une subjectivité de la plus ambitieuse (poursuit le profit, s'efforçant d'échapper à elle-même sans cesse) au plus humble (satisfait aux besoins minimums), par la seule « poussée antagoniste » de la vie et de la mort. La pessimiste laisse l'Histoire éroder la subjectivité de l'homme jusqu'à l'os, jusqu'à « sa nudité anthropologique », jusqu'à « cette vérité qui l'arrête sur lui-même ».

En second lieu, Marx, en face de la même transcendance, représente une sorte de subjectivité révolutionnaire dans laquelle l'anthropologie déchire l'Histoire. Tous les rôles que l'Histoire joue chez Ricardo « d'une figure positive »⁵⁵ sont considérés comme négatifs. Par exemple, le travail toujours plus dur et ainsi plus coûteux en face de la carence originaire par rapport au besoin indispensable d'ouvriers s'interprète comme le superflu du travail et le profit du capital par rapport au salaire minimum pour vivre. Les pressions de l'Histoire pour revenir aux besoins primitifs sont considérées simplement comme les pressions constantes sur les salaires, sont « exagérées » comme une menace de l'existence même des ouvriers.

⁵³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p272

⁵⁴ *Ibid.*, p272

⁵⁵ *Ibid.*, p272

L'opposition entre l'avarice (la finitude) de la nature (celle de l'homme inclus) et l'ambition de l'homme se transforme en l'antagonisme entre la classe des entrepreneurs et celle des ouvriers. Si le pessimisme de Ricardo conduit déjà à une stabilisation ou même à la stagnation de la production et de la population, le point de vue négatif du pessimisme ne mène à rien d'autres qu'à la révolution. Si la figure positive de l'Histoire amène définitivement l'anthropologie ambitieuse à une paix entre la nature et l'homme, celle de négative n'entraîne l'anthropologie que dans un conflit infini entre les hommes.

Sans aucun doute, Marx, tout comme Ricardo, reconnaît à travers la même misère aux confins de la mort une vérité de l'homme qui n'échappe jamais au besoin, à la faim et au temps. Marx et Ricardo s'efforcent de réinstaurer cette « essence humaine », mais ils le font avec deux manières inverses : l'un par la soumission respective de l'anthropologie à l'Histoire, l'autre « par la suppression ou du moins le renversement »⁵⁶ plus ambitieux (l'anthropologie révoltante) de l'Histoire. Évidemment, ce n'est point une suppression ou renversement entre l'homme et la nature, mais entre les hommes eux-mêmes, une anthropologie la plus extrême.

Malgré leurs différents choix de subjectivité, faire la paix avec la nature ou faire la guerre contre les autres, Ricardo et Marx ne représentent « rien de plus que les deux manières possibles de parcourir les rapports de l'anthropologie et de l'Histoire »⁵⁷. Ce que Foucault révèle de leur opposition apparente est leur plus profonde appartenance : « l'économie bourgeoise » et « la révolution prolétarienne » sont prescrits par le même mode d'un sujet transcendantal. En dépit de leur conflit et combat, « leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants »⁵⁸. Ce sujet transcendantal est inventé et s'ancre sur la disposition du savoir du XIX^e siècle, il est en effet le produit du sujet connaissant qui figure « l'historicité de l'économie en rapport avec les formes de production », « la finitude de l'existence humaine en rapport avec la rareté et le travail » et « l'échéance d'une fin de l'Histoire -- qu'elle soit ralentissement indéfini ou renversement radical ». Afin de résoudre son propre problème, tout comme le sujet classique qui s'installe sur la représentation classificatrice, il ne peut rêver qu'à une recherche de l'origine. Pour le sujet moderne qui s'inscrit sur la signification causale, la seule utopie n'est qu'un mélange, plus ou moins différent, de l'Histoire, de l'anthropologie et du suspens du devenir.

⁵⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p273

⁵⁷ *Ibid.*, p273

⁵⁸ *Ibid.*, p273

B. Le sujet vivant de Lamarck à Cuvier

Comme dans le domaine de l'économie politique, c'est Adam Smith qui marque la phase préparatoire de la modernité, dans le domaine de la biologie, c'est Jussieu, Lamarck et Vicq d'Azyr. Ceux-ci travaillent encore sur les caractères qui sont prélevés de la « représentation totale des individus »⁵⁹, qui permet d'établir une *taxinomia* des êtres et des représentations selon l'ordre de la *mathesis*. Mais la raison pour laquelle ils sont pionniers de la modernité, c'est qu'ils ont modifié « la technique qui permet d'établir le caractère » et « le rapport entre structure visible et critère de l'identité »⁶⁰. Ce n'est plus la comparaison des structures (quatre éléments de l'étendue) visibles qui les transforme en caractère, ce n'est plus au niveau de la représentation qu'on découvre les fonctions visibles ; pour ces pionniers de la biologie moderne, le principe devient étrange et irréductible à l'étendue visible et à la représentation réciproque. Pour eux tous comme le sujet précurseur de la modernité, ce principe est en général celui de l'organisation ; mais lorsque les modifications se font au début par les subjectivités particulières, il y a quatre chemins différents afin d'achever cette organisation.

Le premier est celui de la hiérarchie. L'âge classique étale les espèces les unes à côté des autres au niveau de la représentation : soit de la manière des systématiciens, l'organisation des éléments est fixée d'entrée de jeu selon un choix du système parmi les autres, soit de la façon des méthodistes, l'organisation se fait peu à peu à partir d'une confrontation progressive. Cela veut dire que l'organisation n'est pas nouvelle par rapport à l'époque précédente. Mais ce qui est nouveau est que ces pionniers découvrent finalement dans ces caractères étalés indifféremment une régularité qui n'est plus de l'ordre de la représentation, mais d'un ordre selon la constance des caractères propres : « certains caractères sont absolument constants et ne manquent dans aucun des genres », « d'autres caractères sont très fréquents dans une famille », enfin les caractères 'tertiaires semi-uniformes' sont tantôt constants et tantôt variables »⁶¹. Ces pionniers de la biologie constituent ainsi selon la constance des caractères une hiérarchie de l'importance : ce qui existe dans tous les genres est le plus essentiel, par exemple, l'embryon pour la reproduction ; ce qui apparaît dans toutes les espèces d'une famille est la condition fondamentale de cette famille, par exemple, les végétaux sont classés en trois classes selon le nombre d'embryon (acotylédones, monocotylédones et dicotylédones) ; ceux qui sont « tantôt constants et tantôt variables » ne concernent pas ce qu'il y a d'essentiel dans un groupe, par exemple, le calice, le loge ou la tige. Comment un certain caractère constant (ou point commun) dans un groupe peut-il devenir l'essence de

⁵⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p238

⁶⁰ *Ibid.*, p239

⁶¹ *Ibid.*, p240

chaque individu de ce groupe ? Ceci n'échappe pas au principe de l'articulation (donner un nom commun selon les signes communs). Voyons ainsi comment l'acte du sujet connaissant définit l'essence de ce qui est à connaître, cette confusion s'enfoncé dans le noyau du savoir depuis l'âge classique, et ne peut sans doute jamais s'en retirer.

Le deuxième est celui qui lie les caractères selon la fonction. Les fonctionnalistes peuvent bien se justifier par « la vieille théorie des signatures ou des marques »⁶² dans laquelle le plus essentiel des êtres se manifeste et se manifeste toujours par les signes les plus visibles. Seulement pour l'âge classique, ce qui est le plus visible est l'étendue ; pour la modernité, c'est la fonction. Par exemple, le nombre de cotylédons est essentiel pour les végétaux, parce qu'il a un rôle déterminant dans la fonction de reproduction, parce que cette fonction « commande toute la disposition de l'individu »⁶³. Ainsi pour ces pionniers, le caractère n'est plus une visibilité par rapport à lui-même, mais un « point visible » de la surface qui se cache en dessous d'une organisation complexe et hiérarchisée où la fonction joue le rôle du plus visible, de l'essence des êtres. Ce principe de fonction donne une explication de la fréquence ou constance qui définit la hiérarchie des caractères : « parce qu'il est fonctionnellement important qu'on le rencontre souvent »⁶⁴. Sinon à l'inverse, est-il aussi correct « parce qu'il est fréquent (constant) qu'on le trouve fonctionnellement important » ? Alors avant de chercher la réponse sur la causalité entre eux, demandons-nous d'abord comment s'établit un rapport entre la constance et l'essence (« fonctionnellement important »).

D'un côté, la constance est tout simplement un caractère de la visibilité, une synthèse au long du temps. De l'autre côté, si l'on dit que la fonction appartient aussi à la visibilité, ce n'est pas au niveau de l'étendue visible, un vis-à-vis de la représentation, mais au niveau du rapport, d'une considération totale. Un rapport lui-même n'est qu'une synthèse entre les éléments du rapport, il est à proprement dit un produit du sujet connaissant. En ce sens, un rapport visible n'est qu'une synthèse faite du sujet connaissant ; le sens de la visibilité d'une fonction n'est qu'une possibilité de synthèse. Ainsi que la constance et la fonction visible se rencontrent au niveau de la synthèse, l'une est la synthèse verticale de la visibilité, l'autre est celle horizontale. De ce point de vue, la fonction est une sorte de visibilité qui s'adhère à la fréquence ou plutôt à la synthèse temporelle des visibles ; elle n'est pas la visibilité au niveau de la représentation par rapport aux choses, elle est plutôt du côté du sujet connaissant, du côté de la synthèse par son langage. À tel point que Cuvier est capable de dire « les propriétés

⁶² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p240

⁶³ Antoine-Laurent de Jussieu (1748-1836, un botaniste français), *Genera planarum*, 1788-1789 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p240

⁶⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p241

qui restent communes sont constantes ; et comme les rapports les plus constants sont ceux qui appartiennent aux parties les plus importantes, les caractères des divisions supérieures se trouveront tirées des parties les plus importantes »⁶⁵, lorsqu'ici, « commun » signifie l'universalité (la synthèse, l'articulation à partir du visible) générale, « constant » l'universalité du temps ; « important » est une synthèse à partir du « commun » et « constant », il est une synthèse encore d'un niveau plus haut que ces deux premiers qui synthétise à partir du visible.

À ce point, la synthèse verticale de « constant » constitue le premier chemin de la « hiérarchie », et la synthèse horizontale de « commun » fonde le deuxième chemin de la « fonction ». Regardons ainsi le troisième chemin de la « vie », qui établit l'« important » par la synthèse à un niveau plus haut. La notion de vie qui est inventée comme une importance ontologique provient de l'exigence épistémologique, elle est « indispensable à la mise en ordre des êtres naturels »⁶⁶.

D'abord, tandis qu'il y a la hiérarchie et les fonctions diverses, on demande quelle fonction est au sommet, c'est-à-dire, qui en tant que fonction essentielle règne sur les organes superficiels ; quelle fonction possède à la fois l'universalité verticale et horizontale, c'est-à-dire, est à la fois « constant » et « commun ». Nous voyons ainsi à partir de ces deux synthèses qui s'établissent selon les visibilitées des choses, le sujet connaissant commence à constituer une nouvelle synthèse qui n'est plus supportée par les choses, mais par les synthèses propres. Par exemple chez Storr, la disposition de sabots en tant que visibilitées au premier rang, est lié à « déplacement » et « motrices » (la synthèse au premier niveau), qui sont eux-mêmes liés encore à « alimentation » et « digestion » (la synthèse au premier niveau mais à partir des visibilitées moins visibles), et celles-ci sont en relation enfin avec la « vie », l'« existence » (la synthèse au second niveau, une notion qui se produit par la synthèse des synthèses sur l'alimentation et la digestion).

De plus, le débat entre Storr et Lamarck sur la visibilité de la fonction essentielle n'exclut ni chez l'un ni chez l'autre la modernité, puisque tous les deux ne classent plus les caractères selon leur propre visibilité : Storr considère que les caractères plus importants sont les plus cachés, il en propose ainsi la circulation ; Lamarck insiste encore sur les visibilitées des caractères, mais le classement rapporte le visible à l'invisible. Par exemple, le corps et les

⁶⁵ Georges Cuvier (1769-1832, un anatomiste français, promoteur de l'anatomie comparée et de la paléontologie au xix^e siècle), *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle*, 1797-1798 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p241, note 1

⁶⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p241

membres des crustacés les amènent au classement de l'insecte, mais lorsqu'ils respirent par des branchies et possèdent un cœur musculaire comme des mollusques, Lamarck les classe entre les mollusques et les arachnides. L'invisibilité de la respiration se montre comme une raison plus profonde qui détermine ce qui est manifeste à la surface. « Désormais, le caractère reprend son vieux rôle de signes visibles pointant vers une profondeur enfouie »⁶⁷, cette profondeur enfouie n'est qu'un « ensemble cohérent d'une organisation » synthétique⁶⁸, qui mélange le visible avec l'invisible au même niveau de la synthèse, en terme foucauldien, « dans la trame unique de sa souveraineté »⁶⁹.

Le dernier chemin de l'organisation est celui qui dénoue le parallélisme entre classification et nomenclature, autrement dit, c'est le chemin qui décale le lien de la représentation entre le signifié et le signifiant, entre la délimitation et la dénomination, entre le genre et le nom. Ceux qui étaient isomorphes à l'âge classique deviennent deux systèmes différents, autrement dit, celui qui était parallèle devient perpendiculaire. D'un côté, la classification distingue les êtres dans une profondeur qui lie les organes les plus visibles aux plus secrets, et les plus secrets aux fonctions les plus essentielles. De l'autre côté, la nomenclature se déploie toujours dans l'espace plat du tableau, même les noms se transforment en plusieurs couches, le nom dans la case précise de chaque être est toujours au même niveau par rapport à ce qu'il assigne. De cette façon, le point de jonction de ces deux lignes perpendiculaires indique à la fois une fonction en profondeur et un nom en surface. Lamarck énonce pour la première fois dans la botanique la distinction radicale entre ce que doit faire la « détermination », une sorte de dichotomie, et ce que doit faire la « découverte », une sorte d'organisation complexe et diverse. En ce sens, le point de jonction, s'il existe encore, n'est plus le point selon les correspondances entre le représentant et le représenté, entre l'ordre des mots et celui des êtres, mais un point virtuel du sujet connaissant, en terme foucauldien, « artificiellement définie[...] on se met à parler sur des choses qui ont lieu dans un autre espace que les mots »⁷⁰, ou encore, à l'autre niveau.

Tout comme le passage du travail d'Adam Smith à celui de Ricardo, le rôle de la mesure du travail est fini comme le rôle taxinomique du caractère, ce premier est amené à la production, ce dernier à l'organisation. Si chez Lamarck la fonction se sert encore de la classification, le principe de classification se mélange encore à la fonction et aux organes variables de

⁶⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p242

⁶⁸ Sur ce caractère de synthétique voir « ce passage de la notion taxinomique à la notion synthétique de vie », cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p281

⁶⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p242

⁷⁰ *Ibid.*, p243

l'étendue (« forme, grandeur, disposition et nombre »), ces deux modes se recouvrent encore d'une certaine précision ; à partir de Cuvier, la fonction prend non seulement le privilège absolu, mais aussi la souveraineté décisive. À cette époque-là, les branchies et les poumons, qui n'ont aucune visibilité commune, se ressemblent parce qu'ils appartiennent tous les deux à la fonction de respiration, « cet organe inexistant, abstrait, irréel, inassignable, absent de toute espèce descriptible »⁷¹. En ce sens, la modernité modifie même le sens de la ressemblance, de la perception, de la visibilité, de l'identité, de tous les mots qui avaient leurs sens par la représentation. Par exemple, à l'époque de Lamarck et de Jussieu, « commun », « constant », « important » ne sont que des chemins qui amènent la représentation vers l'organisation de la fonction, de la hiérarchie et de la vie ; à partir de Cuvier, appuyant sur la dissociation de la représentation, ces chemins deviennent les règles et le règne, ils se transforment en trois rapports nouveaux de la coexistence, de la hiérarchie interne et de la dépendance, ils instaurent enfin l'organisation fondamentale dans la biologie.

D'abord, la fonction n'est plus une simple synthèse épistémologique des points communs entre les organes, elle est le fondement de leurs rapports, elle est la raison de leurs existences. Par exemple, lorsqu'ils appartiennent tous à la fonction de l'alimentation, la forme des ongles (griffes ou sabots) doit s'adapter aux organes de la digestion (avec tube digestif ou avec sucs gastriques). Ensuite, la *priorité* des certains organes n'est qu'une constance par l'observation du sujet connaissant, elle manifeste en effet une hiérarchie interne, comme Cuvier dit, « l'animal *est* d'abord, puis il *sent* et *agit* »⁷², ainsi la fonction du mouvement subordonne à la circulation, celle-ci à la digestion, et puis à la reproduction, à l'existence, et enfin au système nerveux, ainsi que la corde spinale est « au fond le tout de l'animal, les autres systèmes ne sont là que pour le servir et l'entretenir »⁷³. C'est sans doute l'interprétation nouvelle de « *cogito ergo sum* », de la part de la biologie moderne. De là, l'essentiel de la fonction de vie (ou même la volonté de vivre) s'établit, elle définit, justifie ou même garantie à la fois le règne des fonctions essentielles et la dépendance des fonctions secondaires. Les organes peuvent se disperser, s'en éloigner et varier, mais ce n'est qu'un jeu, « l'inaccessible les relie, le manifeste les disperse », les variétés de la périphérie n'empêchent pas la domination de la fonction centrale. Plus il est visible, particulier et individuel, plus il est accessoire, superficiel et dépendant, « car la multiplicité se voit et l'unité se cache »⁷⁴. À tel point que naît la biologie moderne qui se définit par une série de conséquences de ces modifications profondes.

⁷¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p277

⁷² *Ibid.*, p278

⁷³ *Ibid.*, p279, note 3

⁷⁴ *Ibid.*, p280

Si celles-ci agissent d'une nécessité d'après une rupture de l'épistémè, nous verrons dans ces conséquences comment le sujet connaissant à la fois s'y modifie et y participe.

D'abord, dans le domaine de la pratique du sujet connaissant, deux techniques apparaissent : l'une est celle de l'anatomie comparée, l'autre est celle de l'indice transcendant. Ce premier, selon Foucault, il ne s'agit pas d'un « approfondissement pur et simple des techniques descriptives »⁷⁵. C'est aussi vrai qu'il voit « mieux et de plus près » technologiquement, mais c'est vrai aussi que l'espace qu'il instaure n'est ni celui des « caractères visibles », ni celui des « éléments microscopiques », car en opposant au regard simple, la découpe réelle des corps décompose déjà les organismes intègres ; en morcelant, regroupant et réorganisant ces fragments, il ne fait surgir que les ressemblances invisibles qui ne ressemblent pas à la vue naturelle, les fonctions sous-jacentes qui ne fonctionnent pas dans la vraie vie quotidienne, parce que l'espace que l'anatomie ouvre à une profondeur non naturelle, peu importe combien il est réel ou efficace, doit revenir à la surface du monde visible. Ce n'est plus un « découpage linguistique » de l'âge classique qui peut se finir par une assignation du nom commun, en ne laissant rien toucher de l'être des choses, c'est une « désarticulation anatomique » qui modifie réellement et radicalement l'être des choses, qui doit trouver un lien supplémentaire entre « ce qui est vu au microscope » et « ce qui est vu à vraie vie ».

Une technique additionnelle est ainsi née, c'est celle de l'indice transcendantal. Son rapport avec l'anatomie se trouve ainsi face à un dilemme : elle doit « établir des rapports d'indication entre des éléments superficiels, donc visibles, et d'autres qui sont celés dans la profondeur du corps »⁷⁶, donc invisible, c'est-à-dire, elle constitue le lien entre le visible et l'invisible, l'intérieur et l'extérieur, la cohérence des fragments morts et l'incohérence des unités vivantes. Si ce genre de lien peut s'établir finalement, ce n'est qu'au sens de la transcendance entre deux mondes, ce n'est qu'une œuvre du sujet connaissant qui règle, organise et domine, non pas par sa propre subjectivité, mais par les parcelles, autrement dit, il organise les ressemblances d'intégrités par la ressemblance des morceaux, ce n'est pas subjectif, mais ce n'est pas « objectif » non plus. De là, on pourra reconnaître les dinosaures « par un seul os, par une seule facette d'os »⁷⁷, on transcende, par l'anatomie, non seulement « l'espace tabulaire et homogène des identités », c'est-à-dire, le signifiant figure le tout d'un être qu'il signifie, mais encore « la continuité supposée du temps ». Le savoir n'est pas que le réel simultanément, mais aussi la vérité éternelle ; on oublie qu'il n'est qu'une représentation, le sujet

⁷⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p281

⁷⁶ *Ibid.*, p282

⁷⁷ G. Cuvier, *Rapport historique sur les sciences naturelles* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p283, note 2

connaissant atteint ainsi une position transcendante, qui brise non seulement la représentation, mais aussi le temps.

Ce lien que l'anatomie comparée rompt et que l'indice transcendantal rétablit n'est qu'une recomposition du régime des continuités et des discontinuités naturelles, autrement dit, une réorganisation du sujet transcendant. Un lien qui brise, c'est à la fois une continuité de discontinuité et une discontinuité de continuité. Bien que ces techniques ignorent complètement si ce qu'elles traitent est vivante ou mort, elles constituent ainsi une science des vivants, c'est-à-dire, la vie a une finitude historique, elle est fondamentale et dominante, elle est aussi limitée et contrainte. Le soi-disant sujet, le vivant, n'est plus ce qui court sur le tableau plat, ce qui est soumis à l'étendue, au mouvement, à la matérialité tout égale ; il est « ce qui lui est extérieur et ce qui pourtant se manifeste en lui »⁷⁸, il est la fonction, la hiérarchie et la vie ; il est le double espace qui est à la fois à l'intérieur comme les « cohérences anatomiques » qui font sa loi, et à l'extérieur comme les « compatibilités physiologiques » qui font son corps ; il est l'historicité qui refuse la succession chronologique, car celle-ci n'est qu'une « appartenance du temps à l'ordre hiérarchique ou classificateur des représentations »⁷⁹, il est plutôt l'historicité vivante qui a une histoire de la naissance à la mort, du chaos à la stabilité ; il ne s'agit plus des « possibilités de l'être », mais des « conditions de vie »⁸⁰ ; il n'est plus le *taxinomia* de l'herbe, mais l'organisation de la bête, une porteuse de la mort, une vie contre elle-même.

Or, tout ce « statut imaginaire » de la vie, du vivant, du sujet transcendantal a sa propre naissance au XIX^e siècle, par le sujet transcendant, c'est lui qui se définit et définit, qui se fonde et fonde, ce dogme « la vie est la racine de toute existence [...] l'être pur et simple, c'est le non-être de la vie »⁸¹. Pour le sujet de ce genre, les êtres n'existent pas s'ils ne seminent pas de l'intérieur ce qui les détruit, autrement dit, un être sans finitude n'est qu'une « figure transitoire », une « présomption », une « volonté de subsister », bref, une connaissance du sujet, l'illusion, le voile « qu'il faut déchirer pour retrouver la violence muette et invisible qui les dévore dans la nuit »⁸². Le fondement du vivant, du sujet transcendantal conduit donc inévitablement à une « ontologie de l'anéantissement des êtres », celle-ci provoque en retour une « critique de la connaissance » du sujet transcendant. La différence entre le sujet transcendant et le sujet transcendantal est comme celle entre les êtres

⁷⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p286

⁷⁹ *Ibid.*, p289

⁸⁰ *Ibid.*, p287

⁸¹ *Ibid.*, p291

⁸² *Ibid.*, p291

et la vie : tout l'être de la vie n'est qu'apparence des êtres, l'être du sujet transcendantal n'est que l'imagination (connaissance) du sujet transcendant.

C. *Le sujet parlant de Schlegel à Bopp*

Le domaine du sujet parlant est le plus spontané dans l'être de la représentation que les deux autres, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, quand le sujet parle, ce dont il parle, le discours, est « le plus immédiat, le moins concerté, le plus profondément lié au mouvement propre de la représentation »⁸³. Si bien que les analyses représentatives sur son propre discours subsistent encore jusqu'au début du XIX^e siècle, le principe binaire de signifié-signifiant prescrit un même mode d'être du discours au sujet parlant. Ce mode d'être est celui qui lie chaque mot d'une langue à une signification, cachée ou dérivée, « dont la primitive raison d'être résidait dans une désignation initiale »⁸⁴. Or, à la fin du XVIII^e siècle, une sorte de tentative qui demande à comparer les langues diverses est exigé « sous la pression de motifs politiques [...] pour établir un relevé des langues de l'Empire »⁸⁵. La comparaison se fait donc de deux manières : l'une est celle qui juxtapose autour d'« un même noyau de signification » les diverses versions des mots, l'autre est celle qui choisit une racine et détermine l'échelle de ses sens. À première vue, ces deux manières ressemblent à l'articulation et à la désignation dans la *grammaire générale*, mais à bien considérer leurs éléments d'analyse, ce sont les mots et les sens qui se multiplient dans les langues différentes. Ce n'est plus une simple articulation des contenus ou une simple désignation des racines, c'est une invention de « figure intermédiaire » entre elles, « il s'agit de la flexion. »⁸⁶

Cette « flexion » comme figure intermédiaire existe déjà chez les grammairiens classiques, mais elle a encore sa propre valeur représentative, en s'ajoutant à la racine constante, elle altère le sens du mot. Par exemple, dans la série latine de verbe *être* -- *sum, es, est, sumus, estis, sunt* --, les racines de ces mots sont analogues, les flexions s'altèrent avec leurs significations. Ce rapport de la constance de la racine et de la flexion signifiant est inversé par William Jones et Cœurdoux⁸⁷. D'abord, la comparaison n'est plus entre les mots dans une même langue, mais entre Sanscrit, Latin et Grec ; ensuite, la correspondance entre la série sanscrite du verbe *être* -- *asmi, asi, asti, smas, stha, santi* -- et celle latine consiste en « l'analogie flexionnelle », c'est-à-dire, ce n'est plus la signification ou la forme de la racine qui les lie, mais la ressemblance de leurs flexions. Et cette ressemblance n'est plus ce qui

⁸³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p245

⁸⁴ *Ibid.*, p246

⁸⁵ *Ibid.*, p246

⁸⁶ *Ibid.*, p247

⁸⁷ *Ibid.*, p247, note 1, 2

ressemble entre « syllabe primitive » et « sens premier », mais entre ceux qui sont au second niveau, c'est-à-dire, ce que le sujet connaissant envisage n'est plus les choses primitives, mais leurs représentations, le langage ; la ressemblance par rapport aux choses devient celle entre les mots, entre « les modifications du radical » par l'analyse d'altérations formelles et « les fonctions de la grammaire » par la synthèse de fonctions grammaticaux.

Cette perspective de « conjugaison comparée » devient si importante qu'elle brise la souveraineté du Nom qui était le centre des quatre segments dans la *Grammaire générale*, elle introduit ainsi la « flexion » comme un nouvel élément qui n'a qu'un sens secondaire mais qui est capable d'imposer aux racines représentatives les modifications définitives par sa propre forme inflexible. De plus, cette forme inflexible n'est plus les syllabes isolées dans lesquelles chacune se lie à une signification singulière, par exemple, la « lettre *e* signifiait, selon Court de Gébelin, la respiration, la vie et l'existence »⁸⁸, mais une série de syllabes corrélatives avec une fonction grammaticale, par exemple, la lettre *s* change le mot en seconde-personne, mais *s* lui-même ne signifie guère la seconde-personne, elle ne le fait qu'avec le système de conjugaison *m, s et t*.

Si l'on regarde ce domaine du langage, il est étonnant que ce soit cette « grammaire comparée » entre les langues différentes qui définit la structure interne des langues à partir du XIX^e siècle, mais si on le rapporte au rôle de l'« anatomie comparée » dans la biologie, « il n'y a à cela rien de surprenant »⁸⁹. Ce statut partagé entre les empiricités dans différents domaines n'indique pas autres choses qu'un sujet cohérent à l'âge moderne comme à l'âge classique, qui interroge la nature en vue d'une organisation de fonction comme il définit son propre discours en vue d'une totalité grammaticale. Si ce statut produit la biologie qui est capable d'inventer un sujet vivant dont une vie transcendante se définit par le sujet transcendant, ceci ne manquera pas de produire une correspondance, la philologie qui est capable de construire un sujet parlant dont un discours vrai se détermine par le même sujet transcendant. Nous le découvrons d'abord à travers les quatre segments de la philologie à partir du XIX^e siècle.

Premièrement, une langue particulière ne se distingue d'avec les autres que par ses éléments proprement verbaux. C'est le premier pas de l'invention d'un sujet parlant qui ne pratique une langue que par la parole, le discours, bref, à la surface. Car à l'époque classique, la singularité d'une langue consiste en plusieurs critères, il s'agit aussi des éléments verbaux, par exemple, par la *priorité* du son, on distingue la langue vocalique et celle consonantique ; par le

⁸⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p248

⁸⁹ *Ibid.*, p292

privilège des mots, on distingue la langue à substantifs concrets et celle à substantifs abstraits. Mais ces éléments verbaux ne peuvent pas être analysés que dans la manière de les mettre en rapport avec la représentation, ils s'organisent et se composent par leurs contenus représentatifs. En ce sens, le sujet qui parle ne convoque pas seulement les mots, mais surtout leurs représentations. À partir de Schlegel⁹⁰, il y a une partie des éléments qui ne contient plus aucun sens, mais ils déterminent la forme et le sens de noms, de verbes, de tous les mots ; leurs règles de composition ou de décomposition ne concernent point la représentation, elles s'arrangent par l'harmonie de sons, par la commodité des syllabes, « la composition grammaticale a des régularités qui ne sont pas transparentes à la signification du discours »⁹¹. Bien que les éléments représentatifs demeurent encore, mais lorsque leur signification peut être commune entre les langues différentes, on les ignore, on marque plutôt ce qui les distingue : ces éléments sans sens mais déterminants. Si bien que curieusement, les langues se distinguent par leurs espaces grammaticaux autonomes, celui de la représentation, lorsqu'il est commun, il devient transparent et susceptible d'être oublié ; la comparaison reste donc dans ce premier, et laisse ce dernier indifférent.

Ainsi que selon Schlegel, toutes les langues se sont mises en ordre entre deux extrémités de combinaison grammaticale : l'une est celle du chinois, du système des affixations qui juxtapose ses éléments indépendants, il s'agit donc d'un « assemblage d'atomes », d'une « agrégation mécanique opérée par un rapprochement extérieur »⁹², ce rapprochement extérieur est alors celui de la représentation, qui désormais devient extérieur à la langue ; l'autre est celle du sanskrit, du système des flexions « qui altère de l'intérieur les syllabes ou les mots essentiels », les flexions deviennent donc ce qui est à l'intérieur d'une langue. Si bien qu'entre ces deux modes extrêmes, s'organisent le basque, le copte, les langues américaines qui sont au plus près du chinois, et l'arabe, le celtique qui sont du côté du sanskrit. Cependant, l'essentiel n'est pas que la série des mots d'affixation soient opposées aux mots déclinables et conjugables, comme ce que Schlegel voyait entre les langues radicalement inassimilables, il n'est pas non plus que ces oppositions puissent se partager une origine commune, comme Bopp⁹³ cherche à attribuer les flexions à l'effet de l'agglomération entre les syllabes radicales ; en effet, Schlegel et Bopp est comme Adam Smith et Ricardo, Lamarck et Cuvier, ils appartiennent à l'âge moderne où la représentation est retirée du plateau du savoir. À partir de

⁹⁰ Frédéric Schlegel (1772-1829, un philosophe, critique et écrivain allemand), *Langue et la philosophie des Indiens*, 1808 ; Cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p295

⁹¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p295

⁹² Schlegel, *op.cit.*, cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p296, note 1

⁹³ Franz Bopp (1791-1867, un philologue et linguiste allemand), *Grammatica critica linguae sanscritae*, 1829-1832 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p297, note 1

Schlegel déjà, les syllabes primitives ne croissent plus selon les nouvelles découvertes de la représentation, mais que par l'adjonction ou la prolifération interne sur le radical.

Par conséquent, il ne reste à la langue chinoise qu'à juxtaposer à nouveau ses éléments primitifs, l'augmentation de la connaissance, s'il y en a une, ne touche plus le fond du langage, les éléments primitifs ne s'accroissent plus, comme si toutes les nouvelles choses pouvaient s'exprimer par les mots anciens, par les assignations instaurées depuis des millénaires. De même, dans les langues flexibles, peu importe qu'elle soit monosyllabique comme dans le sanskrit ou soit polysyllabiques comme l'hébreu, la flexion ajoutée dans les radicaux est la seule voie de la croissance des mots. De ce fait, le sujet connaissant se réduit comme le sujet parlant, il ne peut rien faire à son propre langage que prononcer les combinaisons des anciens « cris » ; c'est pour cette raison qu'il n'est plus possible de parler de ce qu'il voit, mais seulement de ce qu'il peut dire.

Deuxièmement, l'étude des variations internes ne se trouve que sur l'ensemble d'éléments phonétiques. À l'âge classique, l'étymologie cherche plutôt sur la modification des lettres de l'alphabet que sur celle des sons prononcés, d'où la possibilité de la transformation n'échappe jamais à l'affinité des lettres, même elle est souvent douteuse et confuse ; la *priorité* de lettres, surtout les lettres consonantiques, conduit donc à un déséquilibre de stabilité entre les voyelles et les consonnes : les voyelles sont les plus fluides parce qu'elles sont faciles à prononcer et ainsi faciles à changer au premier moment de la représentation, les consonnes sont les plus stables puisque la difficulté de la prononciation en empêche la modification spontanée, l'hébreu le prouve, « ne dispense-t-il pas d'écrire les voyelles ? »⁹⁴ C'est sans doute à cause de cette approche à ce qu'il est de lui-même -- le cri -- que le langage depuis Bopp devient « un ensemble d'éléments phonétiques ». L'être propre du langage est plus important que la cause de son être dans l'analyse du langage. Mais ce ne sont plus les cris primitifs et spontanés en face de l'être des choses, c'est ce que « l'écriture dessèche et fige sur place »⁹⁵, c'est la mystique des vibrations qui s'éclaire poétiquement et ne laisse derrière elle aucune trace. C'est sur ces sonorités sèches que la philologie cherche à établir le propre être du langage, elle n'acquiert que des sons détachés du signe visible, des vibrations isolées qui n'ont nulle part où s'installer que sur l'harmonie musicale des sons propres.

Ainsi, on trouve une typologie des diverses sonorités, la possibilité de changement dans une sonorité et la constance des sons consonantiques. À l'inverse du rapport classique entre la voyelle et la consonne qui se lie avec le cri primitif, Grimm découvre que la place dans le mot

⁹⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p298

⁹⁵ *Ibid.*, p298

détermine la longévité de vie des lettres : « les lettres du radical ont la vie longue ; les sonorités de la désinence ont une vie plus brève »⁹⁶. Bopp découvre la loi qui « n'est jamais arbitraire » des maintiens et des changements de sonorités. De là, désormais, c'est l'anatomie des sons et l'harmonie musicale qui décide le destin du langage sonore, c'est ce destin qui détermine ce que le sujet parlant peut dire.

Troisièmement, une nouvelle théorie du radical se donne selon la sonorité du mot. À l'âge classique, la théorie des racines s'établit sur un double système de constantes alphabétiques et significatives. C'est à leur croisement que se trouve la racine qui signifie un même sens par une même lettre ou une même syllabe. Le sens primitif d'une racine est souvent brouillé dans l'histoire, la grammaire générale cherche donc le moment primitif où le son se produit avec la primitivité de la représentation. Quant au XIX^e siècle, la racine se définit d'une tout autre façon, elle ne se trouve plus dans l'imagination des premiers cris de la nature, elle n'apparaît que par « l'analyse des flexions et des dérivations »⁹⁷. Par exemple, la racine du XVIII^e siècle est plutôt un nom rudimentaire qui est obtenu par une représentation immédiate, qui désigne ainsi un objet du regard ou à une quelconque perception du sujet connaissant, c'est à partir de cette représentation nominale que tous les autres genres de mots naissent : l'adjectif se fait par l'abstraction du nom, les mots conjugables se constituent par le verbe *être* et l'épithète.

En revanche, chez Bopp, bien que le verbe soit une sorte de coagulation avec une racine, il ne faut pas le chercher ni dans « la fonction attributive et du sens propositionnel » du verbe *être*, ni dans les éléments nominaux et rudimentaires d'une signification primitive ; il faut d'abord trouver « la jonction matérielle entre un radical et les formes du verbe être »⁹⁸, c'est cette adjonction commune entre eux qui désigne dans un radical ses attributs de temps et de personne, pour cette raison, ce n'est pas ces adjonctions du verbe *être* qui transforme le radical en verbe, puisqu'ils ne changent que les significations de temps et de personne, c'est le radical lui-même qui a une signification verbale. De cette façon, une racine des verbes propres est inventée, elle ne provient plus de la représentation des choses, elle désigne « des actions, des processus, des désirs, des volontés »⁹⁹. Tout ce que l'homme peut « faire » de lui-même, même en absence d'objets, de moyens, de possibilités, le sujet parlant peut le dire dans son discours, peine à être une vraie représentation des choses, ce discours constitue un monde au second niveau (par rapport au monde des choses proprement dite), avec ses propres verbes

⁹⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p299

⁹⁷ Wilhelm Grimm (1786-1859, un conteur, linguiste, philologue allemand), *L'origine du langage*, 1813 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p301

⁹⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p301

⁹⁹ *Ibid.*, p302

qui se conjuguent comme le verbe *être*, qui fonctionnent comme lui -- un jugement originellement justifié de l'être du sujet parlant comme être propre, car cet être propre, il n'est que ce dont il parle.

Cette naissance des « racines à significations verbales » est si importante, non pas seulement parce que, comme Foucault le dit, elle définit « ce que peut être le langage en son essence »¹⁰⁰, mais encore, grâce à cette définition ou plutôt cet établissement, elle crée le monde moderne, un monde par rapport au sujet parlant, à leurs actions, à leurs états et à leurs volontés, « plutôt que ce qu'on voit, il veut dire originairement ce qu'on fait ou ce qu'on subit [...] le langage 's'enracine' non pas du côté des choses perçues, mais du côté du sujet en son activité. Et peut-être alors est-il issu du vouloir et de la force, plutôt que de cette mémoire qui redouble la représentation »¹⁰¹. De ce fait, le sujet connaissant à l'âge classique, qui n'intervient sur les choses que d'une manière visuelle, se transforme en sujet connaissant moderne qui entre dans le jeu de l'être propre des choses, qui parle de sa connaissance avec son vouloir et sa force. Le discours scientifique n'est plus ce qui s'établit sur la mémoire des choses, mais sur l'action du sujet : s'il peut dire quelque chose de vrai, ce n'est pas parce qu'il le connaît, c'est parce qu'il agit, il ne parle que de ce qu'il fait. De ce point de vue, le langage qui exprime l'action au lieu de représenter les choses s'intègre plus de la volonté profonde du sujet parlant que du sujet regardant.

Ainsi, on y découvre d'abord une conséquence paradoxale : d'un côté, on a une philologie qui se constitue par une grammaire purement phonétique, c'est-à-dire, le langage s'organise plutôt par des principes musicaux, mathématiques et formels ; de l'autre côté, on utilise ce langage comme une expression plus profonde de la connaissance du sujet et de l'action du sujet. À tel point que l'on voit comment le sujet parlant piège les choses et lui-même dans une mécanique figée, dans une expressivité irréductible : d'une part, si le sujet parle des choses, son langage n'imité plus, ne redouble plus les choses, il « manifeste et traduit le vouloir fondamental de ceux qui parlent »¹⁰² ; d'autre part, si le sujet parle de lui-même, de sa propre profondeur et de sa propre épaisseur, son langage l'entraîne inévitablement dans les contraintes mathématiques et formelles. Un véritable double échec d'expression. En deuxième lieu, le rapport entre la civilisation, le langage et le sujet est complètement bouleversé. Ce n'est plus la civilisation qui définit le niveau du langage qui la représente, c'est « l'esprit du peuple », une sorte de subjectivité collective, qui fait naître les civilisations, le langage et son propre sujet parlant,

¹⁰⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p302

¹⁰¹ *Ibid.*, p302

¹⁰² *Ibid.*, p303

« le langage, et dans toute l'architecture de sa grammaire, rend visible la volonté fondamentale qui maintient un peuple en vie et lui donne le pouvoir de parler un langage n'appartenant qu'à lui. »¹⁰³ Lorsque le langage n'est plus, en terme d'Humboldt¹⁰⁴, un *ergon* (« un instrument, un produit »), mais une *energeia* (« une incessante activité »), ce n'est plus le sujet connaissant qui parle, c'est « la liberté des hommes » qui parle, comme Grimm le dit, « le langage est humain »¹⁰⁵, mais ce n'est pas n'importe quelle humanité, n'importe quelle liberté : c'est « l'esprit du peuple », une sorte de humanité universelle dans une certaine nation ; c'est une liberté sonore, une sorte de discours politique dans un certain type d'État, le type de démocratie bourgeoise.

Quatrièmement, par ces analyses des racines sonores, la philologie produit des systèmes de parenté entre les langues. Ce n'est pas une parenté comme celle à l'âge classique -- la parenté de continuité verticale qui lie les racines primitives avec les articulations initiales, et de continuité horizontale dans laquelle toutes les représentations sont universelles pour tous les sujets connaissant. À partir de Grimm et de Bopp, cette parenté devient directe sur « les modifications du radical, le système des flexions, la série des désinences »¹⁰⁶ et latérale non à la direction des représentations primitives mais vers leur « proximité formelle ». Si bien que la parenté moderne devient une continuité discontinue. Cela se manifeste dans deux sens. D'une part, lorsqu'on compare les radicaux, les flexions et les désinences, la comparaison n'est possible qu'en deux systèmes séparés : l'un est celui des radicaux monosyllabiques, comme chez les langues sémitiques, l'autre est celui des radicaux polysyllabiques, comme chez les langues indo-européennes ; entre les deux, il n'y a qu'une discontinuité sans intermédiaire ni transition. D'autre part, si deux langues s'assimilent, leur rapport ne s'établit que par une évolution de l'une à l'autre, ou d'une troisième, les points communs ne sont que des « indices de vieillissement d'une langue »¹⁰⁷, car toutes les langues se retirent du rapport à la représentation primitive. C'est pour cette raison qu'on trouve un rapport entre le sanskrit, le latin, le grec et les langues germaniques, mais parmi elles, il n'y plus une langue comme la mère des autres, il n'y a que des frères et des sœurs. Le sanskrit est tout au plus un frère aîné.

Cette historicité linguistique joue le même rôle que l'historicité vivante : pour qu'une évolution pure du temps soit possible, il a fallu que les systèmes d'organisation soient dissociés à la fois de la représentation et de la grande continuité chronologique, autrement dit,

¹⁰³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p303

¹⁰⁴ Wilhelm von Humboldt, (1767-1835) ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p303

¹⁰⁵ Grimm, *L'origine du langage* ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p303

¹⁰⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p304

¹⁰⁷ *Ibid.*, p305

d'une origine commune pour tous, car si les vivants s'organisent selon leurs fonctions, si les langues se définissent selon leurs sonorités, leurs historicités ne sont jamais homogènes, ils ne peuvent posséder que des découpes particulières et des lois hétérogènes. C'est seulement de cette manière que les vivants ou les langues peuvent avoir leur propre historicité interne. Ainsi l'on voit que les subjectivités qui se manifestent dans les organisations du savoir ne sont possibles qu'à condition d'un sujet transcendant qui les détache *a priori* de leur origine commune -- chronologique ou représentative, c'est exactement ce que Kant a apporté à la philosophie moderne. Il n'est donc pas étonnant que Foucault dise « je l'ai appris plus clairement chez Cuvier, chez Bopp, chez Ricardo que chez Kant ou Hegel. »¹⁰⁸

III. Quel homme ? Quelle mort ?

Pour la pensée classique, l'homme n'est pas une réalité épaisse et première qui a plus de privilèges que les autres, c'est ce dont il hérite de l'époque précédente. Il n'est pas non plus un objet difficile à connaître lorsqu'il est aussi le sujet transcendantal qui est la condition de toute connaissance, la condition d'un être étrange et paradoxal comme tel n'est pas encore fournie, « avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas »¹⁰⁹. En ce sens, il n'est pas possible de parler généralement de « la mort de l'homme », si l'on n'a pas encore demandé « quel homme », ou bien plus, « si l'homme existe vraiment ». Si l'on insiste à dire que Foucault a annoncé « la mort de l'homme », alors cette « mort » ou cet « homme » doit être stratifié archéologiquement.

D'abord, l'homme préclassique en consistance secrète d'une épaisseur indéchiffrable, comme celui à la Renaissance se fait tuer par le sujet classique, ou plutôt disparaît dans le savoir, réduit dans un cogito universel qui le déchiffre, le décompose sous la lumière, le recompose en mots, en discours « clair et distinct », comme toutes les autres choses. Ensuite, l'homme classique qui se noue avec la représentation linéaire et l'être transparent dans son discours se fait tuer par le sujet moderne, lorsque ce sujet connaissant retire la représentation du savoir, il annule la possibilité de connaître les êtres par lui-même, il se définit ainsi comme un être de l'homme moderne qui est à la fois comme sa positivité et son fondement. De plus, l'homme moderne se fait tuer par le sujet contemporain, lorsque ce dernier sujet connaissant, en héritant de la critique kantienne, en accueillant un royaume de l'être du langage, refuse complètement dans le savoir universel une place à l'homme, ni dans les positivités ni dans le fondement. Paradoxalement, ce sujet contemporain n'échappe pas lui-même à la critique kantienne, il est pourtant encore un sujet connaissant à partir de l'analyse de la finitude. Enfin,

¹⁰⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p318

¹⁰⁹ *Ibid.*, p320

par une confiance archéologique ou plutôt une espérance philosophique, la vraie mort (disparition) de l'homme dans le domaine du savoir n'est possible qu'au moment où ces dispositions modernes du sujet connaissant disparaissent ou basculent complètement. La sortie de l'épistémè moderne sera étudiée dans la prochaine partie, mais avant que nous nous plongeons dans le monde de l'homme postmoderne ou plutôt prémoderne, il faut examiner encore précisément les questions comme : quel est l'homme né au XIX^e siècle ? D'où vient-il ? Où va-t-il ?

A. *La naissance d'un être dilemme : l'homme moderne*

Dans le discours classique, ou par exemple, dans les *Ménines*, le sujet connaissant se met à la place à la fois du roi, du spectateur et du peintre. Il existe, mais peine à apparaître dans la représentation de son savoir ; il observe, d'où tout son savoir n'est que sa visibilité ; il règne, mais ailleurs, pas dans le tableau mixé de la représentation et de l'être. C'est ce rôle « merveilleux » du sujet classique que Vélasquez, ou plutôt Foucault voulait nous montrer : il est celui pour qui la représentation existe, il se représente dans le tableau en image ou reflet comme tous les autres objets à connaître, il est un personnage réel qui est à la fois représenté et absent.

« Avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas. » Cela signifie deux choses. En premier lieu, l'homme que l'on connaît comme « la puissance de la vie, la fécondité du travail, ou l'épaisseur historique du langage » n'est qu'une créature moderne ; il attendait peut-être pendant des millénaires dans l'ombre des mythes, de(s) Dieu(x), du discours, mais son jour d'illumination n'arrive qu'à partir du XIX^e siècle, comme Foucault le dit, « il y a moins de deux cents ans »¹¹⁰. En second lieu, la conscience épistémologique de l'homme n'existe pas à l'âge classique. Ce n'est pas parce que le sujet connaissant classique saute par l'inattention ce domaine « propre et spécifique de l'homme », mais que « le concept même de la nature humaine et la manière dont il fonctionnait excluait qu'il y eût une science classique de l'homme »¹¹¹.

Sur ce dernier point, il faut d'abord noter que le mode d'être du savoir classique, autrement dit l'épistémè classique, est celui de la représentation de la nature, non celui de la réorganisation de la nature humaine, comme l'épistémè moderne. La « nature » est un pouvoir de Différence, qui juxtapose les êtres réels et désordonnés ; en revanche, la « nature humaine » est un pouvoir du Même, qui tend toujours à identifier, par le jeu d'imagination,

¹¹⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p319

¹¹¹ *Ibid.*, p320

l'actuel avec ce qu'il y a dans sa mémoire. Lorsque tous les savoirs classiques s'établissent encore sur le mode de la représentation, la communication entre la « nature » et la « nature humaine » n'abolit pas les propres êtres de la nature. Non seulement parce que cette communication ne se produit qu'au niveau de la représentation, mais aussi parce que la « nature humaine » s'étend dans le sujet connaissant d'une manière réciproque avec la « nature ».

D'un côté, le sujet connaissant reçoit les données incertaines des représentations telles qu'elles sont offertes par la nature, c'est pour cette raison que les philosophes classiques s'intéressent à la perception de l'homme ; il les fixe progressivement par la mémoire en un tableau de *mathesis*, bien que ce soit une suppression de la vivacité des êtres, il fait entrer le monde, du moins, il est ouvert à l'accueil du monde ; à l'aide de l'imagination et de « l'attention multiple qui compare », il nomme tout ce qui est présent dans sa pensée, forme un pli de la représentation selon sa propre nature humaine, et transforme ces plis linéaires des pensées en discours, en un tableau constant. Dans ces rencontres de la « nature » et de la « nature humaine », le discours lie la nature humaine à la nature en redoublant l'une l'autre. De l'autre côté, la nature manifeste à la nature humaine ses chaînes des êtres selon son propre jeu. Bien que « le déroulement pur et simple de la chaîne fondamentale des êtres »¹¹² ne se donne pas totalement, ou ne peut pas être reçu complètement à cause de la limite de l'esprit qui le reçoit, si bien que le monde réel qu'il se donne au sujet connaissant n'est que des « fragments emmêlés », mais la série des représentations peut se dérouler infiniment, elle suit le chemin infini des différences imperceptibles, en les répétant, les superposant, les éclatant ; de cette manière la grande nature se manifeste, s'imprime en mots qui articulent, attribuent, désignent et dérivent. À tel point que la chaîne imperceptible des êtres se transforme peu à peu en discours, et la « nature humaine » et la « nature » se transforme en forme de série des représentations.

De ce point de vue, la « nature », la « nature humaine » et leur rapport ne sont point les concepts démiurgiques du « monde », de l'« homme », de « l'homme qui change le monde » ou du « monde qui change l'homme », ils ne sont que les produits des rencontres entre la représentation et l'être dans le discours du sujet connaissant. S'il n'y a pas un sujet connaissant « qui nomme, qui découpe, qui combine, qui noue et dénoue les choses »¹¹³ par le langage, il n'y a pas un être comme « l'homme », ni comme la « nature humaine », il n'y a que les êtres vivants, les besoins et les cris qui soient nécessairement visibles au regard du

¹¹² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p321

¹¹³ *Ibid.*, p322

sujet regardant, utiles aux besoins du sujet désirant et transparents au discours du sujet parlant. Si le sujet connaissant à l'âge classique parle au niveau du langage qui est comme un « discours commun » de la représentation et des choses, « l'existence humaine » ne peut jamais se mettre en question. Par exemple, la raison pour laquelle le discours cartésien peut lier « *cogito* » et « *sum* » -- le *sum* de ce qui entreprend le *cogito*, n'est point que le mot « *ergo* » soit une signification d'inférence, « seule une problématique qui contourne la représentation », seul ce qui ne se justifie que dans les présuppositions de la philosophie analytique se trouve de plein droit à objecter cette inférence énigmatique, à peine tenable : « l'être en général n'est pas contenu dans la pensée », « cet être singulier tel qu'il est désigné par le 'je suis' n'a pas été interrogé ni analysé pour lui-même »¹¹⁴. En revanche, au niveau archéologique, Descartes, en tant que sujet classique -- classique dans tous les sens --, énonce un discours comme « *cogito ergo sum* », la raison pour laquelle il est capable de passer de « je pense » à « je suis », au lieu de dire que c'est grâce à la lumière soi-disant « évidente », c'est plutôt parce qu'il est ce sujet connaissant à l'âge classique, qui se définit à l'intérieur de son discours d'articulation de la représentation et de l'être, de « ce qu'on se représente » et de « ce qui est », le mot qui est dit implique déjà systématiquement l'être qui se dit. « Tant qu'a duré le discours classique, une interrogation sur le mode d'être impliqué par le *Cogito* ne pouvait pas être articulée. »¹¹⁵

Or, à la fin du XVIII^e siècle ou au début du XIX^e siècle, le moment que Foucault marque comme la date de naissance de la biologie, de l'économie politique, de la philologie, bref, de la modernité, est aussi le moment où le discours comme le lieu commun de l'être vivant et ses représentations se fait effacer, et ainsi apparaît un être étrange comme l'homme désintégré, qui est à la fois l'objet à connaître et le sujet qui définit la condition de connaissance, « souverain soumis, spectateur regardé »¹¹⁶. La danse imperceptible mais réciproque entre l'être et la représentation est arrêtée par un sujet connaissant qui a perdu la confiance de connaître les êtres par la représentation, qui refuse pour la même raison la possibilité de les connaître, et tout cela se produit parce que le sujet connaissant tourne son regard vers lui-même, ancienne méthode, nouvel usage : un regard de chair par la chair, une représentation de la représentation par la représentation, le fantôme d'une disposition multiplie des rôles comme le Roi, le spectateur et le peintre sont détenus, avoués et incarnés en cet être étrange, nouveau-né, de l'homme. Cet acte de reconnaître et de récupérer ce dispositif multi-rôle comme son propre être se manifeste déjà chez Cuvier, chez Ricardo, chez les premiers

¹¹⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p323

¹¹⁵ *Ibid.*, p323

¹¹⁶ *Ibid.*, p323

philologues, quand ils commencent à reconnaître la représentation des vivants, des besoins et des mots. Plutôt que « leur lieu d'origine et le siège primitif de leur vérité »¹¹⁷, c'est le phénomène de l'homme et l'effet de sa conscience qui appartient en effet « aux choses mêmes et à leur loi intérieure », à un monde inaccessible mais dominant dans nos vies, nos travaux, nos langues. Dans la représentation, le sujet moderne ne peut plus reconnaître, ou plutôt il refuse de reconnaître les identités des êtres, il ne connaît que le rapport extérieur, phénoménal et apparent qu'il établit à l'être humain.

De ce fait, les êtres et l'homme s'appuient pour la première fois si indissociablement que l'homme est à la fois requis et dominé par eux. D'un côté, l'existence concrète de l'homme trouve ses propres déterminations dans les choses « extérieures à lui et plus vieilles que sa naissance, anticipent sur lui ». Ces choses « extérieures » mais surplombées à l'intérieur de l'homme, solidement, se définissent, s'annoncent comme son essence, sa finitude et son destin d'objet de nature, de visage à effacer dans l'histoire. Ce sont les choses comme cerveaux, productions, conjugaisons, ce sont eux qui imposent à l'homme sa finitude et ses limites. De l'autre côté, c'est l'homme qui parle, qui vit, qui produit ce qui lui satisfait, il est le sujet non seulement connaissant, mais aussi parlant, vivant et travaillant. D'où, il a une finitude, mais cette finitude n'est pas stable ; d'où, il se définit par la vie, le travail et le langage, mais l'évolution de l'espèce ne s'arrête jamais, les progrès de la production modifient la façon d'aliénation—ce n'est plus par son labeur, mais par son loisir ; ce n'est plus par les besoins enfin limités, mais par les désirs jamais satisfaits--, les symboles se perfectionnent jusqu'à ne plus rien symboliser dans le monde qui est lui-même un symbole parfaitement reconnaissable. Ainsi l'homme trouve dans les positivités sa finitude « sans borne ni désespoir », une finitude infinie dans le temps. Il n'est ni animal « muet, nocturne, immédiat et heureux », ni dieu « dans l'éclair d'un entendement infini »¹¹⁸. Si bien que les positivités se donnent sous une lumière qui les illumine, mais cette lumière n'est pas purement d'elle-même, car cette dernière serait trop aigüe et même trop lumineuse jusqu'à l'aveuglement, c'est-à-dire, à les dissimuler au regard de l'homme. De cette façon, les positivités se donnent comme l'expérience de l'homme, le corps, le désir. Le langage se définit et définit comme sa finitude, « chacune de ces formes positives où l'homme peut apprendre qu'il est fini ne lui est donnée que sur fond de sa propre finitude[...] celle-ci n'est pas l'essence la mieux purifiée de la positivité, mais ce à partir de quoi il est possible qu'elle apparaisse »¹¹⁹, autrement dit, lorsque la finitude se limite au niveau de la connaissance

¹¹⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p324

¹¹⁸ *Ibid.*, p325

¹¹⁹ *Ibid.*, p325

humaine, elle n'est pas une limite au sens qu'elle impose les déterminations des positivités à l'homme et l'homme devient ainsi fini, mais à l'inverse, au sens où le sujet connaissant ne se repose que sur la finitude de l'homme, ne connaît plus rien que sur le fait propre de l'homme, ne s'ouvre que sur les positivités à la limite humaine.

C'est pour cette raison que l'analytique de la finitude devient si importante, non pas parce qu'on commence à s'intéresser à l'être de l'homme ou à l'être du sujet connaissant, mais parce que cette finitude se situe au cœur de toutes les empiricités, de toutes les positivités. Elle élimine la possibilité que l'être donne par la représentation réciproque, elle devient ainsi la seule entrée sans sortie pour l'homme et le seul chemin sans entrée pour les choses. Ce qu'on découvre depuis le XIX^e siècle n'est pas l'homme en propre, mais le sujet connaissant, autrement dit, l'homme et le sujet connaissant se définissent et se confondent l'un l'autre. Certes, le concept de l'homme ou la finitude de l'homme n'est pas une invention nouvelle, ce qui empêche le sujet connaissant de connaître les choses propres à partir du XIX^e siècle est la même chose qui contraint la représentation des être vivants, des besoins et des mots à l'âge classique, la limite de l'homme est reconnue profondément depuis l'Antiquité.

Mais ce qui distingue la finitude à partir du XIX^e siècle par rapport à celle d'avant, c'est que cette dernière est l'inadéquation à l'infini, elle est constituée par l'infini avec toutes les autres créations, d'où tous les êtres, l'homme fini inclus, se donnent, par le seul geste de l'infini et non par l'empiricité de l'homme, à la connaissance d'une manière accessible pour l'homme, même pas dans son entier; or, cette première ne se découvre « non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini », mais au cœur de ses propres savoirs finis sur les contenus donnés, le fondement et les positivités qui circulent : la positivité fonde la limite de la connaissance, et celle-ci fonde la possibilité de connaître la positivité. Toutes les mises en question de la circulation de justification d'argument sur les anciennes philosophies ne sont qu'une conséquence moderne, ou plus précisément une conséquence de la critique, de sa propre manière de connaître le monde, du sujet connaissant, du manque d'une « métaphysique de l'infini » qui se donne à travers les représentations. Le sujet connaissant à l'âge classique sait constituer une corrélation métaphysique entre la représentation et l'infini (l'être), il intervient avec sa « nature humaine », avec son pouvoir du Même sur les analyses des êtres vivants, des désirs de l'homme, et des mots de sa langue. Le sujet connaissant de la modernité, piégé par la critique kantienne et provoqué par la prétention des sciences, constitue d'une part, une analytique de la finitude et de l'existence humaine, d'autre part, une tentation obstinée de la métaphysique de la vie, du travail et du langage. « Mais ce ne sont jamais que des tentations,

aussitôt contestées et comme minées de l'intérieur, car il ne peut s'agir que de métaphysiques mesurées par les finitudes humaines. »¹²⁰

N'est-ce pas le sujet connaissant moderne qui met son désir irrésistible de la métaphysique sur un endroit incorrect qu'il appelle la transcendance ? N'est-ce pas l'apparition de l'homme, qui est à la fois l'objet empirique et le sujet transcendantal, qui met fin à la métaphysique ? Comme Foucault le dit, « la culture moderne peut penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même »¹²¹. L'homme moderne n'est pas l'homme propre (encore la question nietzschéenne « si l'homme existe vraiment »), mais le sujet connaissant à l'âge moderne—le sujet transcendant, tout comme l'homme classique est le sujet représentant, et l'homme de la Renaissance est le sujet ressemblant. Si l'homme ou les êtres sont tout ceux que le sujet connaissant peut découvrir, alors quel sujet connaissant donne quel homme. Ainsi qu'un nouveau changement de mode du sujet connaissant produit une nouvelle mort de l'homme, non pas la mort de l'homme propre -- sur cet homme propre, on peut toujours demander s'il existe vraiment--, mais la mort des doubles de l'homme.

Ainsi se définit le premier segment de la théorie du sujet moderne comme l'analytique de la finitude, s'établit cet espace de l'homme moderne qui est à la fois les positivités et leur propre fondement. Dans cet espace étrange qui substitue à celui de la représentation, se déploie les trois autres segments qui caractérisent l'homme moderne, et ainsi le sujet connaissant de la modernité.

Le deuxième segment est la répétition empirico-transcendantale. Certes, on rencontre les mêmes contenus comme « réminiscence, conscience de soi, imagination, mémoire »¹²² chez Condillac comme chez les études modernes, mais ce premier les sert comme la possibilité de la représentation, alors que ce dernier les sert comme la finitude de l'homme, comme la limite du sujet connaissant. Les études modernes sur l'homme divergent pourtant en deux sortes d'analyse : l'une est celle, en termes foucauldien, de l'« esthétique transcendantale », elle se loge dans le domaine du corps, par exemple, « la perception, les mécanismes sensoriels, les schémas neuro-moteurs, l'articulation commune aux choses et à l'organisme »¹²³, elle analyse la « nature » de la connaissance humaine ; l'autre est celle de la « dialectique transcendantale », elle se situe dans le domaine des illusions, par exemple, les conditions de la

¹²⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p328

¹²¹ *Ibid.*, p329

¹²² *Ibid.*, p329

¹²³ *Ibid.*, p330

connaissance se trouvent comme « historiques, sociales ou économiques », elle analyse l'« histoire » de la connaissance humaine.

Ces deux types d'analyse prétendent être indépendants ou encore se méprisent comme si ils n'avaient aucun recours, aucun partage sur la théorie du sujet, autrement dit, sur l'analytique de la finitude moderne, comme si ils avaient leurs propres contenus qui les conduisaient à la réflexion transcendantale sur l'homme, comme si ils pouvaient appliquer une réflexion pure qui dispense de la critique kantienne. Mais, en fait, ils n'ont fait que des exclusions qui ne sont pas tout à fait juste, et ne leurs évitent certainement pas la critique qu'elles envisagent. Par exemple, pour justifier les études sur la nature de la connaissance, ils ne font que dégager « la connaissance rudimentaire, imparfaite, mal équilibrée, naissante », comme si par cela, la connaissance « achevée ou constituée dans les formes stables et définitives » était une pure réflexion. Pour justifier les études sur l'histoire de la connaissance, ils excluent « l'illusion de la vérité, la chimère idéologique » par la théorie scientifique. Ou encore, pour justifier tout ceux-là, ils inventent deux concepts de la vérité, l'un est la vérité empirique qui est de l'ordre de l'objet, l'autre est celle du discours. Or, c'est à ce dernier point que le « discours vrai », la vérité moderne et la présomption scientifique se trouvent ambivalentes : ou bien, comme chez Comte, le discours vrai fond sa genèse dans les positivités de la nature et de l'histoire ; ou bien, comme chez Marx, le discours vrai intervient ou même invente la vérité par sa propre définition et constitution de la nature et de l'histoire. « Il s'agit là moins d'une alternative que de l'oscillation inhérente à toute analyse qui fait valoir l'empirique au niveau du transcendantal. »¹²⁴ Le problème n'est donc pas qu'on doit choisir entre les deux, mais que toutes les deux sont archéologiquement inhérentes, elles se pénètrent et se forment : l'eschatologie est comme la « vérité objective à venir du discours sur l'homme », le positivisme est comme la « vérité du discours définie à partir de celle de l'objet ». Le discours vrai ne peut être qu'un seul tenant de tous les deux. La critique et le discours vrai ne produisent donc à l'âge moderne qu'un homme à la fois réduit et promis, un sujet connaissant à la fois prétentieux et naïf. L'épreuve d'un tel sujet connaissant est qu'il produit une analyse du vécu qui vise en même temps l'empirique et le transcendantal, qui transforme l'homme en une disposition complexe d'un sujet transcendant : il est à la fois le « lieu de connaissances empiriques qui sont au plus près de ce qui les rend possibles », c'est-à-dire, l'analytique de la finitude humaine, et la « forme pure immédiatement présente à ces contenus »¹²⁵, parce que c'est ce sujet transcendantal qui définit la possibilité de la connaissance de tout ces contenus.

¹²⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p331

¹²⁵ *Ibid.*, p331

L'homme, le sujet transcendant, devient donc, au lieu de la représentation à l'âge classique, ce lieu commun « où s'enracineraient à la fois l'expérience du corps et celle de la culture ». En ce sens, le marxisme et la phénoménologie ne présentent pas de différence.

Le troisième segment de la théorie du sujet moderne est la tension entre le cogito et l'impensé. Lorsque la pensée moderne situe l'homme sur ce doublet empirico-transcendantal, elle place ainsi le sujet connaissant dans un milieu embarrassant : il n'a plus un cogito transparent qui pénètre l'être et le représente sans les conditions ou plutôt les limites qui provient de lui-même (à l'âge classique, ces limites proviennent de l'infini), et il ne se trouve pas non plus dans un monde complètement inaccessible à sa conscience. D'une part, lorsque le cogito est semi-transparent, il ne peut pas réfléchir sa propre obscurité, il faut attendre l'acte de pensée (la conscience) qui le ressaisit ; et c'est par cette reconnaissance que le cogito envisage « l'encombrement empirique, la montée désordonnée des contenus, le surplomb des expériences qui échappent à elles-mêmes, tout l'horizon silencieux de ce qui se donne dans l'étendue sablonneuse de la non-pensée »¹²⁶. D'autre part, l'homme est aussi semi-transcendantal, sa conscience s'expose aussi sans cesse à l'être débordé du cogito lui-même, c'est à partir de ce qui lui échappe que la conscience se rappelle toujours au domaine de l'inconscience, de la non-pensée, de l'infini. C'est pour cette raison que la « réflexion transcendantale » trouve son lieu de naissance et de nécessité, non plus dans la permanence d'une science de la nature, comme chez Kant, mais dans ce lieu du cogito, dans cette « existence muette, prête pourtant à parler[...]d'un discours virtuel, de ce non-connu, à partir duquel l'homme est sans cesse appelé à la connaissance de soi »¹²⁷.

Ce déplacement de la source ou de la justification de la « réflexion transcendantale » réduit la critique kantienne tout entière dans le domaine du cogito. Il ne s'agit plus de poser la question de deux côtés-- de l'expérience de la nature et des jugements nécessaires--, mais toutes les questions de deux côtés se trouvent désormais dans ce même domaine du cogito : comment ce qui échappe à la conscience, ce que le cogito ne peut pas penser peut être pensé et se présenter à lui-même ? « Le réseau, les pulsations, la force enfouie » de la vie, du travail, du langage, autrement dit, le sujet vivant qui déborde indéfiniment de l'être vivant de l'homme, le sujet travaillant qui impose les exigences et les lois si étrangères à l'homme du besoin et du désir, le sujet parlant qui parle une langue qui s'est formée sans lui. Comment tout cela peut être repris en « une conscience philosophique claire de tout ce domaine d'expériences non fondées

¹²⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p333

¹²⁷ *Ibid.*, p334

où l'homme ne se reconnaît pas »¹²⁸ ? Bref, comment penser l'expérience moderne ? Comment recevoir ou justifier ces expériences déjà loin de la représentation, loin de la ressemblance, loin de l'immédiat ?

Certes, le cogito cartésien a joué un rôle d'exclusion de l'erreur, du rêve et de la folie, c'est dans cette impossibilité de les penser que se loge premièrement ces expériences « du mal pensée, du non vrai, du chimérique, du purement imaginaire », mais est-ce que, par conséquent et inversement, la pensée de ces contenus est le seul lieu de possibilité de « toutes ces expériences et première évidence irrécusable ? »¹²⁹ Il faut d'abord distinguer le cogito cartésien et le cogito moderne. Laissons de côté l'exclusion de la folie, puisqu'elle dépasse le domaine propre du cogito¹³⁰. Pour Descartes, l'erreur et l'illusion du rêve ou du malin génie ne sont pas vraiment exclues de la pensée, il les met en jour dans la pensée la plus générale de manière à prévenir et à conjurer les périls. Quant au cogito moderne, il établit en effet une distance à la fois séparée et reliée entre « la pensée présente à soi » et « ce qui, de la pensée, s'enracine dans le non-pensé »¹³¹. La façon dont ils s'articulent est une interrogation toujours reprise, redoublée et réactivée, ce qui n'est à la fois ni pensé ni étranger, elle ne cherche pas le lien évident entre la conscience et l'inconscience, entre les connus et les inconnus, mais « la nervure inerte de ce qui ne pense pas », c'est-à-dire, une extériorité irréductible et infranchissable à l'intérieur, ce qui se situe dans le cogito du non-pensant, du transcendantal, du déterminant. « Il ne ramène pas tout l'être des choses à la pensée sans ramifier l'être de la pensée jusque dans la nervure inerte de ce qui ne pense pas. »¹³² C'est pour cette raison que dans le cogito moderne, le « je pense » ne donne aucune évidence au « je suis ». Le « je pense » moderne n'est qu'un étalement du pli de l'extériorité intériorisée, des veilles sommeillantes, de la pensée qui ne pense plus, de la nervure morte et incarnée chez l'homme. Le « je suis » moderne n'est que le langage que je parle, le travail que je fais et la vie que je sens : le langage n'est qu'une sédimentation sans actualité, le travail ne m'a jamais appartenu, la vie qui prescrit ma mort. Retiré du lien entre la représentation et l'être, le cogito moderne ne peut plus conduire à une confirmation du « je suis » (l'être de ce qui pense), il est tout simplement un acte de pensée sur l'être de l'homme dans l'impensé.

¹²⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p334

¹²⁹ *Ibid.*, p334

¹³⁰ Sur l'exclusion de la folie, voir la première partie.

¹³¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p335

¹³² *Ibid.*, p335

Le quatrième segment de la théorie du sujet moderne, en termes foucaaldiens, « le mode d'être de l'homme et la réflexion qui s'adresse à lui »¹³³, concerne l'origine de la connaissance. Pour la pensée classique, l'origine se trouve au plus près de la représentation primitive, c'est-à-dire, dans la genèse de la connaissance, la sensation marque les identités et les différences des choses par la réminiscence, et ceux-ci sont amenés à l'imagination pour les représenter à nouveau, la connaissance n'est donc rien d'autre que la reconnaissance du redoublement des représentations. Pour le sujet connaissant à l'âge classique, il n'y a pas de distinctions entre ceux qui sont fictifs ou hypothèse explicative et ceux qui sont réels ou événements historiques. Hypothèse ou événement, tous viennent du pli premier où naît la représentation qui les lie à l'être, ils ne constituent qu'un seul et même parcours du tableau cosmique. Quant à la pensée moderne, lorsque la représentation comme lieu commun de toutes les positivités est retirée, il ne reste que pour chaque expérience sa propre historicité, il n'y a plus l'origine pour tous. De là, si l'on cherche encore l'origine, ce n'est plus l'origine qui donne lieu à toutes les historicités des expériences, mais une origine que ces historicités dessinent ensemble comme « le sommet virtuel d'un cône »¹³⁴, elle n'est qu'une figure impalpable du Même, la fiction vraie et ultime.

Ce sommet virtuel, cette figure absolue du Même, cette identité inaccessible de l'origine ne peut être indiquée que par ce qui s'est constitué à la même époque, au début du XIX^e siècle, l'homme, le sujet connaissant moderne. La naissance d'un tel homme est contemporaine de la naissance d'une telle origine, mais l'homme ne se découvre qu'autour des historicités déjà faites, « il n'est jamais contemporain de cette origine »¹³⁵, c'est-à-dire, quand l'homme veut penser ce qui est l'origine de sa connaissance, afin de se définir et définir ses empiricités, il ne peut que se plonger sur un fond déjà commencé sans lui. Par exemple, pour chercher son origine comme un être vivant (sujet vivant), il ne découvre qu'une vie qui ne commence, ne fonctionne et ne s'organise ni avec lui ni pour lui ; pour son origine comme un être au travail (sujet travaillant), toutes les choses rudimentaires sont déjà institutionnalisées et maîtrisées par la société humaine, il ne lui reste rien pour se nourrir que son propre temps, peine et fatigue ; pour son origine comme un être parlant (sujet parlant), il ne trouve qu'une langue comblée de règles qui l'empêchent d'exprimer ce qu'il voit, qui le pousse seulement à parler de ce qu'il peut dire.

¹³³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p339

¹³⁴ *Ibid.*, p340

¹³⁵ *Ibid.*, p341

Si à travers tout cela, le sujet connaissant moderne trouve une surface de l'origine, c'est parce qu'il parcourt innocemment tout ce qui est le plus proche de lui, il ferme ses yeux et puis les ouvre, comme si par cela il pouvait toujours recommencer, de voir le monde comme pour la première fois, à découvrir le monde aussi jeune que son regard, comme si par ce regard toujours nouveau (jeune), il pouvait découvrir la même jeunesse des choses « qui n'a ni les mêmes mesures ni les mêmes fondements que lui »¹³⁶. Or, cette surface de l'origine qui est contemporaine de ma vie, que je dois parcourir pour la connaissance des choses, est toujours faite avant que je la découvre, elle ne change jamais ses figures figées comme si elle était déjà maturée ou morte, elle est déterminée et dominée par les hommes dans l'histoire une fois à l'infini, elle devient non pas l'origine de la connaissance, mais son obstacle, sa limite, là où la vérité du travail, de la vie et du langage se cache à « ceux mêmes qui parlent, qui existent et qui sont à l'ouvrage »¹³⁷.

Par voie de conséquence, ce que le sujet connaissant moderne découvre, par exemple dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, n'est ni la genèse idéale pour la pensée classique, ni l'origine qu'il tente de se dessiner -- une pure origine transcendantale à travers l'historicité des êtres, ce à quoi il arrive n'est ni « le sommet, réel ou virtuel, d'identité », ni « le moment du Même où la dispersion de l'Autre n'a point encore joué »¹³⁸. Il ne découvre qu'une « originaire en l'homme » : il voulait chercher comme l'origine tout ce qui n'est pas de lui-même, mais il ne trouve que les expériences humaines qui sont seulement plus anciennes que lui et qu'il ne peut plus jamais maîtriser lorsqu'elles sont pétrifiées par les « chronologies multiples, entrecroisées, irréductibles ».

De là, il annonce l'impossibilité d'arriver à l'origine. Premièrement, l'origine des choses se trouve au temps où l'homme n'existe pas, c'est-à-dire, les choses, les positivités sont déjà là, déjà faites avant que l'homme moderne les découvre. Deuxièmement, l'origine de l'homme est ainsi perdue dans ce recul infini à l'origine des choses. Lorsque le sujet connaissant moderne suppose que c'est seulement en l'homme que les choses peuvent faire leur apparition, et avoir une origine, un commencement, alors l'origine de ces choses apparaît à son tour dans l'ordre empirique de l'homme, elle ne peut être qu'un recul inaccessible pour l'empiricité de l'homme, d'où l'homme empirique n'arrive jamais à l'homme transcendantal qui commence les choses, ainsi il n'arrive jamais à l'origine de cet homme transcendantal, « l'homme se

¹³⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p341

¹³⁷ *Ibid.*, p342

¹³⁸ *Ibid.*, p342

trouve fondamentalement en recul par rapport à ce recul des choses »¹³⁹. À cause de ces deux absences d'origine, l'antériorité ambiguë mais solide des choses peut ainsi régner sur l'immédiat des expériences spontanées et originaires, annuler leur droit d'être l'origine. Troisièmement, du fait que ces origines sont toujours reculées, perdues, le sujet connaissant moderne commence à contester ces origines pour la fonder à nouveau, mais comme le temps est l'origine de toute naissance, il s'efforce soit de retrouver « le mode sur lequel se constitue la possibilité du temps », soit de mettre en question tout ce qui adhère au temps, « de manière qu'apparaisse la déchirure sans chronologie et sans histoire d'où provient le temps ». Néanmoins, cette apparition de la déchirure est toujours suspendue lorsqu'un tel effort du sujet connaissant n'échappe jamais au temps. Pourtant, un tel suspens fait naître une nouvelle façon de profiler l'origine : le recul dans l'avenir, un sujet connaissant de colombe.

B. Les sciences humaines en danger anthropologique

Toutes ces analyses du sujet connaissant, de l'âge classique à l'âge moderne, de tout ce qu'il peut produire des doubles de l'homme surtout depuis le XIX^e siècle, du discours de la représentation à la finitude de l'homme, de la spatialisation du temps à la temporalisation de la distance, sont considérés pour le sujet moderne comme les efforts pour assurer « les synthèses empiriques », comme les savoirs du sujet connaissant, autrement dit, de l'homme moderne qui se définit comme un dilemme sujet-objet, empirico-transcendental, pensée-impensée, l'origine du retour et du recul. Bref, ils sont tous dans l'ombre de la critique kantienne. Mais si Kant a l'intention d'ouvrir la modernité par la critique du sommeil du Dogmatisme, par ses fameuses questions --« que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ? », il n'a pourtant pas prévu que cette critique produise un nouveau sommeil dogmatique ou plutôt un piège fatal pour la connaissance humaine : celui de l'Anthropologie, « Was ist der Mensch ? »¹⁴⁰. Il est ce sommeil dogmatique et ce piège fatal de l'anthropologie, parce que plus il est vigilant sur « l'être de l'homme », plus il est endormi sur le dogme anthropologique, de manière à confondre la simple circularité d'un dogme anthropologique avec « l'agilité et l'inquiétude d'une pensée radicalement philosophique »¹⁴¹. Certes, au sens de ce premier, Foucault, lui-même, n'en fait pas l'exception, comme il dit, « puisque pour une bonne part encore nous n'en sommes pas détachés »¹⁴²; mais au sens de ce dernier, il faut rendre compte que Foucault et une série de philosophes contemporains ont consacré énormément d'efforts.

¹³⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p343

¹⁴⁰ Kant, *Logique*, 1800; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p352, note 1

¹⁴¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p353

¹⁴² *Ibid.*, p351

À tel point qu'il faut distinguer deux dispositions postkantienne à la fois de la même *épistémè* moderne et deux résultats distincts ou même opposés : l'une est celle de l'expérience moderne où s'étendent les premiers développements de la connaissance, penchant vers l'être de l'homme, représenté par trois grandes sciences humaines—la psychologie, la sociologie et la littérature ou l'analyse du mythe; l'autre est celle de l'expérience contemporaine dans laquelle « une seconde critique de la raison pure »¹⁴³ vise l'anthropologie des sciences humaines au XIX^e siècle comme une seconde critique kantienne, mais penche vers l'être du langage, représenté par les trois grandes « contre-sciences »¹⁴⁴--la psychanalyse, l'ethnologie et la linguistique. Si l'on suit la définition foucauldienne de l'homme qui n'est né qu'avec l'épistémè moderne, qui se définit par l'analytique de finitude, par le doublet empirico-transcendental, par la tension de la pensée et de l'impensé, par le retour et le recul de l'origine, alors concernant ces deux dispositions postkantienne, il convient de dire que l'homme moderne a vécu deux fois, une fois avec les sciences humaines, une fois avec les « contre-sciences ».

Concernant ce premier vécu de l'homme moderne, il faut d'abord rendre compte qu'en retirant la représentation comme sol général du savoir, le savoir moderne a perdu de son homogénéité, il se divise en trois dimensions : celle des sciences mathématiques et physiques, celle des sciences empiriques et celle des réflexions philosophiques¹⁴⁵. La raison pour laquelle les sciences humaines se mettent en débat avec toutes ces dimensions, est que d'une part, lorsqu'elles étudient l'être de l'homme, et l'homme comme le sujet connaissant de tous les savoirs, elles prétendent les fonder avec leurs propres analyses de l'être de l'homme ; d'autre part, paradoxalement, elles sont obligées de chercher le fondement et la justification de leurs propres analyses dans les trois dimensions du savoir moderne, pourtant, elles n'appartiennent à aucune, elles se situent dans « l'interstice de ces savoirs, plus exactement dans le volume défini par leurs trois dimensions qu'elles trouvent leur place »¹⁴⁶, elles constituent leurs positivités dans le projet de se donner comme « une formalisation mathématique », dans les modèles et les concepts « empruntés à la biologie, à l'économie et aux sciences du langage »¹⁴⁷, dans les analyses de la finitude que la philosophie réfléchie d'une manière radicale. L'homme moderne se définit par cette double position, ou plutôt ce dilemme sujet-objet, mais il se met ainsi en question.

¹⁴³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p394

¹⁴⁴ *Ibid.*, p391

¹⁴⁵ *Ibid.*, p358

¹⁴⁶ *Ibid.*, p358

¹⁴⁷ *Ibid.*, p358

D'abord, les sciences humaines s'efforcent de se définir en fonction des mathématiques, comme si par le fait de la méthode formalisée, elles pouvaient être aussi scientifiques qu'elles, mais cela n'est qu'une application « limitée et contrôlée » par le sujet connaissant, elle ne révèle guère la *mathesis* dans le cosmos. Certes, en excluant ceux qui ne sont pas mathématisables, les sciences humaines semblent avoir reçues un domaine de positivités scientifiques, mais ce n'est pas cette partie qui constitue leur positivité singulière, même si elle est la seule qui entretient les rapports les plus clairs et transparents. Et c'est dans cette partie que les sciences humaines possèdent la manière « la plus simple de prêter au savoir positif sur l'homme, un style, une forme, une justification scientifiques »¹⁴⁸. Ce genre de problème entre les possibilités de mathématisation et la résistance de la formalisation existe sans doute aussi à l'âge classique, mais avant Kant, on ne renonce pas à « un savoir conçu en son entier comme *mathesis* »¹⁴⁹, les résistances de l'ordre classique n'empêchent pas qu'il soit toujours ouvert à recevoir toutes les petites différences possibles dans la représentation de l'être entier. En revanche, c'est par cette renonciation à la *mathesis* que l'âge moderne a levé les obstacles des qualités qui paralysent l'utilisation universelle des mathématiques, qui se constituent comme l'être de l'homme, qui donnent l'occasion aux analyses empiriques d'établir chacune son propre ordre, qui constituent ainsi ce domaine des sciences humaines qui traite l'être de l'homme comme un objet d'étude. « En ce sens l'apparition de l'homme et la constitution des sciences humaines seraient corrélatives d'une sorte de 'dé-mathématisation' »¹⁵⁰. L'allure singulière des sciences humaines se définit ainsi par cette apparition de l'homme étrange qui est à la fois l'obstacle de *mathesis* et l'utilisateur des mathématiques, elles ne sont possibles que dans la manière où le sujet moderne substitue le « contre-effet de surface » (l'utilisation des mathématiques) à « l'événement fondamental »¹⁵¹ (la *mathesis* dans la représentation).

De plus, et par conséquent, la positivité la plus problématique, celle qui définit le mieux les sciences humaines, se trouve en effet dans leur recours aux sciences empiriques, et à l'analyse de la finitude (réflexion philosophique). De là, les sciences humaines se logent dans cette distance embarrassante depuis la critique kantienne, autrement dit, elles sont à la fois les produits et les pratiques paradoxales de la critique kantienne. Elles se séparent de la biologie, de l'économie et de la philologie, car d'un côté, ces sciences empiriques s'adressent non seulement à l'homme, mais à bien d'autres vivants, à d'autres activités économiques et

¹⁴⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p362

¹⁴⁹ *Ibid.*, p361

¹⁵⁰ *Ibid.*, p361

¹⁵¹ *Ibid.*, p362

philologiques ; de l'autre côté, les sciences humaines n'analysent pas simplement la nature, autrement dit, la vie, le travail et le langage de l'homme, mais en traitant l'être de l'homme comme sujet-objet, elles s'occupent à la fois de « ce qu'est l'homme en sa positivité » et de « ce qui permet à ce même être de savoir »¹⁵². Elles se distinguent aussi avec l'analytique de la finitude d'une manière philosophiquement radicale, car ce dernier requiert non seulement « un être qui ne doit sa finitude qu'à lui-même »¹⁵³. Et en plus, cette finitude n'est pas à l'extérieur, mais à l'intérieur ou du moins « dans l'apparence profonde ». Comme elles ne sont pas à l'intérieur des sciences empiriques, elles ne peuvent pas traiter ces positivités empiriques comme « la subjectivité de l'homme »¹⁵⁴, mais au contraire, elles ne peuvent les considérer que comme « l'extériorité de la connaissance »¹⁵⁵, ou d'un sens plus justifiant et scientifique, « l'objectivité de la connaissance ». Sous la tension et la distance entre les sciences empiriques et la réflexion philosophique, les sciences humaines n'ont effectivement pas un contenu certain comme « l'être humain », elles sont plutôt les projets idéaux et « formels » de façon kantienne : elles replient les positivités comme « l'être de l'homme » et en retour le définissent comme les conditions des empiricités humaines. Elles sont le domaine à la fois réel et torturé de l'imagination kantienne.

Ce mélange des trois dimensions séparées du savoir à l'âge moderne ne produit donc pas les sciences de l'homme, même pas une science propre, et surtout pas le discours homogène de *mathesis*. Ce qu'il produit, c'est un domaine des sciences de l'homme, les sciences humaines, et ainsi son sujet connaissant à la position « méta-épistémologique », « ana » ou « hypo-épistémologique »¹⁵⁶, c'est-à-dire, un dispositif qui est à la fois le redoublement d'après les sciences empiriques et la transcendance des modèles de positivités.

En ce qui concerne ce dernier, il faut d'abord découvrir les trois régions des sciences humaines en rapport avec la biologie, l'économie et la philologie. Par exemple, la première est la « région psychologique », où l'on découvre une représentation de l'être vivant d'un côté « dans le prolongement de ses fonctions, de ses schémas neuro-moteurs, de ses régularités physiologiques »¹⁵⁷, bref, de la biologie ; de l'autre côté, « dans le suspens qui les interrompt et les limite », autrement dit, de l'analyse de la finitude. La deuxième est la « région sociologique », où l'on découvre une représentation de la société qui d'une part, répartit les

¹⁵² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p364

¹⁵³ *Ibid.*, p365

¹⁵⁴ *Ibid.*, p365

¹⁵⁵ *Ibid.*, p365, cette extériorité n'a pas changé dans les pratiques des « contre-sciences », au contraire, elle est essentielle pour ces pratiques ultérieures.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p366

¹⁵⁷ *Ibid.*, p367

groupes et les individus selon leurs activités de travail, de production et de consommation selon la science économique, et d'autre part, elle est soutenue ou marquée par certains « des impératifs, des sanctions, des rites, des fêtes et des croyances »¹⁵⁸ selon les réflexions philosophiques. La troisième est la « région littéraire », où les « études des littératures et des mythes » se règlent selon les lois et les formes d'une certaine langue, et en même temps, il y a des espaces où l'homme les déborde selon un pouvoir de philosophie radicale. Dans toutes les trois régions, paradoxalement, ceux qui sont à l'intérieur de la conscience, on les organise selon les sciences empiriques ; ceux qui sont mystérieux ou inexplicables de l'homme, on les explique par la finitude ou l'inconscient de l'homme.

Or, cette distinction n'est qu'une théorie idéale ou philosophique. Les analyses actuelles des sciences humaines, ou plutôt « ce qui permet de les définir en leur positivité »¹⁵⁹, sont comblées par les transferts entre les régions—en rejoignant le mélange des dimensions du savoir--, elles donnent l'impression invincible « de flou, d'inexactitude, d'imprécision », de sorte qu'il est difficile de trouver un accès unique, et il est ainsi inutile de se mettre dans les discussions théoriques qui demandent : « analyse génétique ou structurale ? Explication ou compréhension ? Recours à l'inférieur ou maintien de déchiffrement au niveau de la lecture ? »¹⁶⁰. Certes, il y a des transferts métaphoriques qui ne fonctionnent que comme une autre manière d'imaginer, par exemple, « les métaphores organicistes dans la sociologie du XIX^e siècle »¹⁶¹. Mais ce qui est décisif et ineffaçable, ce sont les transferts constituants, « ils permettent de former des ensembles de phénomènes comme autant d'objet' pour un savoir possible [...] ils jouent le rôle de 'catégories' »¹⁶². C'est ce fameux rôle de « catégorie » dont les modèles constituants qui engendrent dans le savoir les « objets » à la fois abstraits et positifs, conscients et inconscients, subjectives et objectives, en un mot, moderne, et particulièrement l'homme moderne. Nous examinons ainsi comment ces « catégories » produisent, transportent et constituent le domaine de la connaissance de l'homme moderne, autrement dit, la partie transcendantale des sciences humaines.

En premier lieu, trois couples de concepts se produisent dans les sciences empiriques comme les catégories élémentaires de l'être de l'homme. Le premier couple « fonction et norme » provient de la biologie. Comme ce que nous avons découvert dans le sujet vivant de Lamarck à Cuvier, le sujet connaissant, en d'autres termes, l'homme moderne, s'organise selon ses

¹⁵⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p367

¹⁵⁹ *Ibid.*, p366

¹⁶⁰ *Ibid.*, p367

¹⁶¹ *Ibid.*, p368

¹⁶² *Ibid.*, p368

fonctions pour la vie, au lieu de se représenter par les étendues diverses dans la pensée classique. De là, les sciences humaines prélèvent ce couple « fonction et norme » pour indiquer l'homme qui évolue avec ses fonctions et trouvent enfin des normes adaptables aux modifications imposées pour exercer continuellement ses fonctions de vivre. Le deuxième couple « conflit et règle » vient de l'économie : le sujet travaillant d'Adam Smith à Ricardo s'établit en effet par les besoins à satisfaire et les temps ou la peine à échanger, quand le désir se gonfle et le temps se limite par la mort, le conflit irréductible apparaît donc à l'intérieur de l'homme ; pour apaiser ces conflits, l'homme organise les règles du prix, de valeur et de l'échange entre les travaux. Le troisième couple « signification (sens) et système » dérive de la philologie : le sujet parlant de Schlegel à Bopp s'exprime par les mots qu'il parle, une expression donne une signification ; et en revanche, ces expressions ne communiquent que de la manière dont un système de signification s'instaure déjà entre certaines langues.

En second lieu, une fois que ces couples de catégories se produisent, même séparément, et poursuivent des histoires différentes, elles rentrent dans « le volume commun des sciences humaines »¹⁶³. Combien peut-on trouver de possibilité d'interpréter entre ces trois couples, combien sont-elles transformables entre les trois régions des sciences humaines ? Par exemple, fondamentalement, l'homme est analysé dans la sociologie en termes de règles et de conflits, mais on peut interpréter le conflit entre le besoin et la peine comme le conflit entre les fonctionnements des organes, il semble qu'un homme plus gourment doive céder plus de temps à gagner le pain, de même, un homme plus tempéré par la norme des fonctionnements des organes, se discipline « librement » aux règles de la société. Par ce pouvoir de l'interprétation (au lieu de la ressemblance, ou de la représentation), les frontières des sciences empiriques s'effacent, ou plutôt les catégories empiriquement séparées se rejoignent, mais par l'interprétation de l'homme moderne, en d'autres termes, le sujet moderne intervient dans le savoir d'une manière interprétée. De ce point de vue, l'analyse sociologique des mythologies indo-européennes n'est qu'une traduction moderne des récits historiques, la psychologie « clinique » n'est qu'un mélange des modèles par voie de transferts des catégories.

En dernier lieu, l'origine ou plutôt la justification de ces transferts par l'interprétation ne se loge plus sur un sol commun comme la représentation des êtres à l'âge classique, elle ne se situe pas non plus dans la complexité de l'homme, elle se trouve en effet « dans le jeu d'opposition qui permet de définir chacun des trois modèles par rapport aux deux autres »¹⁶⁴,

¹⁶³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p369

¹⁶⁴ *Ibid.*, p370

autrement dit, le pouvoir de l'interprétation se trouve ou se justifie effectivement par le pouvoir des catégories. La raison pour laquelle celles-ci sont communicables ou transformables n'est pas qu'elles communiquent au niveau des positivités-- bien qu'elles en proviennent, mais cela n'est qu'une positivité apparente--, le véritable lien entre elles, ou ce qu'elles communiquent actuellement ne sont que les catégories elles-mêmes, elles les communiquent au niveau des catégories, autrement dit, au niveau des concepts. C'est justement pour cette raison qu'elles sont communicables, traduisibles et interprétables. Par exemple, l'opposition entre la genèse classique et la structure moderne est irréductible parce qu'au niveau archéologique, elles représentent le changement profond d'épistémès et ainsi la façon dont on connaît les choses. Mais au niveau des catégories, ce n'est qu'une opposition entre la fonction qui se développe, se diversifie, s'adapte dans le temps et le « synchronisme du conflit et de la règle »¹⁶⁵. De même, l'analyse « inférieure » ou mal fondée au regard classique, comme celle du mythe, de la mythologie, de la magie, s'oppose sans doute à celle qui est bien fondée par la définition du sujet et de l'objet, mais cette opposition n'excède pas l'opposition entre le conflit « comme donnée première, archaïque, inscrite dès les besoins fondamentaux de l'homme » et la fonction « telles qu'elles se déploient dans leur accomplissement propre »¹⁶⁶.

De cette façon, les sciences humaines se fondent par ces trois modèles fondamentaux : le modèle biologique, économique et philologique. Mais par ces catégories transférables, en terme foucauldien, « une vaste dérive a donc conduit les sciences humaines d'une forme plus dense en modèles vivants, à une autre plus saturée de modèles empruntés au langage »¹⁶⁷, c'est-à-dire, l'unité ou le fondement des sciences humaines se situe en effet sur les catégories au niveau du langage.

À tel point qu'un renversement comme chez Goldstein, Mauss, Dumézil devient possible : un glissement « qui a fait reculer le premier terme de chacun des couples constituants (fonction, conflit, signification), et fait surgir avec d'autant plus d'intensité l'importance du second (norme, règle, système) »¹⁶⁸. Ce renversement est facile comme si l'on avait simplement tourné le point de vue de ce premier à côté de ce dernier, mais il est tout de même décisif, il a renversé totalement « l'être » de l'homme comme un « contre-effet » de « l'être de l'homme ». Par exemple, la possibilité d'une psychologie pathologique se loge justement sur le point de vue qui emporte la fonction sur la norme, c'est-à-dire, ce sont « les fonctionnements

¹⁶⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p370

¹⁶⁶ *Ibid.*, p370

¹⁶⁷ *Ibid.*, p371

¹⁶⁸ *Ibid.*, p371

normaux » qui définissent l'homme, ce n'est plus à partir de la fonction qu'on cherche la norme, mais c'est à partir de la norme qu'on juge les fonctions comme positives ou négatives. De même, la pathologie des sociétés et la pathologie des significations émergent et se produisent des « conflits interdits » et des « non-sens » ou des « contresens ». « Les sciences humaines exerçaient dans leur propre champ un partage essentiel, qu'elles s'étendaient toujours entre un pôle positif et un pôle négatif »¹⁶⁹.

De là, les positivités des sciences humaines s'expliquent par les catégories. Il reste encore à expliquer, par les mêmes catégories, la représentation qui s'inscrit étrangement dans les sciences humaines. Nous avons découvert que dans la biologie, la fonction peut s'exercer sans la visibilité de l'étendue ; dans l'économie, le conflit du besoin et du temps stimule ou paralyse la production (l'apparition et la disparition des crises) sans que personne ne puisse s'en rendre compte ; dans la philologie, une signification se manifeste par la seule flexion des mots sans aucune présence des choses réelles, bref, les premières positivités modernes ne s'appuient déjà pas sur la conscience explicite. Si bien que la norme, la règle et le système qui proviennent originalement de ces positivités ne sont bien plus possibles à donner à la conscience. En ce sens, ces catégories se situent en effet dans un espace « inconscient où l'instance de la représentation est tenue en suspens »¹⁷⁰. C'est justement à ce point là que se distinguent « l'instance de la représentation » et « la loi de la représentation » : cette première se passe méticuleusement dans la conscience, cette dernière se fait toujours hors de la conscience, mais elle la commande. Par exemple, ce que la signification signifie ne se manifeste pas par un discours qui désigne directement, ni pour une conscience qui éprouve ce qui se passe réellement à travers la représentation du langage, mais par « la loi de représentation », c'est-à-dire, par le système, c'est le système qui donne sens à la signification, même si elle manque de primitivité, d'immédiat, le système constitue déjà « l'origine positive » avant qu'elle soit prononcée. Voyons ainsi que dans ce savoir moderne qui est constitué par les catégories, si ce n'est pas à partir de système, de règle et de norme, la signification, le conflit et la fonction n'ont pas la possibilité de se manifester dans la connaissance de l'homme moderne. Sans les organisations de ces grandes catégories, l'homme moderne ne connaît rien.

Ainsi, la représentation moderne ou plutôt celle de la signification (non pas seulement au sens du langage, mais au sens du langage qui est fondamental) n'est possible qu'au moment où la conscience cède son droit de connaître et de représenter les choses et le laisse à une

¹⁶⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p372

¹⁷⁰ *Ibid.*, p373

représentation nouvelle : la signification définie par le système (ou tout de même, la fonction définie par la norme, le conflit défini par la règle). En ce sens, le savoir moderne (les sciences humaines) se trouve totalement dans le champ de l'inconscient. Néanmoins, cet inconscient au sens où les sciences humaines se trouvent entièrement dans la dissociation entre la conscience et la représentation, se distingue avec l'inconscient que les sciences humaines accentuent sur une partie de leurs objets par rapport au sujet connaissant. En fait, la représentation moderne se définit elle-même hors du champ de la conscience, des savoirs empiriques comme ce que révèlent la biologie, l'économie et la philologie. Elle est le « phénomène d'ordre empirique qui se produit en l'homme »¹⁷¹ : empirique, mais en l'homme ; en l'homme, mais pas par la conscience de l'homme. La distance entre le sujet connaissant et les choses à connaître demeure à l'âge moderne comme à l'âge classique. Pour ce dernier, on représente ce qu'on voit dans la conscience, ce qu'on ne voit pas -- ainsi se définit l'inconscient classique-- ne peut pas être représenté ; pour ce premier, au contraire, on représente ce qu'on ne voit pas, mais on le représente par les catégories, ce qui ne peut pas être représenté de cette manière est défini comme l'inconscient moderne. De là, l'inconscient classique est l'inconscient au niveau de la perception, l'inconscient moderne est celui au niveau des catégories.

De ce point de vue, « l'inconscient ne compromet en rien le primat de la représentation »¹⁷², le sens de l'inconscient et de la représentation est foncièrement changé. Si les sciences humaines parlent encore de la représentation, ce n'est pas en parlant sur leurs objets à connaître, mais sur leur champ « dans toute leur étendue », sur « le socle général de cette forme de savoir, ce à partir de quoi il est possible »¹⁷³. Cela induit deux conséquences. D'une part, lorsque les sciences empiriques ne donnent plus les positivités immédiates, les sciences humaines s'organisent d'entrées de jeu par les catégories d'ordre empirique et humaine ; pourtant, elles prétendent poursuivre encore la loi ou plutôt la promesse de la représentation dans la connaissance sur l'être de l'homme, autrement dit, dans ce domaine de la connaissance de l'être humain, elles miment la représentation classique, comme ce qu'elles représentent par les catégories empiriques (au lieu de représenter par les signes des choses) est encore la réalité, mais en fait, c'est du nouveau vin dans des bouteilles anciennes, ou plus simplement de l'eau dans des bouteilles de vin. D'autre part, la représentation moderne (la signification) qui contient à la fois l'objet à connaître et la condition de la connaissance n'est possible que par une « mobilité transcendantale ». Par exemple, si c'est le système (la norme

¹⁷¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p374

¹⁷² *Ibid.*, p374

¹⁷³ *Ibid.*, p375

et le règle) qui ordonne toutes les positivités de signification (de fonction, de conflit), le système lui-même requiert toujours son propre « dévoilement » ; si l'on abandonne ou se méfie des évidences immédiates et spontanées, et se confie à des catégories opaques mais peut-être plus fondamentales, on doit infiniment envisager l'inconscient, car pour les sciences humaines, si c'est l'homme la condition (source) de sa propre connaissance, il est aussi responsable de cette paradoxale « surélévation transcendante », et celle-ci qui est toujours inconsciente, ne peut être clarifiée que par « un dévoilement du non-conscient »¹⁷⁴ de l'homme lui-même.

À tel point qu'apparaît le danger anthropologique, peu importe qu'on l'appelle « psychologisme », « sociologisme » ou « historicisme ». L'essentiel de ce danger n'est pas comme ce qu'on présume souvent de la précarité de l'homme, comme s'il était lui-même un objet obscur. En fait, l'homme dans chacune de ces dimensions est définitivement claire et certaine, mais paradoxalement, l'impression de l'incertitude de l'homme (si l'homme existe vraiment?) provient de la définition seconde et dérivée des sciences humaines, de « leur prétention à l'universel »¹⁷⁵ qui confond les trois dimensions et les trois régions des sciences empiriques dont chacune a son propre principe et sa propre histoire, « l'invincible impression de flou, d'inexactitude, d'imprécision que laissent presque toutes les sciences humaines n'est que l'effet de surface de ce qui permet de les définir en leur positivité »¹⁷⁶. C'est en ce sens que le danger anthropologique se définit, malheureusement, c'est aussi en ce sens que la critique kantienne se réalise prématurément dans les pratiques du savoir. Il ne faut pas se plaindre que le danger anthropologique ou le piège kantien soit implacable, si l'on ne s'éveille de ce « jeu de raisons » qui traite l'homme dans ce « domaine positif du savoir » au lieu de le traiter comme l'« objet de science »¹⁷⁷.

C. L'homme au bord des dispositions du sujet connaissant

À partir du XX^e siècle, il y a pourtant une sorte de réveil par rapport à ce danger anthropologique qui se présente comme la psychanalyse, l'ethnologie et la linguistique. « Elles dissolvent l'homme »¹⁷⁸, mais « elles exercent dans l'espace général de l'épistémè »¹⁷⁹ moderne, encore.

¹⁷⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p376

¹⁷⁵ *Ibid.*, p359

¹⁷⁶ *Ibid.*, p366

¹⁷⁷ *Ibid.*, p378

¹⁷⁸ *Ibid.*, p391

¹⁷⁹ *Ibid.*, p385

D'abord, la psychanalyse est la première qui perce le dilemme entre la représentation des choses et la finitude de l'homme, puisque sa tâche est « de faire parler à travers la conscience le discours de l'inconscient »¹⁸⁰, c'est-à-dire, de dépasser la limite de la conscience et d'y retrouver la représentation, mais ce n'est certainement pas la représentation ni la conscience à l'âge classique. Elle se distingue de toutes les autres sciences humaines sur le point qu'elle interroge non seulement directement l'inconscient et le force à parler ou à présenter dans la conscience (ce qui est différent de l'âge classique), mais encore et surtout elle pointe vers « l'inaccessible par définition à toute connaissance théorique de l'homme »¹⁸¹, c'est-à-dire, vers les choses propres (« les contenus de la conscience »¹⁸²), même au risque de tomber dans le béant, au lieu de rebrousser chemin par la finitude de « l'être de l'homme » qui se limite par le jeu de la représentation. En un sens, elle viole l'interdiction kantienne sur l'accessibilité des choses propres (Dinge an sich) ; mais dans ce même sens, elle y désobéit en obéissant : elle n'y accède guère par la représentation (ni la représentation de la conscience ni la représentation des catégories), mais au contraire, elle l'enjambe, la déborde, tout en restant du côté de la finitude, elle est comme une sorte de stimulus, elle fait surgir « le fait nu » au lieu d'y accéder directement. Par ce suspens de la représentation et la provocation en position de la finitude, la psychanalyse révèle trois figures qui rendent possible les catégories empiriques : la Mort qui fonde la fonction et la norme de la vie, le Désir qui se manifeste comme le conflit et la règle, la Loi qui organise la signification et le système.

Si l'on se limite dans le jeu de la représentation, autrement dit, on n'accepte que ce qui est représentable, même représentable seulement entre les catégories, Freud est alors un auteur de mythologie ; mais si l'on ose jeter un coup d'œil sur ces figures surgies du « lieu interdit », elles ne sont point les imaginaires ou savoirs humains, elles « désignent les conditions de possibilité de tout savoir sur l'homme »¹⁸³. Par exemple, la folie, sous les yeux de psychanalystes, est « le creux même de notre existence »¹⁸⁴, la folie se manifeste en retirant les formes de notre finitude ; ce manifeste paradoxal ne provient point des psychanalystes, puisqu'ils n'ont aucun moyen d'accès à la folie, elle vient de la folie (la psychose) elle-même comme une illumination obscure, ou également, une obscurité lumineuse. En ce sens, si l'on insiste sur le fait de parler de l'accès à l'existence propre de l'homme, ce n'est pas un accès

¹⁸⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p385

¹⁸¹ *Ibid.*, p385

¹⁸² *Ibid.*, p386

¹⁸³ *Ibid.*, p386

¹⁸⁴ *Ibid.*, p387

seulement par la connaissance, « cette percée ne peut être faite qu'à l'intérieur d'une pratique »¹⁸⁵, c'est l'engagement de l'homme tout entier¹⁸⁶.

Ensuite, comme la psychanalyse découvre un domaine de l'inconscient qui est non seulement hors de la conscience de l'homme, et il est aussi hors de la loi de représentation, il est l'existence propre de l'homme, l'ethnologie découvre un domaine de l'historicité à l'extérieur de l'activité de l'homme, en étudiant les invariants de structure sans histoire entre les différents peuples, afin de trouver un rapport fondamental et universel à certaines histoires et à certains peuples. Ce projet apparemment impossible se révèle pourtant « un *ratio* occidental »¹⁸⁷ qui ne s'appuie pas sur l'événement colonisateur humain, comme la psychanalyse ne se définit pas par l'activité ni du psychanalyste ni du malade, ce *ratio* est la « violence calme » qu'on appelle « historique ». Elle ne fait pas comme les autres sciences humaines qui rapportent « les contenus empiriques [...] à la positivité historique du sujet qui les perçoit »¹⁸⁸, elle rend les formes, les différences et les limites dans les positivités elles-mêmes, elle traite le rapport entre la nature et la culture au lieu de les confronter tout à l'homme douteux et complexe.

Comme la psychanalyse, elle n'interroge pas sur l'homme lui-même, mais sur ce qui est derrière lui et sur ce qui lui rend possible ; elle ne se dépende pas du jeu de la représentation, elle laisse surgir ceux qui sont dernières les représentations les normes, les règles et les systèmes qui exécutent au lieu de jouer dans la pensée en catégories. Le point commun entre la psychanalyse et l'ethnologie est que l'inconscient et l'*a priori* historique se partagent sur le point qu'ils sont les savoirs positifs et hors de l'homme. Ce n'est pas parce qu'ils se donnent à la conscience de l'homme qu'ils sont des savoirs humains et inexacts, mais inversement, ce n'est pas parce qu'ils y échappent qu'ils ne se donnent pas à la connaissance de l'homme. Ils se débarrassent du piège kantien au sens qu'ils ne recourent pas au concept général de l'homme, mais cherchent « ce qui en constitue les limites extérieures »¹⁸⁹. Paradoxalement, ils n'échappent pas au piège kantien dans le sens où justement en contournant de la connaissance de l'homme par le concept de l'homme, ils rencontrent ce qui est incontournable pour l'homme. En ce sens, elles n'ont pas trouvés l'homme en état meilleur, pur ou libéré, mais au contraire, « elles ne cessent de 'défaire' cet homme qui dans les sciences humaines fait et

¹⁸⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p387

¹⁸⁶ Ceci rapporte à la recherche foucauldienne sur les hellénistiques et romaines, à voir dans la troisième partie.

¹⁸⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p388

¹⁸⁸ *Ibid.*, p389

¹⁸⁹ *Ibid.*, p390

refait sa positivité »¹⁹⁰, autrement dit, l'homme n'existe pas du tout dans le domaine par lequel la positivité se détermine, car ils articulent en effet à la fois « l'histoire des individus sur l'inconscient des cultures » et « l'histoire des cultures sur l'inconscient des individus ». Entre l'individu et la culture (le sujet individuel et le sujet collectif), l'histoire et l'inconscient exécutent ensemble un pouvoir qui est complètement hors de l'homme, ou précisément, hors de sa conscience, hors de ses activités, hors de toutes les formes qui le détiennent. De là s'ouvrent « les problèmes les plus généraux qui puissent se poser à propos de l'homme »¹⁹¹, une réponse froide et sèche à la question de Nietzsche « si vraiment l'homme existe » : non, l'homme n'existe pas.

Encore comme la psychanalyse, l'ethnologie ne cherche pas l'*a priori* historique de la culture dans la conscience propre d'une société, mais dans « un système des inconscients culturels »¹⁹², c'est-à-dire, la culture ne se trouve pas dans les apparents « fantasmes collectifs », mais dans chaque individu, dans leurs paroles vides mais signifiantes par la grammaire historique du langage, dans leurs désirs qui sont stimulés et régis par la cohérence et la nécessité aux règles économiques, dans leurs pures fonctions animales par lesquelles se définissent les normes de vie. C'est dans ces structures formelles insinuées à chaque personne que l'ethnologie découvre l'inconscient d'une société. De là, les points communs entre la psychanalyse et l'ethnologie ne se forment pas par le chemin horizontal de l'individu à la société, mais par un rapport perpendiculaire : les systèmes de la société donnent à « la structure propre de l'expérience individuelle » une certaine possibilité de choix et par ce fait même, d'autres possibilités de choix sont exclues ; en revanche, ces choix dans la possibilité constituent les diverses particularités des peuples et des sociétés. Cela complète la réponse froide de l'inexistence de l'homme, même la variété des cultures n'échappent pas aux systèmes formels, autrement dit, le dispositif du sujet moderne définit par leurs transcendants : la vie, le travail et le langage.

Ceux-ci correspondent à ces trois régions dans les deux couches opposées au niveau archéologique –comme la couche anthropologique et la couche anti-anthropologique -- dans la pensée moderne. Par exemple, dans la région de la vie, il y a un développement de la psychologie à la psychanalyse ; dans celle du travail, une évolution de la sociologie à l'ethnologie, de même ; dans le domaine du langage, il y a une progression de l'étude de la littérature et du mythe à la linguistique. Celle-ci, tout comme la psychanalyse et l'ethnologie,

¹⁹⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p391

¹⁹¹ *Ibid.*, p391

¹⁹² *Ibid.*, p391

est « une science parfaitement fondée »¹⁹³, anti-anthropologique et postkantienne. Elle est scientifique parce qu'elle se fonde sur les positivités ; elle est anti-anthropologique car ces positivités sont toutes extérieures à l'homme ; enfin, elle est postkantienne lorsqu'elle rejoint finalement à la question de la finitude de l'homme. Par rapport à son précédent, l'étude de la littérature et du mythe est évolutionnaire parce que les positivités qui servent à montrer la finitude de l'homme ne se logent plus à l'intérieur de l'homme, mais à l'extérieur. Tout comme l'inconscient dans la psychanalyse, l'historicité dans l'ethnologie, dans la linguistique, c'est la formalisation qui caractérise la finitude extérieure de l'homme.

De telle sorte que cette formalisation s'efforce de rendre tous les contenus des positivités dans une structuration où les choses n'existent que comme les éléments du système signifiant. Ainsi s'établit un nouveau rapport invariant et mathématique dans les sciences humaines. Plus fondamental que la seule utilisation des méthodes mathématiques, elle ne demande pas à quantifier les positivités, ni à les distinguer selon leur probabilité de mesure, mais plus profondément, elle demande « si c'est de la même structure qu'on parle en mathématiques et dans les sciences humaines »¹⁹⁴. C'est comme l'effort que la philosophie du langage ordinaire s'efforce de faire, on ne cherche pas l'utilisation de la mathématique à l'extérieur des sciences humaines, mais on tend à trouver à l'intérieur d'elles la mathématique, d'où apparaît les concepts paradoxaux comme l'intériorité extérieure ou l'extériorité intérieure. Et cela n'est possible que dans la mesure du langage, dans les signifiants des choses qui sont à la fois à l'intérieur des sciences de l'homme et à l'extérieur de l'homme. De cette façon, la linguistique trouve son point évolutionnaire par rapport aux sciences humaines et leur danger anthropologique, c'est à ce point qu'elle annonce d'avoir trouvé ce qui est non-anthropologique mais fondamental pour l'expérience de l'homme. La question de Nietzsche « qui parle », la réponse de Mallarmé « le Mot lui-même »¹⁹⁵, comme toutes les interrogations linguistiques ou les efforts de se débarrasser en danger anthropologique, ou plus profondément au piège kantien, chaque individu qui se plonge dans ces aventures de la recherche de la « vérité » est obligé de « faire irruption lui-même » sans cesse, de « s'effacer lui-même de son propre langage au point de ne plus vouloir y figurer qu'à titre d'exécuteur dans une pure cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même »¹⁹⁶.

Si les scientifiques de ce genre ont réussi, si ils ont bien débarrassé l'homme du domaine du savoir, par ce fait même et paradoxal, ils laissent pourtant le langage assiéger la « figure de

¹⁹³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p392

¹⁹⁴ *Ibid.*, p393

¹⁹⁵ *Ibid.*, p317, 394

¹⁹⁶ *Ibid.*, p317

l'homme » qui est à la place du Discours classique dans le savoir, ils formalisent tous les domaines empiriques où figurent l'être de l'homme, ils substituent le sujet connaissant qui représente encore les choses en elles-mêmes à cette « figure de l'homme » évolué qui ne se constitue que par la logique et la mathématique. D'où, l'être de l'homme comme une chose propre et les choses en elles-mêmes sont toutes régies par l'être du langage ; d'où, non seulement qu'ce dernier fait valoir les formes fondamentales de la finitude de l'homme, du sujet connaissant, mais aussi, par ce même fait, il constitue la limite de la connaissance des choses, en les assujettissant dans la « figure de l'homme », dans le langage formalisé. « En parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au cœur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite »¹⁹⁷.

La linguistique mérite bien son titre d'anti-anthropologie ou de la troisième « contre-science »¹⁹⁸, mais elle ne fait qu'aggraver le dilemme sujet-objet, la « figure de l'homme », autrement dit, ce qui se limite et ainsi limite la connaissance des choses. Au lieu de définir la finitude de la connaissance de l'homme de manière à humaniser le savoir par les positivités complexes et confuses de l'être de l'homme, elle la définit par la formalisation de la connaissance de ses positivités. Par ce fait même, le sujet connaissant (l'homme) envisage infiniment la mort, l'impensé, les transcendants implacables, l'origine inaccessible, dans lesquels Artaud, Roussel, Kafka, Bataille, Blanchot¹⁹⁹, ou encore toutes les folies crient dans le langage comme à la fois l'expression et le silence. Les « contre-sciences » ne sont donc pas le moyen de sortir du piège kantien, elles ne sont pas ouvertes à accueillir les plénitudes choses, elles sont avec les sciences humaines comme deux côtés de la finitude de l'homme : l'un est celui des positivités mélangées, l'autre est celui des positivités pétrifiées, ils se forment ainsi la même et seule limite, celle du langage, la limite de connaissance par le seul moyen des mots.

En ce sens, l'histoire du sujet connaissant, à partir de la Renaissance, passant à l'âge classique, jusqu'à l'âge moderne ou contemporain, est l'histoire de l'être du langage qui brille de plus en plus fort, est l'histoire de l'être de l'homme qui est suspendu dans l'espace du langage. Le problème n'est donc pas qu'il y ait un être de l'homme en général qui doit exister ou disparaître, mais que s'il est indissociable avec les dispositions du sujet connaissant qui accède à la connaissance par le langage, comme celle de la Renaissance, de l'âge classique et de l'âge moderne, alors « si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont

¹⁹⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p395

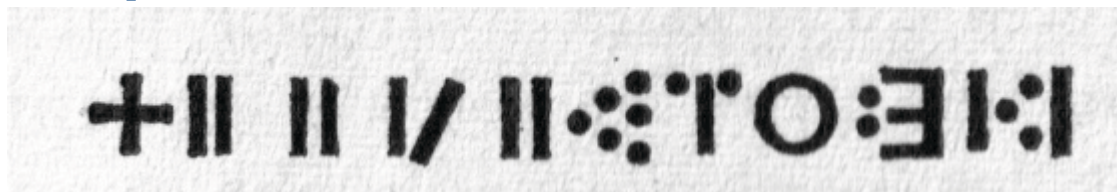
¹⁹⁸ *Ibid.*, p392

¹⁹⁹ *Ibid.*, p395

apparues [...] l'homme s'effacerait »²⁰⁰, c'est-à-dire, sans l'apparition d'un certain homme, il n'y a pas de la mort de cet homme ; la disparition de l'homme n'est possible qu'à condition de la disparition de tous ce qui le constitue.

²⁰⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p398

TROISIÈME PARTIE *Bios, soi et vérité - sujet souverain et ses techniques*



« Et maintenant nous ne sommes plus esclaves »¹

Introduction -- *l'Aufklärung de la subjectivité*

L'histoire du sujet connaissant, à partir de la Renaissance, à l'âge classique, et jusqu'à l'âge moderne, est indissociable des dispositifs de la ressemblance, de la représentation et de la signification. Elle est si profondément liée et occultée sous l'ombre du langage – une des choses qui sont à la fois en elles-mêmes et transformées par la connaissance de l'homme -- que l'on est finalement pris dans le piège circulaire du dilemme sujet-objet, quand il y a quelqu'un qui joue la critique comme une police de facilité, qui demande la justification d'autres sans justifier sa propre loi. Cependant, ce n'est pas la faute de la critique, parce qu'elle « n'existe qu'en rapport avec autre chose qu'elle-même : elle est instrument, moyen pour un avenir ou une vérité qu'elle ne saura pas et qu'elle ne sera pas »². En ce sens, la critique kantienne est comme une police qui demande la justification du savoir aux citoyens, sans se rendre compte qu'elle est elle-même un citoyen, que la loi selon laquelle elle peut faire la police manque de police. Pourtant, le problème ou l'événement que Kant introduit n'est pas qu'une critique non fondée ne peut pas demander le fondement des autres, mais bien d'autre chose.

La première est l'attitude critique, « en face, et comme contre partie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer, à titre de réticence essentielle, mais aussi et par là même comme ligne de développement des arts de gouverner »³. Cette attitude de « n'être pas tellement gouverné » que le sujet connaissant se donne soi-même, lui permet de mettre en question le droit et le pouvoir sur son propre discours de vérité. La

¹ C'est la phrase tamacheck en caractères tiffinagh qui ouvre *Eden, Eden, Eden*. Cf., Pierre Guyotat, *Eden, Eden, Eden*, Paris, Gallimard, 1970

² M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung) », Conférence donnée à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978 et publiée en français dans le Bulletin de la société française de philosophie, t. LXXXIV, 1990, 84, 2, p36

³ *Ibid*, p38

deuxième est la lumière, l'Aufklärung qui permet à l'homme de sortir de sa minorité par l'usage de sa propre raison. Désormais, l'humanité est à la fois l'un des éléments et le seul agent de la vérité, « ils peuvent en être les acteurs dans la mesure où ils en font partie ; et il se produit dans la mesure où les hommes décident d'en être les acteurs volontaires »⁴. C'est à peu près la version philosophique d'« Obéissez, et vous pourrez raisonner autant que vous voudrez » de Frédéric II de Prusse. Ainsi, finalement, la critique pour « n'être pas tellement gouverné » n'a pas transformé l'humilité chrétienne d'« Obéissez, ne raisonnez pas » à une humanité comme majeure qui n'a rien à obéir, mais à l'homme lui-même, à sa propre raison.

Cet événement (1784) à la fin du XVIII^e siècle inaugure la modernité ou plutôt le piège kantien dont on n'est pas encore sorti, que ce soit la gauche allemande qui demande « de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation, d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable? »⁵, ou que ce soit le droit français qui « mise en accusation historique de la raison ou de la rationalisation au nom des effets de pouvoir qu'elle porte avec elle »⁶ par la Révolution, ou encore les débats sans fin entre les sciences, les sciences humaines et les « contre-sciences ». Or, si l'on est encore ou plutôt toujours dans l'ombre des lumières de l'humanité, il y a au moins une chose qui est inévitable et irréductible, c'est « l'inservitude volontaire » ou « l'indocilité réfléchie ». C'est la constitution de soi-même comme sujet autonome, c'est de reprendre toujours les modes d'être du sujet historique avec celui du sujet présent. « On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans; il faut être aux frontières »⁷. C'est sans doute la meilleure façon d'envisager la critique ou plutôt le piège kantien, aux frontières entre les discours du sujet de vérité et les dispositifs du sujet de véridiction, entre le sujet pragmatique et le pouvoir du discours vrai, entre la parole libre du sujet normatif et la vérité du présent. Cela, Foucault l'appelle « l'ontologique critique de nous-mêmes » où la critique est à la fois l'« analyse historique des limites qui nous sont posées » et l'« épreuve de leur franchissement possible »⁸. C'est aussi ceux que Foucault joue dans l'archéologie et la généalogie, la rationalité humaine est une sorte d'agent technologique, l'inservitude est une sorte de jeu

⁴ DE 2001, N°339, « Qu'est-ce que les Lumières ? », « What is Enlightenment ? », in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p33

⁵ M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung) », *ibid.*, p42

⁶ M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung) », *ibid.*, p43

⁷ DE 2001, N°339, « Qu'est-ce que les Lumières ? », « What is Enlightenment ? », in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984

⁸ DE 2001, N°339, « Qu'est-ce que les Lumières ? »

stratégique, tous les deux ne servent à rien d'autre qu'à liberté. Bref, le travail aux frontières, c'est « un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté »⁹.

Le labeur patient de Foucault commence par distinguer deux manières différentes de poser la question du rapport entre « subjectivité et vérité »¹⁰. La première manière de poser cette question est celle dans laquelle la critique kantienne devient un piège contemplatif, c'est la manière philosophique qui, depuis Platon, demande la condition et la possibilité de la connaissance vraie par le sujet connaissant. La deuxième est celle des positivistes, comme les scientifiques des sciences humaines ou des « contre-sciences », qui s'interrogent sur la condition et la possibilité de la connaissance vraie à partir des expériences subjectives du sujet connaissant. La recherche des *Mots et les choses* montre l'échec inévitable de ces deux chemins à cause justement de leurs manières de poser la question. En ce sens, au lieu d'être un nouveau départ, Kant est plutôt une clôture fatale du savoir humain, « même les problèmes kantien ont sans doute des origines bien plus lointaines que ces XV^e-XVI^e siècle »¹¹. De sorte que si l'on n'est pas encore sorti du piège kantien, ce n'est pas parce que l'on est encore dans la modernité en tant qu'époque, mais parce que l'on se rend compte, sans doute pour la première fois, du problème du rapport entre « subjectivité et vérité » qui est un cercle du sujet-objet. Ce savoir ou plutôt cette conscience est ineffaçable.

De ce point de vue, lorsque Foucault est chronologiquement postkantien, il n'y échappe pas. Ses longs travaux sur la folie, la maladie, le crime ou la sexualité, ne révèlent que le même problème du rapport entre la subjectivité et la vérité : « comment le rapport que nous avons à nous-mêmes se trouve affecté, modifié, transformé, charpenté par l'existence de ce discours vrai et les effets qu'il induit, par les obligations qu'il impose et les promesses qu'il suggère ou formule. »¹² Le problème ne se trouve donc pas dans l'épistémologie où on demande comment il est possible d'accéder à la vérité, ni chez les positivistes qui demandent comment une expérience subjective peut permettre d'avoir l'accès à la vérité. Du point de vue historique, la vérité est « une question de fait. Il y a [...] un certain nombre de discours vrais concernant le sujet qui, indépendamment de leur valeur universelle de vérité, fonctionnent, circulent, ont le poids de la vérité, et sont admis pour tels »¹³. Si l'on demande directement comment accéder à ces vérités données, c'est déjà une détermination *a priori* et universelle d'une certaine vérité, une décision déjà faite par le choix du sujet connaissant.

⁹ DE 2001, N°339,, « Qu'est-ce que les Lumières ? »

¹⁰ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France, 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p12

¹¹ M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung) », *ibid.*, p36

¹² M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France, 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p14

¹³ *ibid.*, p13

Ce que Foucault demande est qu'en face de ces vérités ou de ces obligations données, « quelle expérience le sujet peut-il faire de lui-même », « quel rapport le sujet a-t-il à lui-même », « quels sont les effets sur cette subjectivité de l'existence d'un discours qui prétend dire sur elle la vérité »¹⁴, autrement dit, en face de la vérité, quelle est la subjectivité de nous-mêmes ? L'attitude critique est un exemple de la subjectivité dans laquelle l'obéissance n'est pas la seule chose à faire en face de la vérité. Bien que la critique ne fasse pas loi, mais en tant que sujet de la subjectivité, on a toujours le droit de critiquer, de se mettre comme une police, au lieu d'être un citoyen obéissant sans condition. Mais ce n'est pas tout, la critique n'est qu'une subjectivité négative qui met en question à la fois la subjectivité et la vérité. La manière « historico-philosophique » de problématisation foucauldienne, cette réaction positive de la critique kantienne, reconstitue le problème traditionnel de la philosophie ou des positivistes en trois points.

En premier lieu, la subjectivité n'est plus ce qui est « préalable et universel » au sujet, il ne s'agit plus absolument d'« une expérience originaire ou fondatrice » de l'homme. La subjectivité n'est pas obligatoirement anthropologique, lorsqu'elle est mise en question comme « ce qui se constitue et se transforme dans le rapport qu'elle a à sa propre vérité »¹⁵, elle est à la fois originaire de l'homme et reconstituable. En second lieu, la vérité n'est pas définie comme une connaissance universellement valable ni sur son contenu ni sur sa forme, elle est « un système d'obligations »¹⁶ comme la psychiatrie, comme la criminologie, comme le code d'acte sexuel, qui sont considérés à certains moments historiques comme vrais. La question de la vérité ne porte donc pas sur l'universalité de son contenu ou de sa forme, mais sur le lien, l'obligation ou la politique qu'elle impose au sujet. En dernier lieu, le point de vue historique ne sert pas à montrer qu'il n'y a pas de vérité absolue et que la subjectivité est toujours relative, mais « de quelle façon les subjectivités comme expériences de soi et des autres se constituent à travers les obligations de vérité, à travers les liens de ce qu'on pourrait appeler la véridiction »¹⁷, c'est-à-dire, au point de vue historique, la subjectivité manifestera ses caractères obtenus par la subjectivation des obligations de vérité, et ces caractères se différencieront selon les différentes périodes historiques, autrement dit, selon l'*a priori* historique de la vérité.

¹⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p14

¹⁵ *Ibid.*, p15

¹⁶ *Ibid.*, p15, note 39 ; cf., M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2012, p92

¹⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p16

Concernant ce dernier, pour la recherche des rapports entre vérité et subjectivité, le choix foucauldien de périodes est particulièrement inhabituel¹⁸, il est ainsi significatif. Dans l'explication concernant la raison pour laquelle il choisit, en 1981, la fable de l'éléphant comme blason moral de l'homme, Foucault découvre un lien entre la littérature chrétienne et la littérature païenne, « c'est ce jeu, cette communication entre littérature païenne et littérature chrétienne qui m'a retenu et qui me retiendra »¹⁹. Le passage des auteurs du II^e siècle comme Élien et Plin, au naturaliste du Moyen Âge Aldrovandi, jusqu'au théologien du christianisme saint François de Sales, montre le même modèle de comportement sexuel, comme celui de l'éléphant, pour les êtres humains. Si on le considère comme une coïncidence historique ou une vérité universelle, on n'aura pas la perspicacité de Foucault qui pose une question étonnante : « le code de moralité sexuelle qu'on attribue au christianisme, est-ce qu'effectivement il lui appartient en propre ? »²⁰, sinon, quand s'est formée la morale chrétienne, ou encore la morale de l'Occident moderne ? Si le paganisme partage le même modèle de comportement sexuel avec le christianisme, l'idée qu'ils sont parfaitement distingués est « évidemment une idée historiquement bien contestable et bien naïve »²¹.

Comme la réflexion politique ou celle des sciences sur la période entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle, autrement dit, au seuil de la modernité, est importante sur le sujet moderne ; de même, la réflexion morale de la modernité relèvera un autre chemin pour le comprendre. Cela posera une question comme « que s'est-il passé au premier siècle de notre ère, au tournant de ce qu'on appelle une éthique païenne et une morale chrétienne ? »²². Lorsque « la notion de judéo-christianisme, qui a été elle aussi si importante au XIX^e siècle, a été liée à la notion de paganisme [...] elle avait été totalement impensable pendant des siècles et pendant des millénaires »²³, c'est-à-dire, le seuil de la morale moderne au XIX^e siècle n'est pas effectivement le seuil de la morale moderne, celle-ci est en effet un étrange mélange du paganisme, du judaïsme et du christianisme à un période plus lointain, ils « méritent d'être déchiffrées »²⁴.

Curieusement, accompagnant l'émergence de la critique kantienne qui critique l'auto-analyse du savoir, « au XIX^e siècle se sont formées deux grandes catégories de l'auto-analyse des

¹⁸ Lorsqu'il a commencé la recherche sur cette période d'Antiquité en 1981, son décès inattendu ou même l'approche de la mort ne doit pas être considérée comme une cause décisive du choix de période.

¹⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p17

²⁰ *Ibid.*, p19

²¹ *Ibid.*, p20

²² *Ibid.*, p21

²³ *Ibid.*, p42

²⁴ *Ibid.*, p43

sociétés occidentales : la catégorie socio-économique avec le capitalisme, et la catégorie socio-religieuse avec le judéo-christianisme »²⁵. Après le mouvement hégélien d'analyse judéo-chrétienne, le sommet d'analyse autour du judéo-christianisme et du paganisme de Feuerbach, l'analyse du capitalisme par le marxisme et la plus grande synthèse de l'auto-analyse religieuse et économique par Max Weber²⁶, le mélange de paganisme et de christianisme apparaît si facilement que Foucault a bien raison de douter de la distinction historiographique entre eux.

C'est à ce point que Foucault s'amorce à l'époque hellénistique et romaine, qui est à la fois la fin du monde ancien et le début du christianisme, qui n'est pas seulement important pour la formation ou la transformation de la morale, mais aussi pour la possibilité de l'auto-analyse qui avance la date des origines lointaines des problèmes kantien, par exemple, du dilemme sujet-objet.

En ancrant à cette époque à la fin du monde grecque et au début du monde chrétien, une chose ou une structure apparaît remarquable et décisive, c'est l'« art de vivre ». Pour les hellénistiques et romains, cet art de vivre peut couvrir les techniques pour envisager les moments difficiles de la vie, les arts de la rhétorique et même le régime général de l'existence dans la vie publique ou privée qui concerne à la fois l'âme et le corps²⁷. Il se distingue avec celui de christianisme de « comment faire » comme un art de « comment être ». Il s'agit ainsi du statut ontologique du sujet dans la qualité d'être, comme la tranquillité ou la béatitude, et ceci ne peut être atteint que par « un travail complexe à travers [...] premièrement un rapport aux autres, deuxièmement un certain rapport à la vérité, troisièmement un certain rapport à soi »²⁸. En termes grecs, cette qualité d'être du sujet est exprimée par le mot « *bios* »²⁹, ces trois rapports que les arts de vivre (*tekhnê peri bion*) doit couvrir sont la *mathêsis*, la *meletê* et l'*askêsis*³⁰.

De là provient le thème principal des recherches foucaaldiennes dans les dernières années, « l'histoire du 'souci' et des 'techniques' de soi serait donc une manière de faire l'histoire de la subjectivité »³¹. Ce n'est plus une histoire de la subjectivité qui traverse les expériences de la folie, de la maladie, de la criminalité comme dans l'*Histoire de la folie*, la *Naissance clinique*, et *Surveiller et punir*, ni celle qui retrace les champs d'objectivité scientifique en

²⁵ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p43

²⁶ *Ibid.*, p44

²⁷ *Ibid.*, p30-31

²⁸ *Ibid.*, p34

²⁹ *Ibid.*, p36

³⁰ *Ibid.*, p35

³¹ *Ibid.*, résumé du cours, p300

donnant lieu au sujet vivant, parlant, travaillant, comme dans les *Mots et les choses*, « mais à travers la mise en place et de les transformations dans notre culture des ‘rapports à soi-même’, avec leur armature technique et leurs effets de savoir »³². Ce « rapport à soi », cette « armature technique », ces « effets de savoir » de l’Antiquité sont comme « les foyers ou les matrices d’expérience comme la folie, la criminalité, la sexualité » à l’âge classique ou à notre époque. Elles manifestent trois axes que Foucault découvre comme l’essentiel dans les expériences du sujet à partir du christianisme jusqu’à Kant ou même de nos jours -- « l’axe de la formation des savoirs, l’axe de la normativité des comportements et enfin l’axe de la constitution des modes d’être du sujet »³³. Elles trouvent leurs origines justement dans le « souci de soi », dans ces « techniques de soi » à travers trois rapports -- le rapport aux autres comme *mathesis*, le rapport à la vérité comme *meletê* et le rapport à soi comme *askêsis*. C’est aussi sur ces trois axes à la fois modernes et anciens que Foucault donne sa réaction à la critique ou plutôt au piège kantien, tout en remplaçant : 1/ la théorie du savoir par l’analyse historique d’un rapport à la vérité « à partir et du point de vue de l’analyse des pratiques discursives et de l’histoire des formes de véridiction » ; 2/ la théorie du pouvoir par l’analyse historique d’un rapport aux autres « des procédures et technologies de gouvernementalité » ; 3/ la théorie du sujet par l’analyse historique d’un rapport à soi « des modalités et techniques [...] de cette pragmatique du sujet »³⁴.

Ces trois déplacements changent systématiquement le mode de recherche chez Foucault, ses anciennes études de l’histoire de la subjectivité sur le champ traditionnel du savoir, du pouvoir ou du sujet, comme celle de la folie, de la maladie, de la criminalité, sont pris encore dans le dilemme du sujet-objet, ou plutôt les expériences classiques et modernes elles-mêmes sont enfoncées dans le cercle du sujet connaissant et de l’objet à connaître. Mais à partir de l’analyse de la sexualité, à partir de l’amorce à la période hellénistique et romaine, ces déplacements, comme une réponse à la critique kantienne, comme les effets de perspective historique, ne s’appuient plus sur les trois champs traditionnels qui sont simultanés et indépendants, mais autour de trois axes qui se déploient et se replient à la fois épistémologiquement, ontologiquement et historiquement. Autrement dit, lorsqu’ils se nouent non seulement dans les trois champs de contenu, mais aussi à travers les époques de l’Antiquité au christianisme jusqu’à la modernité. La seule façon de les manifester est comme

³² M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, résumé du cours, p300

³³ *Ibid.*, p41

³⁴ *Ibid.*, p42

la stratégie foucauldienne en face du piège kantien, « On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans; il faut être aux frontières »³⁵.

La dernière chose qu'il faut marquer par rapport à ces explications du choix de thème et de période dans les dernières recherches de Foucault, c'est que ces études sur le « souci de soi » ou sur les « techniques de soi », ne doivent sans doute pas être considérées comme la conclusion ni la proposition finale de toutes ses recherches, puisque la mort de Foucault est effectivement imprévue pour nous comme pour lui-même, elle devient enfin un événement de la rupture de ses propres recherches comme ce qu'il recherche tout au long de sa vie. Et théoriquement, ces recherches concernant l'époque hellénistique et romaine ne servent guère de modèle à apprendre de notre propre « art de vivre », elles ont leurs propres significations irréductibles dans l'histoire de la subjectivité. Cela rappelle ce que Foucault nous apprend vraiment par ces dernières recherches, c'est que le plus important est « qu'en est-il de nous, que devons-nous faire, comment devons-nous nous conduire s'il est vrai qu'il y a et qu'il doit y avoir une certaine vérité sur nous, et de surcroît une vérité »³⁶. C'est à nous de faire l'usage de la « vérité » révélée par Foucault.

Si dans toutes les analyses de Foucault, « on pourrait y reconnaître, comme il dit de lui-même dans les premiers cours au Collège de France, quelque chose autant de 'fragments pour une morphologie de la volonté de savoir' »³⁷, nous ne pouvons pas y voir un commencement originaire : d'une part, le début chronologique – que ce soit l'article en 1954, ou l'œuvre la plus populaire en 1961, ou ces premiers cours au Collège de France -- n'a aucun sens pour les contenus d'analyse ; de l'autre, le départ théorique, comme celui de l'histoire de la subjectivité qui commence par les analyses historiques d'expériences de la folie, de la maladie, de la criminalité, qui se produit par les analyses de la sexualité, ne s'étend point comme une ligne droite et successive, et même pire, les remplacements des champs d'analyse reconstituent entièrement « les fragments de la morphologie ». Pourtant, nous ne pouvons retracer les indices de la reconstitution totale que par le groupe des fragments. Nous ne pouvons que dire « le groupe des fragments », puisque dans les époques antiques que Foucault analyse dans sa dernière période, ces trois axes s'entrelacent et s'engendrent l'un l'autre. Par exemple, d'un côté, le déplacement de la volonté de savoir vers la volonté de vérité en 1970-1971 et la découverte du rapport indissociable entre subjectivité et vérité en

³⁵ DE 2001, N°339, « Qu'est-ce que les Lumières ? »

³⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p14

³⁷ M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Cours au Collège de France. 1970-1971, Paris, Seuil/Gallimard, 2011, p3

1980-1981³⁸ appartiennent à un même groupe comme celui du rapport à la vérité ; de l'autre, ce rapport à la vérité servant de fondement d'analyses foucaaldiennes dans les années soixante-dix se divise en trois axes des analyses reconstituées et entrecroisées dans les dernières années de Foucault, et ces trois axes se transforment même à l'intérieur de l'Antiquité.

Ainsi, nous traitons cette histoire antique de la subjectivité dans les trois chapitres suivants en groupant les problèmes autour de ces trois axes (rapport à la vérité, rapport aux autres, rapport à soi), chaque chapitre poursuit les transformations et les enchaînements des problèmes selon les trois périodes : l'hellénique, l'hellénistique et le chrétien. Lorsque ni ces trois axes ni ces trois périodes ne sont pas nettement indépendantes et isolées, cette manière de disposer des problèmes n'est là que pour la commodité ou même la possibilité du discours.

³⁸ « Pas de théorie du sujet indépendante du rapport à la vérité », cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p15

Chapitre I *Aphrodisia* et les modes de véridiction- rapport à la vérité

L'analyse historique de la sexualité dans les cours au Collège de France en 1981 et dans les deux derniers volumes de l'*Histoire de la sexualité*, est considérée pour Foucault comme « exemple privilégié » et « surface de réfraction »¹ sur le thème des relations entre subjectivité et vérité. À partir de ses recherches précédentes des expériences comme celles « de la folie, de la maladie, de la mort et du crime »², cette nouvelle expérience privilégiée révèle pourtant des singularités dans l'histoire de la subjectivité. L'expérience de la sexualité n'est pas comme celles de la folie, de la maladie, de la mort et du crime qui sont jugées par les autres et de l'extérieur, la vérité de la sexualité ne manifeste que par le sujet lui-même, par le « dire-vrai sur soi-même », elle est plus souvent jugée par le sujet sur lui-même, « c'est autour de la pratique de l'aveu que le discours vrai sur la subjectivité s'est organisé. »³ Alors pourquoi le sujet peut-il et doit-il juger sa sexualité par lui-même ? D'où provient la vérité de la sexualité ? Ou encore, qu'est-ce que la vérité de la sexualité, autrement dit, une possibilité du discours vrai sur soi-même ? La réponse rapporte effectivement à la deuxième singularité : la sexualité n'est pas comme les autres expériences qui sont complètement négatives, elle est à la fois « de refus et d'acceptation », « de valorisation et de dévalorisation »⁴. Elle incite d'une part le fameux débat sur la question « celui qui est appelé à la contemplation de la vérité ou à un rapport privilégié avec Dieu »⁵ doit-il se marier ou non, elle est d'autre part le domaine principal des arts de vivre ou des techniques de soi depuis l'Antiquité et sans doute jusqu'à nos jours, le souci de soi, la maîtrise de soi et le salut de soi vers lesquels les arts de vivre orientent pose nécessairement la question « de l'activité sexuelle, de l'économie des plaisirs, et des différents modes de vie »⁶. De ce point de vue, la recherche sur l'expérience de la sexualité offrira une perspective particulière à la fois sur la subjectivité et sur la vérité, sur le sujet qui se juge et la gouvernementalité qui le maîtrise par l'autodiscipline.

Au début de ce cours en 1981, la fable de l'éléphant sert à « une exemplarité morale de la nature »⁷ pour la sexualité humaine, lorsqu'il est un blason « de la monogamie et de la fidélité conjugale », de la « rareté de l'acte sexuel », d'une finalisation de cet acte sexuel par la reproduction et la reproduction seulement », de la « nécessité du secret, de la discrétion, de la

¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p3-4

² M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p16

³ *Ibid.*, p17

⁴ *Ibid.*, p17

⁵ *Ibid.*, p38

⁶ *Ibid.*, p39

⁷ *Ibid.*, p11

pudeur » de l'acte sexuel, de l'« obligation de se purifier après cet acte »⁸. Ce modèle de l'acte sexuel est susceptible d'être reconnu chez le christianisme, comme on le trouve chez saint François de Sales⁹, mais ce qui est intéressant est qu'il se trouve, ultérieurement, chez le naturaliste du XVII^e siècle comme Aldrovandi¹⁰, du XVIII^e siècle comme Buffon¹¹ ; auparavant, chez le naturaliste du XVI^e siècle comme Gressner¹², dans le fameux bestiaire chrétien *Physiologus* qui est rédigé sans doute « entre la fin du II^e siècle et le début du IV^e siècle »¹³, chez le paganisme du III^e siècle comme Solinus¹⁴, du II^e siècle comme Élien¹⁵, du premier siècle comme Pline¹⁶. Cette longue histoire du blason de l'éléphant est absente du monde grec, même chez Aristote, le seul qui traite l'éléphant, il le considère comme un sauvage furieux d'une force-violence amoureuse. Cette rupture du modèle de l'éléphant marque à la fois un changement et un commencement essentiel : d'une part, le changement entre le monde grec et le monde gréco-romain ; d'autre part, le commencement de la modalité sexuelle moderne que l'on attribue souvent au christianisme commence à l'époque gréco-romaine.

Cette rupture s'affirme d'abord dans les analyses foucauldienne de *La Clef des songes* d'Artémidore¹⁷. Avant de s'y appuyer, Foucault donne quatre raisons pour valoriser ce texte de l'onirocritique du II^e siècle. En premier lieu, le rêve comme la folie est « un point stratégique » et « une épreuve privilégiée »¹⁸, il est, pour la plupart des peuples, une surface énigmatique de la vérité, et surtout de la vérité du sujet qui rêve. Il ne s'agit pas, comme il est susceptible d'être estimé comme tel, de la superstition ou du charlatanisme. Dans le développement du savoir occidental, il est un lieu à la fois scientifique et philosophique pour

⁸ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p27

⁹ François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, [1609], Paris, Les Belles Lettres, 1961 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p22, note 2

¹⁰ Ulisse Aldrovandi (1522-1605), cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p22, note 6

¹¹ Buffon, *Histoire naturelle*, 1749 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p23, note 9

¹² Conrad Gessner (1516-1565, un naturaliste suisse), *Historiae animalium*, 1551 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p23, note 11

¹³ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p6, p23, note 19

¹⁴ Gaius Julius Solinus (un grammairien et compilateur d'expression latine au III^e ou II^e siècle), *Collectanea rerum memorabilium* (*Recueil de choses mémorables*) ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p24, note 25

¹⁵ Claude Élien (175-235), un historien et orateur romain de langue grecque ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p24, note 27

¹⁶ Pline l'Ancien (23-79), *Histoire naturelle*, 77 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p25, note 29

¹⁷ Artémidore de Daldis, *La Clef des songes. Onirocriticon*, Trad. André Jean Festugière, Paris, Vrin, 1975 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p49-97 ; voir aussi le chapitre premier du *Souci de soi*, « Rêver de ses plaisirs », p15-20

¹⁸ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p49

répondre à la question de l'accès à la vérité : d'un côté, l'âge classique, comme chez Descartes, exige du sujet d'affranchir l'état du rêve pour penser la vérité ; de l'autre côté, l'âge moderne, comme chez Kant, chez Schopenhauer, chez Nietzsche, demande « mais est-ce que la vérité de la vérité est vraie ? »¹⁹, et puis, on trouve chez les psychanalystes un énorme espace du rapport entre la subjectivité, la vérité et le rêve. En second lieu, laisser de côté la vérité au sens strict, parce que le problème n'est pas « qu'est-ce que la vérité », mais « que faire avec la vérité. » Le rêve comme réalité irrésistible demande au sujet « quoi faire, dans la veille, de cette part obscure de nous-mêmes qui s'illumine dans la nuit »²⁰. En ce sens, il s'agit d'une manière de vivre en tant que sujet rêveur, d'un art de vivre avec ses rêves. En troisième lieu, concernant Artémidore, il est un auteur à la fois inspiré par le stoïcisme et qui fait une enquête « quasi ethnologique »²¹ sur les interprétations traditionnelles et populaires des rêves, il est ainsi comme un témoin de la pensée morale du Grec classique au point de vue hellénistique et romaine. En dernier lieu, concernant le contenu sexuel dans ce texte onirocritique, il est non seulement le seul qui donne une description complète des actes sexuels, « réels, possibles, imaginables », mais encore il ne les présente ni comme littérature ni comme philosophie morale, il est un témoignage relativement « objectif ».

De ce point de vue, les analyses foucaaldiennes sur l'onirocritique d'Artémidore sont effectivement remarquables à propos de la perception éthique de l'acte sexuel à l'époque grecque classique : un principe de l'isomorphisme socio-sexuel et un principe de l'activité polaire, une naturalité de la pénétration, une socialité de la partenaire sexuelle. Ceux-ci se confirmeront point à point par les analyses de textes des auteurs classiques, et ils rompent aussi l'une après l'autre à l'époque hellénistique et romaine.

Un autre texte qui confirme la rupture du modèle de l'éléphant, qui marque à la fois le changement entre le monde grec et le monde gréco-romain et le commencement de l'éthique sexuelle à nos jours, est l'*Erôtikos* (le dialogue sur l'amour) de Plutarque²². Ce texte présente une certaine ressemblance avec celui d'Artémidore, dont la culture classique grecque et les références contemporaines sont juxtaposées, confrontées et pivotées. Pour Foucault, les pivotements de « toute l'éthique des *aphrodisia* » à ce moment des deux premiers siècles de notre ère signifient que les schémas historiques de morale sexuelle ne sont pas des blocs ou des unités comme ceux du paganisme ou christianisme, il y a « toute une série d'éléments, de principes, de règles de morale » qui sont habituellement attribués « au christianisme et au seul

¹⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p50

²⁰ *Ibid.*, p51

²¹ *Ibid.*, p52

²² *Ibid.*, p178

christianisme [...] ont été formés bien antérieurement »²³. En détachant ceux qui ne sont pas inventés par le christianisme, une expérience propre de la chair devient correctement essentielle pour le christianisme, « la morale sexuelle conjugale n'appartient pas à l'essence même du christianisme [...] mais à travers quelque chose d'autre qui est l'expérience de la chair, [...] formée à partir du développement du monachisme, de l'ascétisme aux IV^e-V^e siècles »²⁴. Nous nous en inspirons, le problème kantien entre le sujet connaissant et l'objet à connaître, autrement dit, le dilemme sujet-objet peut être aussi retracé à une origine plus lointaine, comme si la fameuse « antinomie des garçons » chez les Grecs peut révéler à la fois l'activité virile comme la première subjectivité et l'amour entre deux âmes comme la première harmonie de soumission et de résistance.

Nous suivons donc le développement des principes grecs de l'isomorphisme socio-sexuel et de l'activité dans les trois sections « *aphrodisia* problématiques », « l'amour résolvant » et « les jeux de vérité », tout en liant les pivotements corrélatifs à l'époque gréco-romaine, afin d'examiner à la fois le changement du sujet des *aphrodisia* et la transformation de la subjectivité sexuelle à cette époque, en révélant non pas les précurseurs de « l'expérience de la chair » du christianisme, mais l'origine de l'expérience moderne de la subjectivité ontologique depuis Kant.

I. *Aphrodisia* problématiques

A. *Sujet actif et régime volontaire*

Le premier point que le texte d'Artémidore révèle sur la perception éthique des *aphrodisia*²⁵ grecs est la naturalité. Cette naturalité n'est pourtant pas un concept qui s'établit selon une définition entre nature et contre-nature, mais selon son acte sexuel masculin -- la pénétration, « l'organe sexuel masculin, avec sa capacité à pénétrer, définit la naturalité universelle et constante de l'acte sexuel »²⁶. Par exemple, lorsque la masturbation n'exerce point la pénétration, elle « ne compte pour rien » ; lorsque la pénétration artificielle entre les femmes ne s'exerce pas par l'organe sexuel masculin, elle est « dans l'ordre de la contre-nature ». En revanche, quand il s'agit de la pénétration par l'organe sexuel masculin, peu importe que le partenaire soit la femme, le garçon ou les esclaves, du point de vue de la naturalité, cet acte sexuel est dans la nature. Cependant, ces analyses proviennent du texte d'Artémidore qui

²³ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p179

²⁴ *Ibid.*, p179

²⁵ « *Aphrodisia*, c'est-à-dire des actes voulus par la nature, associés par elle à un plaisir intense et auxquels elle porte par une force toujours susceptible d'excès et de révolte », cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p123

²⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p69

s'adresse plutôt au père de la famille²⁷, elles ne sont pas tellement manifestées en détail dans la médecine, la philosophie ou la morale grecque, « les Grecs n'avaient guère témoigné [...] d'un souci bien pressant de délimiter ce qu'ils entendent exactement par les *aphrodisia* »²⁸. Cela signifie qu'Artémidore a sans doute mélangé la réflexion hellénistique dans son récit de la tradition grecque. Est-ce qu'Artémidore s'est trompé sur la naturalité de la pénétration, ou pour les Grecs y a-t-il un silence sur un domaine hautement sensible à quelques interdits comme à l'époque du christianisme ?

Nous trouverons que dans la réflexion grecque sur les *aphrodisia*, cette naturalité est à la fois essentielle et implicite. Elle est essentielle parce que les *aphrodisia* grecques ne sont réfléchies qu'au point de vue du sujet masculin, du sujet d'activité, c'est le premier principe des *aphrodisia* grecs ; mais cette position du sujet pensant ne se manifeste qu'au travers d'une réflexion par conséquent d'une unité solide d'acte-désir-plaisir, comme la réflexion à la fois de nature et de morale, de l'excès et du régime, c'est-à-dire, du principe de l'isomorphisme socio-sexuel.

*

Ce premier principe de pénétration, d'activité, du point de vue du sujet masculin, peut être confirmé d'abord dans le texte d'Hippocrate, dont l'acte sexuel est expliqué comme un frottement du sexe qui provoque un échauffement, et cet échauffement du sexe qui se communique aux liquides du sexe transforme les liquides en écume, c'est ce liquide écumeux qui sort violemment en éjaculant et produit ainsi le plaisir²⁹. « Ce modèle, manifestement entièrement viril », Foucault l'appelle « schéma éjaculatoire »³⁰. La première conséquence de ce « schéma éjaculatoire », autrement dit, le point de vue du sujet masculin, est la confrontation essentielle du rôle masculin et du rôle féminin, du plaisir favorable d'activité et du plaisir méprisé de passivité, autrement dit, du sujet actif et de l'objet du plaisir.

Bien qu'Hippocrate applique le même « schéma éjaculatoire » à l'homme et à la femme, mais l'intensité, la force et l'indépendance sont bien différentes l'une de l'autre, ce même schéma masculin ne sert qu'à un modèle ou à un critère pour « déchiffrer les rapports entre rôle masculin et rôle féminin en termes d'affrontement et de joute [...] de domination et de

²⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p70

²⁸ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p55

²⁹ Hippocrate, *De la génération*, I, 1-2 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p172, note 21

³⁰ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p155

régulation de l'un par l'autre »³¹, lorsqu'en comparant avec la force du plaisir masculin, « le plaisir de la femme est beaucoup moins intense [...] son plaisir est [...] dépendant de l'homme. »³² Celui-ci joue ainsi un rôle à la fois stimulant et refroidissant, « c'est l'acte masculin de toute façon qui détermine, règle, attise, domine »³³, c'est la domination du modèle viril qui caractérise l'acte sexuel d'une violence irréprouvable, d'une confrontation des deux sexes, d'une dépense périlleuse. À tel point que la réflexion morale s'établit, « le plaisir est une expérience du sujet »³⁴, de l'activité, de la maîtrise que l'on doit exercer sur soi, ainsi en revanche, « le plaisir de la femme est un gouffre [...] [il] est naturellement excessif »³⁵, parce qu'il est considéré seulement comme un « corrélatif de la pénétration du mâle », le plaisir de la passivité. La raison pour laquelle, dans *La clef des rêves* d'Artémidore, le lieu de la pénétration favorable est indifférent est qu'« elle est l'activité d'un sujet et d'un seul »³⁶, car le plaisir du sujet est non relationnel, irréversible, unilatéral et unique, car seul au point de vue du sujet masculin, de l'analogie de son acte sexuel à la pénétration, de l'ambition du pouvoir dominant que l'on ne peut pas imaginer le plaisir, la morale ou la vertu de l'autre, du partenaire, de l'objet.

À travers cette confrontation du rôle masculin et du rôle féminin, le premier principe des *aphrodisia* grecs se manifeste donc comme l'activité virile, lorsqu'il est indissociable avec le principe de l'isomorphisme socio-sexuel, il se manifeste ainsi dans ces deux domaines.

D'abord, dans le domaine sexuel, ce principe de l'activité se définit à partir de la naturalité de la pénétration du mâle, « la pénétration sexuelle est la règle interne de naturalité qui va permettre de séparer les actes sexuels en naturels ou non naturels »³⁷. Elle n'est donc point un concept arbitraire d'un individu quelconque qui peut être actif, surtout dans le rapport sexuel de deux personnes, « la pénétration n'est pas un processus qui se passe entre deux individus. C'est essentiellement l'activité d'un sujet et l'activité du sujet »³⁸. Cela indique d'une part, qu'il n'y a qu'un sujet qui pénètre, il n'y a qu'un homme qui est actif, l'activité ne peut pas être partagé dans l'acte sexuel, le partenaire, peu importe qu'il soit une femme, un garçon ou un esclave, ne peut être qu'un objet de plaisir, ne peut être que celui qui est pénétré ; d'autre part, l'acte de pénétration, ou plus généralement l'acte sexuel pour les Grecs, bien qu'il soit

³¹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p167

³² *Ibid.*, p169

³³ *Ibid.*, p110

³⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p90

³⁵ *Ibid.*, p90

³⁶ *Ibid.*, p88

³⁷ *Ibid.*, p86

³⁸ *Ibid.*, p87

tout supérieur et autoritaire, ne peut s'accomplir qu'avec un objet, avec le partenaire qui est à la fois inférieur et indispensable. Par exemple, la femme, « corrélatif naturel par son anatomie, [...] par sa beauté éventuellement, [...] par la délicatesse, la mollesse de son corps, par son infériorité à tous les points de vue (social, intellectuel, physique, etc.) »³⁹, est donc le partenaire sexuel parfait ; ou le garçon, faible, beau et ignorant, est aussi à la position d'être pénétré, d'être attirant, d'être dirigé.

Ainsi que dans la naturalité définie par l'activité d'un sujet masculin, tout ce qui joue le rôle du partenaire, de l'objet du plaisir, peu importe qu'il soit une femme ou un homme, qu'il soit un esclave ou un homme libre, il ne possède jamais le plaisir d'être un sujet dont l'activité est fondamentale et primordiale dans la vie grecque classique. Pour cette raison, c'est au point de vue du sujet masculin que la réflexion grecque se méfie logiquement de la passivité que ce soit d'une femme, d'un jeune garçon ou d'un esclave, parce que « le plaisir est une expérience du sujet »⁴⁰, de l'activité, de la domination, du pouvoir, et plus profondément, de la liberté. Même cette passivité est imposée par la nature comme le corps féminin, ou par l'institution sociale comme le statut définitivement passif de la femme, ou encore par le temps comme le jeune garçon qui n'a pas encore sa propre maturité.

*

À ce point, il faut remarquer un caractère essentiel des *aphrodisia* grecs, c'est qu'ils ne peuvent pas se présenter seulement comme la pénétration, puisque pour les Grecs, cet acte sexuel de la pénétration enchaîne aussi bien le désir d'immortalité que le plaisir de domination, ils se manifestent comme une unité solide, « acte, désir et plaisir forment un ensemble dont les éléments, certes, peuvent être distingués, mais sont fortement associés les uns aux autres »⁴¹. Aucun des éléments isolés ne représente *aphrodisia*, de sorte que l'intempérance de l'un des éléments ne constitue pas les *aphrodisia* immorales. Par exemple, dans l'*Éthique à Nicomaque*⁴², le plaisir de la vue, de l'ouïe ou de l'odorat ne peut jamais être intempérant ; de même, dans l'*Éthique à Eudème*⁴³, on ne fait pas reproche d'intempérance sur l'acte de la contemplation ou de l'audition. Pour Aristote, il n'y a de plaisir qui risque

³⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p89

⁴⁰ *Ibid.*, p90

⁴¹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p59 ; voir aussi M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p287, « *aphrodisia*, que l'on traduit par : actes sexuels, plaisirs de l'amour ».

⁴² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 10, 1118 a-b ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p55, note 2

⁴³ Aristote, *Éthique à Eudème*, III, 2, 8-9, 1230b ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p56, note 1

d'être intempérant que où il y a « toucher et contact », en plus, ce contact n'inclut pas le toucher par la surface du corps, comme dans les activités de massages ou de la gymnastique. Autre exemple est raconté par Lucien, la raison pour laquelle on rit de philosophes qui aiment les garçons n'est pas qu'ils ont le désir d'une vertu ou de l'amour de vérité qu'ils cherchent chez les jeunes garçons, mais parce qu'ils glissent « leur main sous la tunique du bien-aimé »⁴⁴. Ces deux exemples expliquent que concernant les *aphrodisia* immoraux, ce n'est pas le plaisir ou le désir lui-même qui est condamné, le plaisir ou le désir pur qui est hors du contact corporel, ou plus précisément, qui ne concerne pas le coït, ne peut jamais être intempérant, il n'est qu'un plaisir ou un désir noble de l'âme, il ne risque rien du sperme ou de la vie.

Or, le désir dans les *aphrodisia*, peu importe qu'il soit au sens de direction chez Aristote comme le « désir de la chose agréable »⁴⁵, ou au sens d'origine, chez Platon, comme par privation, par absence⁴⁶, ne peut pas être dissocié avec l'acte sexuel de la pénétration et le plaisir masculin de domination. Les *aphrodisia* ne sont pas un manque ontologique qui peut arriver à tout le monde, ni une naturalité universelle qui peut appartenir à n'importe quel genre du sujet, ni une chose agréable égale à tous, « c'est plutôt la dynamique qui les unit tous trois de façon circulaire »⁴⁷, la dynamique de mâle, définie du point de vue de l'homme masculin, de sa virilité.

Le désir ou le plaisir de la passivité n'existe pas, ou plutôt n'est pas favorable, ce n'est pas parce que la connaissance du plaisir physique l'affirme, mais parce que les *aphrodisia* ne sont point ce qui est considéré positivement sur le corps, le désir ou le plaisir, mais un ensemble de tout cela au point de vue d'un sujet connaissant qui le regarde, qui l'estime, qui le raisonne, qui l'impose dans la société d'une certaine structure et à certaine époque. Comme cette éthique de l'acte sexuel ne peut pas se formuler d'une telle manière de la pénétration et de l'activité que parce que les écrivains, les politiciens, les maîtres de la maison, tout ceux qui sont capables de donner une parole dans la société, tout ceux qui possèdent le pouvoir de commander, de régler les autres, sont des hommes masculins, et leur pouvoir ne peut être justifié ou renforcé que par la valorisation de leur propre statut naturel du sujet, c'est-à-dire, la

⁴⁴ Lucien de Samosate (120-180), *Des amours* ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p57, note 2

⁴⁵ Aristote, *Parties des animaux*, 660 b ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p59, note 1

⁴⁶ Platon, *Philèbe*, 44 e ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p59. Foucault indique que le désir par privation est opposé à l'appétit par la provocation de la représentation, de l'image ou du souvenir. Mais en effet, la représentation, l'image ou le souvenir est essentiellement une privation, une absence, cela correspond à la définition du désir platonicien.

⁴⁷ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p60

virilité définie essentiellement par la pénétration et ce que la pénétration signifie de l'activité. Virilité et pouvoir s'appuient réciproquement.

Comme dans les *Lois*, l'appétit de la génération est le « plus grand et [le] plus vif » par rapport à deux autres appétits fondamentaux de l'homme – la nourriture et la boisson, et celui du sujet masculin est encore plus fort que tous les autres sujets, ainsi celui-ci est doué de la plus forte vivacité naturelle du plaisir qui « porte l'activité sexuelle à déborder les limites qui ont été fixées par la nature »⁴⁸. C'est le plaisir du sujet masculin – aussi bien du sujet féminin, mais celui-ci est relativement moins fort que celui-là, au point de vue du sujet masculin--, il provient du plus fort désir de la génération ou de l'immortalité, mais il est imposé par la nature comme « conditionné, subordonné et inférieur »⁴⁹ en dépendant du corps mortel. Il y a donc toujours une tension et une tendance « à la révolte et au soulèvement »⁵⁰, si bien qu'il est fondamentalement l'origine de la force et du pouvoir de l'homme, il provoque le sujet masculin (humain) à renverser tous les ordres naturels qui le contraignent. D'où, il a par origine une tendance à dépasser la limite de la nature, autrement dit, à l'excès, à l'« hyperbolique »⁵¹, à la contre-nature.

En ce sens, il convient de dire que le mouvement rationaliste du V^e siècle av. J.-C. soit essentiellement une révolte des hommes contre les dieux, mais lorsqu'à l'époque, seul le sujet masculin doué d'une force assez grande que le mouvement rationaliste devient une révolte des hommes contre les hommes, c'est-à-dire, il est fort possible que ce soit la virilité des hommes masculins, non de l'homme en général, douée d'être vivace, actif et dominant, qui se révolte contre eux-mêmes et les autres êtres humains, comme celles des femmes, des jeunes garçons, d'esclaves, définis par les combats du pouvoir lui-même. De là, la nécessité de maîtrise de soi et des autres est née, elle est née du même désir et plaisir qui est à la fois hyperbolique et révolte. Si les *aphrodisia* grecs sont destinés à maîtriser sexuellement et socialement, soit par « les trois freins les plus forts – la crainte, la loi et le discours vrai »⁵² comme chez Platon, soit par l'obéissance à la raison comme chez Aristote, ce n'est pas parce que l'un de ses éléments -- l'acte sexuel -- soit un mal, mais que les deux autres éléments – le désir et le plaisir -- emportent des forces et des pouvoirs de l'homme, des révoltes et des dépassements humains, ils sont paradoxalement à la fois le pouvoir moteur de la survie de la race et la force

⁴⁸ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p68

⁴⁹ *Ibid.*, p67

⁵⁰ Platon, *La République*, IV, 442 d ; IV, 444 b ; IX, 586 e ; *Phèdre*, 237 d ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p68, note 3

⁵¹ Platon, *La République*, 402 e ; *Timée*, 86 b ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 1118 b ; VII, 4, 1148 a ; VII, 7, 1150 b ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p68, note 3

⁵² M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p69

désobéissante de l'ordre naturel et social. Cela s'affirmera sûrement plus dans le deuxième domaine social.

*

Mais avant d'examiner le domaine social où le principe de l'activité virile joue un rôle encore plus fondamental, regardons d'abord le principe de l'isomorphisme socio-sexuel par lequel ce rôle social d'activité masculin est possible.

Pour Artémidore, ou plus précisément pour les Grecs, la projection de contenu sexuel du rêve sur l'événement social ne se fait pas selon un code symbolique -- comme ce que la psychanalyse de nos jours a fait, « si le sexuel renvoie au social, c'est parce qu'ils sont dans la continuité l'un de l'autre »⁵³. Les actes sexuels, non seulement ceux qui sont dans les rêves, mais aussi ceux qui se passent réellement, sont au fond « de même nature, de même substance, de même forme » que les relations sociales. Cette tradition de l'isomorphisme socio-sexuel crée un lien direct entre le pouvoir social et l'acte sexuel. Ce lien peut être utilisé dans la direction du pouvoir de la sexualité, c'est-à-dire, comme l'abus du tyran qui commet les excès sexuels grâce à son pouvoir politique ; on peut aussi en faire un usage à l'inverse, dans la direction du régime de l'acte sexuel à justification du pouvoir de gouverner, comme l'allocution de Nicoclès chez Isocrate. En fait, une semblable renonciation à l'acte sexuel hors du mariage dans les réflexions grecques classique ne dérive ni de chacun des deux individus dans le mariage, ni de leur lien relationnel. Pour la femme, c'est parce que son statut social décide qu'elle est « suppliante » dans la maison de son mari, elle n'a ni le droit ni l'indépendance de ne pas être soumise sous le pouvoir de son mari, de commettre quelconque adultère ; pour le mari, en revanche, la continence n'est pas si stricte, elle dépend « d'un choix, d'une volonté de donner à sa vie une certaine forme »⁵⁴. Par exemple, un bon propriétaire foncier, un citoyen dans une cité idéale, un autocrate respectueux, un homme qui sait gouverner la maison et son épouse, où, essentiellement, la tempérance de l'acte sexuel est une épreuve de la maîtrise de soi et une condition de commander les autres, le sujet sexuel équivaut au sujet moral et au sujet politique. En ce sens, cette austérité sexuelle n'est qu'un exploit, une vertu, un idéal, elle n'est point une obligation universelle ou absolue, sinon elle contredit au principe essentiel de l'homme libre de la vie grecque. Cela explique pourquoi il existe à la fois la réalité multiple des relations sexuelles et des discours des modèles sexuels.

⁵³ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p80

⁵⁴ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p237

Cet isomorphisme socio-sexuel peut être renforcé par l'effet du principe de l'activité de la pénétration masculine qui pénètre le domaine social de l'éthique au politique. Lorsque l'activité la plus primordiale pour l'homme masculin est la pénétration, l'acte sexuel, ceci devient ainsi la preuve de maîtrise la plus privilégiée, « si effectivement les *aphrodisia* sont commandés par le principe d'une activité non relationnelle, à cette activité non relationnelle du mâle peuvent et doivent s'imposer les mêmes règles morales, les mêmes règles éthiques que celles qui s'imposent à toute activité (à toute activité sociale, familiale, à toute activité à l'égard des autres des hommes, des dieux, etc.) »⁵⁵, autrement dit, lorsque chez les Grecs, le sujet sexuel est hautement identique avec le sujet social, le sujet politique, le sujet connaissant, le même principe de l'activité fonctionne donc dans tous les domaines auxquels il participe. Ce n'est pas une inférence conceptuelle, au moins pas de la nôtre, il se trouve exactement dans les réflexions rationalistes du régime à l'époque grecque classique.

*

Dans le sens où l'activité signifie une maîtrise de soi, un mérite de pouvoir gouverner soi et les autres (selon le principe d'aristocratie « le meilleur qui commande »), cette activité, il convient de la comprendre comme la première modalité de la subjectivité dans l'histoire humaine, il commande donc entièrement la perception éthique des *aphrodisia*, et selon le principe de l'isomorphisme socio-sexuel, il est donc le fondement de la valorisation sociale de tout le grec classique.

D'abord, c'est à partir de ce « schéma éjaculatoire » que se produisent les premières inquiétudes grecques sur les *aphrodisia*, concernant la violence et la dépense d'acte sexuel. Selon Hippocrate, ce processus peut commencer volontairement, mais « se dérouler de façon complètement involontaire »⁵⁶. Par exemple, l'échauffement du corps peut être provoqué par l'action légère avant de dormir, mais les images du rêve, en traduisant l'état actuel du corps⁵⁷, en le communiquant réciproquement, se produisent aussi selon leurs propres logiques. Ceci peut intensifier le mouvement du corps jusqu'à le conduire à une « pollution nocturne », autrement dit, une perte de sperme involontaire. Du fait que le sperme est souvent considéré comme « le résultat d'un processus qui sépare, isole, concentre la partie 'la plus forte' de l'humeur »⁵⁸, cette perte de sperme involontaire se manifeste à la fois comme une violence

⁵⁵ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p91

⁵⁶ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p168

⁵⁷ *Ibid.*, p168, note 2

⁵⁸ *Ibid.*, p173

incontrôlable en son acte même, et une dépense de la force⁵⁹, de l'élément organique de croissance⁶⁰, des éléments les plus précieux de la vie -- la charnière du corps mortel et de l'âme immortel⁶¹.

Ainsi, l'acte sexuel, selon le schéma masculin d'éjaculation, devient une dépense coûteuse comme un détachement de la substance de vie propre d'un individu masculin. Personne, dans l'Antiquité ou même beaucoup plus tard, ne pense que la dépense menstruel de femme, issu d'aucune volonté d'individu, soit aussi précieuse comme une substance de la vie, si bien qu'il n'y a aucune réflexion morale par rapport à la même dépense comme celle de la perte du sperme, de l'acte sexuel ou même social. En ce sens, toute l'histoire de la pensée masculine, dans le domaine médical, moral ou philosophique, est bien bornée. Bien qu'autant pour les hommes que pour les femmes, cette dépense coûteuse et involontaire indique d'une certaine manière l'impuissance humaine, la mort de l'individu et la nécessité d'humilité par rapport à la volonté de la nature, de la divinité ou de Logos. Or, la réflexion masculine ne s'oriente point vers la volonté modeste et la vigilance révérencieuse, quand la pensée masculine montre au niveau du rationalisme, la mort d'individu peut être résolue par la procréation de race, la plus belle vie ne peut être pensée que de manière d'éternité, si bien que la vie individuelle qui est vouée à la mort est infime, elle n'existe que pour « participer par la génération à l'immortalité »⁶², si bien que le plaisir de la femme ne compte pas, le plaisir de l'homme ne se trouve que dans l'activité de la maîtrise de son acte pour le plaisir.

Si les *aphrodisia* ne sont faits que pour l'immortalité, pour la continuité de race, pour utiliser les substances les plus précieuses à faire les enfants, comme les animaux ou les plantes, alors où est-elle l'activité, ou la volonté propre de l'être humain ? Si la pensée humaine ne peut pas échapper au désir de la domination, d'activité, de virilité luttant, autrement dit, si la pensée humaine est essentiellement active, virile, libre et ambitieuse par rapport à la volonté divine de la mort, pourquoi « le désir de participation à ce qui est éternel »⁶³ est le désir primordial et universel ? La façon grecque classique d'échapper à la mort individuelle n'est pas vraiment pour une vie qui mérite de vivre pour tous et pour toutes, mais pour ceux qui réfléchissent, ceux qui ont le droit de réfléchir dans la société humaine, c'est-à-dire, les sujets masculins qui d'une certaine manière dominant la société.

⁵⁹ Hippocrate, *De la génération*, I, 1 ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p173, note 3

⁶⁰ Aristote, *De la génération des animaux*, 724 a-725 b ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p174, note 2

⁶¹ Platon, *Timée*, 73 b ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p174, note 1

⁶² Platon, *Lois*, IV, 721 c ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p176, note 4

⁶³ Aristote, *De l'âme*, II, 4, 415 a-b ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p177, note 5

Ainsi, regardons comment ce souci d'immortalité et de progéniture détermine les réflexions du sujet dominant dans la société. Selon Artémidore, la raison pour laquelle l'inceste entre le père et les enfants est fortement interdit, et le rapport sexuel avec l'épouse consentante est hautement privilégié, c'est pour faire les meilleurs enfants ; cependant, entre ces deux extrémités, dans l'interprétation du rêve sexuel d'Artémidore, il y a donc « une multiplicité de relations plus ou moins acceptables, selon le point de vue réciproque de chacun et dans lesquelles les éléments les plus importants sont l'âge, le statut social, la richesse »⁶⁴.

Il semble que cette multiplicité du rapport sexuel peut être confirmée dans le plaidoyer *Contre Nééra* de Démosthène, « les courtisanes, nous les avons pour le plaisir ; les concubines, pour les soins de tous les jours ; les épouses, pour avoir une descendance légitime et une gardienne fidèle du foyer. »⁶⁵ Ce modèle grec de la dissociation du plaisir et du mariage semble bien être une composition à la fois de la forme de la monogamie chrétienne et du contenu de la polygamie chinoise ancienne, « cette très haute valorisation du mariage [...] ne constitue absolument pas un principe de localisation exclusive du rapport sexuel dans le mariage »⁶⁶. Mais cette idée dans le cours du Collège de France en 1981 évolue dans le deuxième volume de *l'Histoire de la sexualité* vers un sens relativement inverse, « la règle d'une pratique sexuelle exclusivement conjugale, qui était en principe imposée à la femme [...] cette règle, il semble que certains puissent concevoir qu'elle est applicable également aux hommes »⁶⁷. Cette modification ne doit pas être comprise comme une incohérence de la recherche foucauldienne, lorsque ce qu'on doit compter sur le savoir n'est point dans l'authentique absolue du sujet connaissant ou de sa connaissance, mais dans la complicité de la réflexion de réalité.

Cette complicité de l'exclusivité sexuelle du rapport conjugal se manifeste donc, selon les dernières recherches de Foucault, dans cinq textes : le *Contre Nééra* de Démosthène, *l'Économique* de Xénophon, les *Lois* de Platon, le *Nicoclès* d'Isocrate, *l'Économique* de Pseudo-Aristote. Il est curieux, mais peut-être non spontané, de choisir ces cinq auteurs presque à la même époque du grec classique⁶⁸, mais qui se situent respectivement dans les sociétés où les lois et les coutumes contiennent des exigences fortes différentes. Nous suivons

⁶⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p70

⁶⁵ Démosthène (384-322 av. J.-C.), « XXXIII. Théomneste et Apollodore contre Nééra », *Les Plaidoyers civils* ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p187

⁶⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p83

⁶⁷ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p236

⁶⁸ Xénophon (440-355 av. J.-C.), Isocrate (436-338 av. J.-C.), Platon (428-348 av. J.-C.), Aristote et Démosthène (384-322 av. J.-C.)

les analyses foucaaldiennes sur ces textes, mais dans un ordre chronologique de la naissance des auteurs.

Le premier texte est l'*Économique* de Xénophon, l'auteur le plus âgé d'entre eux, un philosophe, historien et chef militaire à Athènes. Ce texte considéré comme « le traité de vie matrimoniale le plus développé »⁶⁹ dans la Grèce classique est consacré pourtant à un « petit monde des propriétaires fonciers » dont l'activité se déploie à la fois sur la cité et sur la maisonnée, c'est-à-dire, le sujet de maisonnée s'occupe des champs par son propre corps de santé et de vigueur, il pratique les valeurs comme la piété et l'amitié et réalise le devoir de citoyen par les produits des champs en faisant de riches sacrifices aux dieux et des bienfaisances à la cité. En accomplissant des devoirs d'hospitalité, il s'offre à la cité comme un solide soldat, car il est habitué aux travaux rudes. C'est sur ces matériels agricoles et son propre corps que l'affaire publique et l'affaire privée, l'art domestique et l'art politique ou militaire se lie par un seul et même art de commander. C'est dans ce cadre concret que le problème des rapports conjugaux se pose pour Xénophon.

En premier lieu, l'association du mariage a un but commun pour les deux époux, même s'ils n'ont pas la même volonté pour s'associer. Pour l'homme, c'est lui-même qui décide, mais pour la femme, c'est la famille qui décide. Même s'ils n'ont pas les mêmes contributions et rôles dans le mariage, le mariage s'établit donc non pas sur une relation duelle, mais sur ce but commun. Il n'est pas étonnant qu'un chef militaire puisse bien imaginer une communauté de différents éléments en différentes fonctions. Et lorsque ce texte s'adresse aux propriétaires terriens, ce but commun est bien entendu la maison : « son maintien et aussi la dynamique de sa croissance »⁷⁰, car le plus important dans la vie agricole est l'abri : l'abri du temps par la descendance qui maintient la race, fournit la main-œuvre et supporte la vieillesse des parents ; l'abri aussi d'espace par le toit où se loge l'homme et la femme en évitant de vivre en plein air comme les animaux, qui réserve les récoltes superflues. Le mariage dans le but de procréer et de fonder un foyer est donc une économie parfaite afin de « prévoir pour distribuer dans le temps selon les moments opportuns »⁷¹, lorsque ceux-ci sont essentiels dans l'agriculture.

En second lieu, dans l'imagination d'un chef militaire, une fois que le but est fixé, les éléments peuvent fonctionner selon leur nature. Lorsque l'homme possède par nature un corps plus robuste, il travaille en dehors de la maison pour faire rentrer les biens ; en revanche, lorsque la femme est moins résistante qu'elle a plus de peur naturelle, elle est convenable à

⁶⁹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p198

⁷⁰ *Ibid.*, p204

⁷¹ *Ibid.*, p205

« se soucier des provisions, à craindre pour leur perte, à redouter la dépense »⁷², elle est donc naturellement une maîtresse ménagère de la maison. C'est dans l'ordre de la maison, autrement dit, de la vie agricole, que Xénophon définit les deux rôles des époux, qu'il attribue ainsi aux qualités différentes de la nature d'homme et de femme, « elles sont faites pour cet ordre, qui en retour, les impose comme des obligations »⁷³.

En dernier lieu, le rapport sexuel entre les deux conjoints semble ne jouer aucun rôle direct, mais son aspect négatif, la modération nécessaire de la conduite sexuelle concerne pourtant le corps, l'âme et la maison, elle montre donc sa haute valeur aux deux sexes, « qu'il soit le mari ou la femme, le meilleur est le mieux partagé en ce qui regarde cette vertu »⁷⁴. La réflexion de Xénophon se constitue toujours à partir du mariage comme une communauté dont les biens, la vie et le corps des époux sont associés et doivent s'accorder. À tel point, lorsque la tromperie dans la communauté des biens est fatale pour les deux sexes et ainsi qu'il y a péril pour la cité, Xénophon se méfie de l'ornement, de la coquetterie et du leurre. Il « refuse sous les artifices dont on se sert pour multiplier les désirs et les plaisirs »⁷⁵, il exige donc une « fidélité » à la fois sur les biens et sur le corps. Mais cela ne veut pas dire qu'il y a une allusion à la fidélité sexuelle, ni pour la femme, ni pour l'homme, ce qui est important pour une réflexion à l'art masculin de commander la maison, c'est l'ordre pour chacun de garder son propre rôle dans la maison. Ceci est souvent mis en danger par la tromperie du mari, « la menace contre le mariage ne vient pas du plaisir qu'il arrive à l'homme de prendre ici ou là, mais des rivalités qui peuvent naître entre l'épouse et les autres femmes pour la place à occuper dans la maison et pour les préséances à exercer »⁷⁶. De ce point de vue, « la renonciation à tout plaisir sexuel pris avec une autre » n'est pas nécessaire, si le mari « maintient jusqu'au bout les privilèges reconnus à la femme par le mariage ». C'est sur ce maintien de la prééminence de l'épouse que se loge la sagesse du mari, la fidélité du mari, non point sur l'exclusivité sexuelle du mariage. Quant à la sagesse de la femme ou à la fidélité de la femme, cette prééminence fait disparaître l'inquiétude des rivales, une fois qu'elle gagne ce privilège quand elle est jeune, elle n'a plus rien à craindre en vieillissant, lorsque le mariage pour la femme est une assurance ou plutôt une promesse des biens, de vie et du corps (du plaisir), « plus tu seras

⁷² M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p206

⁷³ *Ibid.*, p207

⁷⁴ *Ibid.*, p209

⁷⁵ *Ibid.*, p211

⁷⁶ *Ibid.*, p213

appréciée de ton époux comme associé et de tes enfants comme ménagère, plus tu seras honorée dans la maison »⁷⁷.

Les trois textes suivants de Platon, d'Isocrate, d'Aristote s'adressent plus précisément à l'homme libre (politique) dans la cité, c'est-à-dire, ce qui relève plus du pouvoir, comme le citoyen idéal chez Platon, le roi Nicoclès chez Isocrate, l'homme de justice chez Aristote. C'est sur ces hommes-là, ces hommes libres que « toute une activité sexuelle dans la seule relation conjugale »⁷⁸ s'exige, mais d'une manière volontaire, d'un choix, d'une valeur politique.

Premièrement, dans la cité idéale de Platon, la prescription des comportements sexuels n'a paradoxalement pas la forme d'une « morale volontaire » pour les citoyens comme l'homme libre, mais d'une « réglementation coercitive ». Cette tendance extrême du rationalisme à codifier les comportements rencontre à l'époque grecque classique inévitablement des difficultés, et ce même pour justifier sa propre légitimité. En dépit des justifications du règlement dans les occasions provisoires comme « où il y a des désordres et où le plus grand nombre n'est plus capable d'être tempérant »⁷⁹, il y a pourtant une permanente : l'État, « le bon mariage, c'est celui qui est utile à la cité ». Or, cette étrangeté du style coercitive n'est qu'une idéologie qui ne s'adapte pas à la société actuelle. Même Platon connaît bien ses insuffisances et y ajoute des « instruments de persuasion plus efficaces »⁸⁰.

Le premier instrument moral est donc l'opinion empruntée des religions, par exemple, les peuples craignent l'inceste parce qu'il est défavorable pour la divinité, Platon investit donc aux actes sexuels condamnables une voix divine. Le deuxième instrument est la gloire empruntée de la victoire des athlètes qui y arrivent grâce au régime strict de l'abstinence, la victoire sur les plaisirs est ainsi la plus belle gloire. Le troisième instrument est l'honneur ou la supériorité de l'être humain qui sert d'arrogance par rapport aux certains animaux qui mènent une vie pure de continence et de conjugalité, qui se discipline donc comme un être plus raisonnable que les bêtes. Le dernier instrument est la honte, lorsque la tyrannie accompagne souvent la fréquence de l'activité sexuelle, celle-ci se compromet, même cette compromission n'est mystérieusement pas claire. Ainsi Platon installe une « législation » de l'acte sexuel aux deux sexes du fait que ces instruments moraux imposent à tous les deux la même obligation et obéissance.

⁷⁷ Xénophon, *Économique*, VII, 41-42 ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p215

⁷⁸ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p217

⁷⁹ *Ibid.*, p218

⁸⁰ *Ibid.*, p219

Deuxièmement, dans le texte d'Isocrate, le roi Nicoclès développe une abstinence vis-à-vis de l'acte sexuel comme condition de la qualité du gouvernement des autres. Lorsqu'un pouvoir monarchique n'a autre chose pour se justifier et pour demander l'obéissance des autres qu'une garantie de la personnalité vertueuse, qu'un rapprochement à la divinité pure d'esprits, et ceux-ci se manifestent primordialement dans la maîtrise des plaisirs sexuels. D'une part, grâce à la croyance de l'unité du corps et de l'âme, l'esprit divin est donc capable d'être transféré par la descendance d'une race pure et noble, autrement dit, par l'acte sexuel du roi tempérant. D'autre part, lorsque les Grecs croient que l'affaire publique et l'affaire privée ont une « continuité et homogénéité »⁸¹, ou plutôt qu'ils doivent respecter le même principe, ce qui fait souffrir à sa propre épouse qui est associée avec lui toute la vie est susceptible de faire la même chose à d'autres associés dans la vie politique. De même, celui qui règne en bon monarque dans la maison est donc aussi capable d'être un bon souverain de l'État. La maîtrise de soi devient donc une garantie de diriger les autres, de leur faire obéir comme ce qu'il fait à sa femme. Du fait d'une aussi étrange simultanéité d'abus sexuel et de tyrans, l'abstinence de l'acte sexuel devient donc une performance de la raison, une preuve de la maîtrise de soi, un exemple « contre le relâchement qui est toujours nocif à un État »⁸², et elle n'a aucun rapport particulier avec le mariage lui-même ou avec les époux qui sont associées. La tempérance de l'acte sexuel obtient donc une valeur politique qui fonde le pouvoir à faire obéir les autres. Le mariage ou plus précisément l'exclusivité de l'acte sexuel dans le mariage n'est donc qu'un instrument de l'édifice politique.

Troisièmement, l'*Économique* d'Aristote se présente à l'homme libre de la cité comme un art de gouverner son épouse. Ce qui est spécial chez Aristote, c'est que d'abord il justifie le mariage non seulement par une nature animale pour la continuité de l'espèce – l'« être », mais surtout par une finalité humaine – le « bien être (*einai, eu einai*) »⁸³, ce concept aristotélien confirme ainsi un autre intérêt pour la descendance, « les soins, dans leur pleine force, ils ont donnés à des êtres faibles, en retour, dans la faiblesse de leur grand âge, ils les obtiennent d'êtres devenus forts »⁸⁴. Ensuite, quant à la question du rapport sexuel entre les époux, l'*Économique* n'en dit rien. Mais l'*Éthique à Nicomaque* et la *Politique*⁸⁵ l'analysent comme un lien politique dont l'homme libre gouverne sa femme selon une autorité naturelle. Celle-ci n'a pas de différence essentielle avec l'autorité du maître sur l'esclave, du père sur ses enfants

⁸¹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p223

⁸² *Ibid.*, p225

⁸³ *Ibid.*, p229

⁸⁴ Pseudo-Aristote, *Économique*, I, 3,1, 1343b ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p229

⁸⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 10, 5, 1161a ; *Politique*, I, 12, 1259b ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p231

ou du souverain sur ses citoyens, sauf que la femme est un être libre sur lequel l'homme n'a pas une autorité totale, elle est une adulte dont la dépendance n'est pas absolue, et sa soumission à l'autorité de l'homme, au lieu d'être provisoire comme la constitution libre entre les citoyens, est perpétuelle.

La seule raison de cette autorité permanente est le « mérite (*kat'axian*) » du mari, selon le principe de l'aristocratie « le meilleur qui commande », la justice politique justifie ainsi cette autorité dans le rapport conjugal. Ce qui n'est pas clair, c'est de savoir d'où vient ce « mérite » du mari. Cependant, dans le passage d'*Économique* où Aristote cite les pythagoriciens : la femme « à la maison comme une suppliante et une personne enlevée à son foyer »⁸⁶, cette autorité se justifie d'une nouvelle façon. Cette référence au statut d'une suppliante sert donc à un rôle double dans le raisonnement aristotélicien. D'un côté, ce statut de femme confirme qu'elle est étrangère dans la maison de son mari, elle n'est plus sous l'autorité de sa propre famille, le mariage la transfère à un homme libre de la cité, autrement dit, la femme n'a pas d'autorité indépendante d'elle-même, elle n'est qu'une adulte libre et faible, un statut ni d'esclave ni d'enfant, mais en même temps de tous les deux. De l'autre côté, sous cette autorité du mari, sous cette faiblesse par définition, l'épouse n'a donc pas le droit ni à l'infidélité sexuelle vis-à-vis de son mari, ni d'exiger la fidélité sexuelle.

Il y a donc un double paradoxe. À côté du mari, bien que sa fidélité sexuelle ne provienne guère de l'exigence de sa femme, mais lorsque sa femme n'a pas le droit d'être infidèle, selon le principe de l'aristocratie, cela lui donne un « mérite » qui entraîne un pouvoir au nom de la justice qui exige la fidélité de son mari, « ce serait une injustice de la part du mari que des fréquentations illégitimes (*thuraze sunousiai*) »⁸⁷. Il y a donc un étrange mouvement entre la faiblesse et le pouvoir par la voie de la justice aristocratique : la tempérance réciproque ne s'exige pas par le lien personnel entre les époux, mais par la justice qui s'accorde pourtant au niveau de celui qui est faible, de celui qui est inférieur⁸⁸. L'inégalité apparente entre mari et femme conduit par là à une égalité réelle dans la manière dont l'exclusivité de l'acte sexuel dans le mariage convient aux deux époux.

Le dernier texte qui manifeste la complicité du rapport sexuel dans le mariage chez les Grecs est le *Contre Nééra* de Démosthène. Bien qu'il évoque les fameuses *aphrodisia* grecques dans une multiplicité de courtisanes, de concubines et d'épouses, il ne faut pas la comprendre à l'apparence dont il fait valoir à la fois « une seule épouse légitime » et plusieurs « plaisirs

⁸⁶ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p230, p233

⁸⁷ *Ibid.*, p230

⁸⁸ Cela ressemble au principe de « Gresham's Law » ou de « Wooden Bucket Theory ».

hors du rapport conjugal » chez les Grecs, dont la tempérance de la femme s'exige strictement par leur statut juridique et social, et celle du mari s'exige en revanche par la liberté de l'homme qui s'adapte volontairement aux vertus, à la justice et au service de la cité. Tout cela reste au niveau du discours plutôt idéal ou même hypocrite d'élites, de rationalistes et d'idéologues. Surtout sur ce discours du *Contre Nééra* qui contredit étrangement tous les autres discours presque à la même époque, « il faut tenir compte du contexte dans lequel cette sentence, apparemment brutale, a été formulée »⁸⁹. Ce contexte qui change profondément le sens et l'intention du discours est que c'est un plaideur pour invalider le droit citoyen d'un enfant né du mariage avec une femme prostituée et concubine, « le point n'était donc pas de montrer que le plaisir, on va le chercher ailleurs que chez l'épouse légitime ; mais qu'une descendance légitime ne saurait être obtenue qu'avec l'épouse elle-même »⁹⁰. Cette interprétation foucauldienne explique sans doute l'intention originelle de Démosthène. Comme Foucault le dit, « la séparation radicale entre le mariage et le jeu des plaisirs et des passions n'est sans doute pas une formule qui puisse caractériser comme il faut l'existence matrimoniale dans l'Antiquité »⁹¹. À l'inverse, il n'y a non plus une exclusivité coercitive et incontestable de l'acte sexuel dans le mariage, surtout pas du côté du mari en tant qu'homme libre de la cité ; et plus précisément, le principe de l'exclusivité n'est pas de la même nature entre les deux sexes.

*

Bien que la perspective éthique des *aphrodisia* dans la réflexion grecque classique ne renonce pas à régler les comportements sexuels hors du mariage autant pour l'homme que pour la femme, bien que cette austérité s'impose aux deux sexes à partir des différents principes, bien que tout cela ne corresponde pas à la première analyse du texte d'Artémidore dont il y a « une multiplicité de relations plus ou moins acceptables »⁹² entre la forme hautement négative de l'inceste du père-enfant et la forme hautement privilégiée du mariage, ce texte d'interprétation des rêves du père de la famille manifeste pourtant les traditions beaucoup plus actuelles que les réflexions rationalistes, comme s'il n'y avait pas d'excès spontanés, naturels et irrésistibles des *aphrodisia*. Il n'y a pas non plus la nécessité de renforcer les raisonnements du régime sexuel par les moralistes ou les philosophes l'un après l'autre.

⁸⁹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p194

⁹⁰ *Ibid.*, p195

⁹¹ *Ibid.*, p196

⁹² M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p70

Ces analyses foucaaldiennes montrent ainsi une autre vision sur les *aphrodisia* grecques, une vision à la fois multiple et complexe, à la fois de la liberté et de l'inquiétude. Ces perspectives paradoxales indiquent que le discours vrai ou plutôt la réflexion rationaliste sur les *aphrodisia* grecques est loin d'être la réalité, ni même une normativité efficace. Mais, ces efforts pour rationaliser les comportements de l'homme libre ne sont pas sans conséquence. Pratiquement, ils révèlent dans la réalité antique un domaine résistant de l'acte sexuel, du désir et du plaisir ; théoriquement, ils manifestent une sexualité troublante à partir de la première intention de la rationalisation, du premier essai de gouverner les hommes par les hommes, et aussi du premier échec de tous ceux-là.

Ces *aphrodisia* troublants, ces inquiétudes d'excès et ces régimes réfléchis de la part des sujets dominants et rationalistes dans la société, se réunissent en un même point de départ : celui d'« homme libre ». Qu'est-ce que cet « homme libre » ? « Souverain sur les autres, il déploie son activité dans un champ qui n'est pas limité par un code »⁹³, c'est-à-dire, par l'extérieur ; ce champ n'est pas non plus limité par l'intérieur, « celui qui se laisse dominer par les plaisirs du corps et qui, par la suite, est dans l'impuissance de pratiquer le bien, le tiens-tu pour un homme libre ? »⁹⁴ En fait, la distinction de l'extérieur ou de l'intérieur n'a plus aucune importance. Ce qui est défavorable pour le principe de l'activité est tout ce qui fonctionne passivement. Par exemple, le code imposé et contraignant par les autres êtres humains, le plaisir imposé et contraignant par le corps. D'où le principe de l'activité qui correspond parfaitement au besoin de liberté, il définit ainsi d'une manière positive la liberté. Cependant, on peut aussi dire que c'est le besoin ou la nature d'être actif qui produit le besoin de liberté, car un sujet passif ne peut pas même sentir la contrainte.

Ainsi, nous comprenons mieux pourquoi les Grecs classiques lient si étroitement l'activité et la virilité, la liberté et la maîtrise de soi, l'homme libre et l'homme tempérant : en tant que homme libre, il a les possibilités et le droit d'avoir à la fois des courtisanes, des concubines et des épouses, c'est l'exigence du principe de la liberté. Correspondant à ce même statut de l'homme libre, s'il se soumet selon sa liberté de choix dans l'esclavage des plaisirs physiques, dans la servitude du corps ou des autres (pour poursuivre les femmes ou les garçons), il perd son statut de l'homme libre, il contredit à son principe de l'activité, il ne possède plus le vrai plaisir du sujet masculin – « le plaisir [...] ne sera rien d'autre que la contrepartie ou l'effet

⁹³ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p91

⁹⁴ Xénophon, *Mémorables*, IV, 5, 2-3 ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p106

immédiat de l'activité déployée »⁹⁵. Ce plaisir mesuré marque donc une activité du sujet masculin plus durable. Le plaisir physique, au contraire, lorsque d'une certaine manière il est infini, risque de faire perdre au sujet masculin sa propre souveraineté, « il y a dans cette avidité du plaisir sexuel, une sorte de passivisation de l'activité par l'incapacité à la mesurer, par l'incapacité à la gouverner, par l'incapacité à en être maître »⁹⁶. L'homme qui poursuit ce plaisir sans limites devient efféminé, il est donc « contre-nature », contre la nature de la domination masculine.

Or, cet homme libre, en mesurant ses plaisirs, en maîtrisant son activité virile, n'est guère un sujet passif qui se soumet à la contrainte extérieure ou intérieure. Au contraire, « dans sa forme pleine et positive », il est un sujet qui possède un pouvoir « qu'on exerce sur soi-même dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres »⁹⁷. Ceci s'explique par deux points. D'une part, l'homme libre proprement dit doit d'abord être un sujet actif qui s'impose le principe de sa propre tempérance. En ce sens, il n'est point un sujet passif qui se trouve sous l'autorité des autres, dont la tempérance n'est qu'une obéissance involontaire aux ordres et prescriptions qu'on lui impose. C'est pour cette raison que la tempérance grecque est essentiellement « virile » et « active », « dans cette morale d'hommes faite pour les hommes »⁹⁸. Elle est toujours sous la forme de « joute agonistique », de « lutte » contre les faiblesses et les inférieurs, elle s'appuie sur la domination de la « virilité sexuelle » comme une « virilité éthique », elle s'établit enfin selon la hiérarchie de la « virilité sociale ». En ce sens, la tempérance n'a aucun sens pour les femmes, puisqu'elles sont sexuellement, éthiquement et socialement sous l'autorité des autres, leur statut est définitivement lié à leur famille, à leur mari, à leur fonction de procréation. Personne ne leur demande d'activité, mais au contraire, pour être propre dans leur statut sexuel, éthique et social, la seule vertu de la femme est celle « de subordination »⁹⁹. Si bien que quand une femme apparaît tempérante volontairement, on dit « voilà qui révèle [...] une âme bien virile »¹⁰⁰. Les Grecs définissent ainsi l'intempérance comme une forme de féminité, comme « non résistance », « non courageuse », « faiblesse », « indolence », « soumission », etc. « C'est être incapable de cette attitude de virilité à l'égard de soi-même qui permet d'être plus fort que soi »¹⁰¹. De là, l'activité virile privilégiée par les

⁹⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1174 b4 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p91, note 6

⁹⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p92

⁹⁷ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p109

⁹⁸ *Ibid.*, p112

⁹⁹ *Ibid.*, p114

¹⁰⁰ Xénophon, *Économique* ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p113

¹⁰¹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p114

moralistes masculins devient la source d'identification de l'homme intempérant et l'homme efféminé, l'origine de la négativité de l'intempérance et la cause de la méprise de la féminité.

D'autre part, le privilège d'activité ou de virilité n'est pas sans raison chez les Grecs, car le pouvoir de maîtrise de soi est souvent isomorphe avec celui de maîtriser les autres, l'homme qui possède le pouvoir politique de diriger les autres, « pour n'être pas excessif et ne pas faire violence, pour échapper au couple de l'autorité tyrannique (sur les autres) et de l'âme tyrannisée (par ses désirs) »¹⁰², doit d'abord pouvoir diriger ses propres désirs. Cependant, la prétention du pouvoir politique ne joue pas seulement un rôle d'isomorphisme socio-sexuel dans la tempérance active de l'homme libre, car cette dernière n'est jamais absolue chez les Grecs. La raison pour laquelle les Grecs archaïques se sentent une activité, une virilité ou une maîtrise de soi n'est pas qu'ils ne se soumettent à rien, mais qu'ils ne se trouvent pas contraint sous la force des dieux ou de la nature – ceci produit même des conséquences d'une soumission volontaire au Logos, puisque pour eux, la vraie activité de l'homme n'existe pas, elle provient, dérive et se définit en revanche par la divinité et par la nature. Il est fort possible que le jour où Agamemnon commet le crime incompréhensible et recourt à la divinité, n'est pas le jour où il renonce à sa propre activité, ni le jour où il abandonne sa propre liberté, c'est parce qu'il ne les comprend pas, qu'il ne les maîtrise pas, qu'il ne peut pas se les attribuer à lui-même. Autrement dit, le jour où l'homme tempère sa propre activité, où il modifie l'intensité, la fréquence, le lieu, le moment favorable, où il commence à désactiver d'une certaine manière cette activité mystérieuse, cette force divine, ce pouvoir actif et souvent agressif, il commence aussi à comprendre sa propre activité, à se maîtriser lui-même.

Curieusement et paradoxalement, plus il se maîtrise, plus il se comprend ; plus il se connaît, plus il s'attribue la divinité ou la nature à lui-même ; plus la divinité ou la nature devient maîtrisable, plus l'homme fait l'usage de sa propre activité ; et enfin, plus il se contraint, plus il gagne sa liberté. C'est pour cette raison que Socrate dans les *Mémoires* de Xénophon lie les intempérants et les ignorants. Le problème n'est donc pas s'il est possible ou pas de commettre le mal en le sachant, mais s'il est un sujet actif qui se définit et limite sa propre activité, « on ne peut pas se constituer comme sujet moral dans l'usage des plaisirs sans se constituer en même temps comme sujet de connaissance »¹⁰³.

De cette façon, pour les Grecs classiques, la liberté n'est pas seulement « l'indépendance de la cité »¹⁰⁴ mais aussi ou plus essentiellement la maîtrise de soi, le contrôle de sa propre activité.

¹⁰² M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p109

¹⁰³ *Ibid.*, p117

¹⁰⁴ *Ibid.*, p107

Néanmoins, tout cela ne peut s'accomplir que par une soumission plus profonde au Logos. La maîtrise volontaire de l'activité dont le concept de la liberté s'appuie et se définit, ne se perturbe pas dans le dilemme entre le « libre arbitre » abstrait et la contrainte concrète, parce que pour eux, sans maîtrise, l'activité du sujet humain n'existe pas. Autrement dit, la vraie activité qui peut être attribuée à l'homme, au sujet humain n'est que cette autodiscipline ou tempérance volontaire. La liberté ne s'obtient que par la maîtrise de soi. Pourtant, le rôle du Logos n'est pas seulement une contrainte supérieure qui sert à une échelle complète où l'homme place sa connaissance, sa maîtrise et sa liberté, en terme foucauldien, il est « structural », « instrumental » et « ontologique »¹⁰⁵ : il apaise les conflits d'un homme à la fois libre et contraint par son autorité indisputable, il permet à l'homme, en maîtrisant son activité, de s'adapter à « ce qu'on doit, comme on le doit, quand on le doit »¹⁰⁶, il présente à l'homme un domaine de l'âme dont la divinité se lie avec le corps de l'homme, dont le pouvoir incontestable commande l'activité, la liberté, tout ce que l'homme peut et doit avoir.

B. Sujet complaisant et mariage prescriptif

Pour les Grecs, le principe de l'activité concerne donc le plaisir acceptable, parce qu'en tant qu'homme libre, il doit être un sujet actif, non seulement dans les pratiques sociales ou politiques, mais aussi dans les comportements sexuels. Cependant, opposant à ce plaisir d'activité, de l'homme, de virilité, il y a naturellement un plaisir des partenaires. Mais pour les Grecs, ce plaisir des partenaires (de femme, de jeune garçon, d'esclave) est ou bien ignoré, ou bien considéré comme une passivité dangereuse qui risque d'entraîner le sujet passif à la débauche puisque le sujet passif signifie un sujet sans maîtrise de soi. Or, à l'époque hellénistique et romaine, cet ensemble de principe de l'activité, du plaisir du sujet actif est mis en question de la même façon pour la passivité et le plaisir des partenaires.

Mais ce qui est étrange, c'est que les philosophes hellénistiques et romains, en s'appuyant sur certains éléments de la culture grecque, en les renforçant même, par exemple, les relaxions religieuses, philosophiques et médicales des *aphrodisia*, en les empruntant, par exemple, l'amour de la vertu entre les hommes libres, cela conduit à une dévalorisation totale du plaisir, « tout plaisir quel qu'il soit, même celui du sujet actif, présente par nature le risque et le danger de faire échapper le sujet à la maîtrise qu'il exerce sur soi. »¹⁰⁷ Pourquoi la *priorité* du sujet actif dans le domaine de la maîtrise des *aphrodisia* est-elle annulée ? Pourquoi le principe de l'activité devient-il un problème des *aphrodisia* ?

¹⁰⁵ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p118

¹⁰⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 12, 1119b ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p118

¹⁰⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p105

D'abord, regardons de quelle manière la condamnation de l'acte sexuel est renforcée. Il y a une tradition où l'acte sexuel est incompatible avec l'activité religieuse, philosophique et diététique depuis les Grecs archaïques¹⁰⁸. Si l'on comprend l'acte sexuel comme une activité de l'homme viril, c'est-à-dire, de puissance, de pouvoir, de pénétration de ses partenaires sexuels, de ses objets sociaux, on comprend mieux pourquoi il est incompatible avec les activités religieuses, philosophiques ou diététiques, car dans ces activités-là, il n'y a pas de place pour l'activité de l'homme. C'est-à-dire, quand on envisage les dieux, ce n'est pas l'homme qui joue le rôle d'activité, du sujet, de distribuer la vérité, en revanche, l'homme dans l'activité religieuse doit se mettre en position de passivité, d'humilité, de soumission. De même, quand on se consacre à poursuivre la vérité, ce n'est pas non plus l'activité de l'homme ou la subjectivité humaine qui s'y exerce, selon les pythagoriciens qui implique ses attitudes de méfiance du corps et du plaisir sexuel à presque tous les philosophes grecs¹⁰⁹, c'est l'âme éternelle libérée du corps, de l'activité du corps qui peut accéder à la vérité. Quant à la diététique, la mécanique affective du corps tout entier provoquée par le frottement, l'échauffement, l'éjaculation et le plaisir, autrement dit, par l'activité sexuelle de l'homme masculin, ne lui laisse pas non plus le rôle du sujet, du contrôle, du commandement, mais au contraire, il ne lui reste qu'un rôle d'esclave du plaisir, qu'une soumission incontrôlable. Seuls les intellectuels à l'époque grecque classique, c'est-à-dire, les auteurs rationalistes, qui ont la confiance de la subjectivité humaine, de la liberté de l'homme, ou ils sont obligés de s'adapter au statut politique de l'aristocrate, de l'homme libre. De ce point de vue, au lieu de dire que les hellénistiques et romains renforcent les condamnations de l'acte sexuel, ils ne font qu'un retour à l'époque grecque archaïque (VIII^e siècle av.-J.-C.), en détournant les rationalistes classiques (V^e siècle av.-J.-C.), en se méfiant de l'activité de l'homme, le pouvoir de l'homme et la capacité du bon usage du plaisir. Ainsi la condamnation de l'acte sexuel, aux yeux des Grecs, c'est la condamnation de l'activité de l'homme, de la puissance humaine, de la capacité d'être un homme libre.

Il n'est donc pas étonnant qu'opposant au régime volontaire des Grecs, les hellénistiques et romains non seulement renforcent tout ce qui concerne les périls sexuels comme chez les Grecs, mais aussi se méfient du plaisir actif. Ainsi, ils ne font plus éloge au sujet d'activité, de virilité ou de subjectivité, au moins dans le domaine sexuel, ils condamnent tous les plaisirs sexuels, et se méfient de tous les efforts individuels du régime sexuel. En substituant la structure grecque du régime, ils constituent un nouveau « sujet » des *aphrodisia*, ils le

¹⁰⁸ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p151-158

¹⁰⁹ *Ibid.*, p153

survalorisent comme le principe grec de l'activité, ils y déplacent toutes les valeurs sociales et les plaisirs sexuels comme par le principe grec de l'isomorphisme socio-sexuel. Ce nouveau « sujet » des *aphrodisia* qui substitue au sujet individuel chez les Grecs, est le mariage, « seuls sont légitimes les rapports sexuels qui ont lieu dans le mariage »¹¹⁰, tout comme « seuls sont favorables les plaisirs du sujet actif ». Sauf que ce nouveau « sujet », le mariage, n'est fait que pour renoncer à l'activité sexuelle, au plaisir du sujet actif, autrement dit, lorsque l'activité sexuelle ou la subjectivité de l'homme est difficile à supprimer, il ne fait que la transformer en autre chose. Ceci se fait en trois étapes.

En premier lieu, la condamnation de l'adultère devient symétrique entre homme et femme. Pour les Grecs, lorsque l'activité libre du sujet masculin est hautement privilégiée, le plaisir sexuel hors du mariage, pourvu qu'il n'abolisse pas la maîtrise du mari sur lui-même, qu'il ne démolisse pas le bien de la maison et de la cité n'est pas une chose défavorable. En revanche, pour la femme, en tant qu'un bien placé sous l'autorité de son mari, son acte d'adultère compromet l'économie des plaisirs par le mariage et la structure juridico-sociale qui lui est imposé comme une obligation. C'est cette structure dissymétrique qui est mise en question par Musonius Rufus. Si un homme n'admet pas l'adultère de sa femme, « il ne peut pas l'admettre pour lui-même »¹¹¹. Par cette simple raison de « ce que tu ne souhaites pas pour toi, ne l'étends pas aux autres. »¹¹², d'une éthique de réciprocité, il semble que Rufus établisse une égalité entre l'homme et la femme. Ceci, il ne faut pas le comprendre comme une sorte d'élévation du statut social des femmes¹¹³, parce que cette « égalité » ou cette « élévation » ne se fait que par un trompe-l'œil de « rabaissement du plaisir de l'homme au niveau du plaisir de la femme »¹¹⁴, c'est-à-dire, la condamnation d'adultère de l'homme et celle de la femme se trouvent égales, ce n'est pas parce que l'activité de la femme est élevée, c'est parce que celle de l'homme est abaissée ; ce n'est pas une libération de la femme, mais une domestication de l'homme, autrement dit, c'est l'assujettissement de l'homme en général.

En second lieu, cette condamnation symétrique de l'adultère ne se fait que pour la conjugalisation de l'acte sexuel. Pour les Grecs, c'est aussi dans le mariage que l'acte sexuel a sa meilleure forme et son maximum de valeur, mais cela n'exclut pas que l'homme possède

¹¹⁰ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p163

¹¹¹ Musonius Rufus, *Prédications*, XII, 8 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p175, note 48

¹¹² Confucius, (environ 551 – 479 AV. J.-C.), *Entretiens de Confucius*.

¹¹³ La raison se trouve aussi dans les règlements de comportements de la femme dans le mariage, dans sa complaisance pour l'amitié de son mari qui prend plaisir en elle, dans tous les deux cas, son statut passif n'est point changé.

¹¹⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p165

en même temps son activité, sa liberté de chercher d'autres plaisirs. C'est à partir de cette liberté que l'homme maîtrise volontairement son comportement sexuel dans le mariage. Quant aux hellénistiques et romains, cette activité, cette liberté ou cette subjectivité se dissout totalement, l'acte sexuel n'est plus légitime que par l'institution du mariage, c'est-à-dire, dans le nouveau sujet collectif des *aphrodisia*, au lieu du sujet individuel. Mais qu'est-ce que la conjugalisation de l'acte sexuel signifie ? « Tout un ensemble de prescriptions concernant la manière dont il faut avoir des rapports sexuels avec sa femme »¹¹⁵, c'est la pudeur sexuelle, c'est faire l'amour sans laisser aucune image dans l'esprit ou dans la mémoire, c'est la passivité sexuelle autant de l'homme que de la femme.

En dernier lieu, du fait que tous les plaisirs légitimes sont localisés dans le mariage, les hellénistiques et romains trouvent son lieu de la grande modification essentielle sur les *aphrodisia*, sur le sujet sexuel, ainsi que sur le sujet social. Cette grande modification est l'érotisation des rapports conjugaux, autrement dit, l'érotisation du plaisir sexuel, « la naissance d'enfants n'est pas le seul but de l'acte sexuel. Ce doit être aussi la formation et le développement d'un lien affectif entre le mari et la femme »¹¹⁶. Cela répond à la question comment établir une symétrie du plaisir de l'homme et de la femme quand ils sont naturellement et essentiellement différents. Pour les stoïciens, cette symétrie se fait par l'élimination totale du plaisir. Du fait que le plaisir de la femme est disqualifié comme une passivité, un excès par nature, celui de l'homme, par une réciprocité aveugle, par la symétrie entre deux sexes, devient ainsi défavorable, condamnable et disqualifié. De là, tous les plaisirs, que ce soit de l'homme ou de la femme, sont condamnés et doivent être éliminés non seulement hors du mariage, mais aussi dans le mariage.

Pour Plutarque, « comme s'il n'était pas possible malgré tout de ne pas prendre un peu de plaisir quand on a un rapport sexuel avec sa femme »¹¹⁷, néanmoins, lorsque le plaisir sexuel est condamné comme une culture courante à l'époque, cet « un peu de plaisir » n'existe que dans la manière d'un plaisir affectif. Cet « affectif » n'est pas au sens du véritable amour, mais au sens de *kharis*¹¹⁸, la « complaisance », l'« acquiescement », le « consentement », c'est « céder, faire des concessions, consentir », d'accepter comme objet, comme passivité volontaire, « dans un geste positif », de « s'identifier comme sujet à son rôle d'objet de

¹¹⁵ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p168

¹¹⁶ *Ibid.*, p167

¹¹⁷ *Ibid.*, p167

¹¹⁸ Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, 751 c-d ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p203, note 24

plaisir »¹¹⁹. C'est par ce « doux consentement » d'être passive, d'être sous l'autorité de son mari que la femme peut lui faire plaisir et ainsi obtenir l'amitié de son mari. C'est-à-dire, d'une part, le plaisir de l'homme dans l'acte sexuel avec sa femme ne se trouve donc pas dans le plaisir propre de l'acte sexuel, mais dans le plaisir de reconnaître « la complaisance que sa femme a pour lui » ; d'autre part, cette complaisance est comme une amitié précieuse de la part d'un objet de plaisir, d'un sujet passif, de la femme, qui lui vaut le respect, l'amitié, l'amour. C'est par cette charnière de *kharis* que le plaisir affectif entre mari et femme devient possible, que la passivité devient un plaisir de femme, parce qu'elle acquiert l'amour, que le plaisir de l'homme peut être érotisé, nivelé et transformé en réciproqué comme le plaisir de la femme.

*

Le deuxième principe de l'isomorphisme socio-sexuel est transformé aussi profondément par les hellénistiques et romains dans « la survalorisation du mariage »¹²⁰. La thématique du mariage n'est pas nouvelle chez les hellénistiques et romains, elle existe déjà dans la normativité des *aphrodisia* grecques, comme chez Xénophon, chez Isocrate ou chez pseudo-Aristote. C'est pour répondre à la question « faut-il se marier ? » qu'ils développent la nécessité du mariage comme une façon économique de gérer la maison et le patrimoine par les épouses, d'assurer le repos, la consolation et le soin physique de l'homme, d'offrir les descendance qui sont utiles à la fois pour le secours et l'appui de l'homme vieillissant et pour la défense et la survie de la cité. Néanmoins, les intellectuels grecs provoquaient aussi les inconvénients du mariage, dont tous les avantages accompagnent des points négatifs. Par exemple, la femme qui gère la maison et le patrimoine produit aussi des problèmes supplémentaires d'argent, la femme qui soigne son mari se dispute avec lui aussi, les enfants sur qui les parents comptent durant leur vie de vieillesse, sur qui la cité compte pour la survie sont non seulement coûteux et inquiétants à élever, mais aussi douteux d'être l'appui fiable des parents et le défenseur honorable de la cité.

Mais la problématisation la plus essentielle sur le mariage est celle des philosophes, « peut-on se marier quand on est philosophe ? »¹²¹ D'un côté, pour les gens qui poursuivent une vie de sagesse, d'autonomie et de vérité, le mariage implique la passion pour une femme, la dépendance matérielle, les soucis familiaux dans la cité, ceux-ci ne font qu'imposer les devoirs, les obligations et les distractions sur la pensée indépendante. Autrement dit, le sujet

¹¹⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p197

¹²⁰ *Ibid.*, p104

¹²¹ *Ibid.*, p109

de vérité n'est pas compatible avec le sujet moral. De l'autre côté, si le mariage est socialement important et nécessaire, les philosophes qui encouragent le mariage afin d'assurer l'ordre social, selon le principe de l'isomorphisme socio-sexuel (individuel), ils doivent non seulement le dire, mais aussi le faire, c'est-à-dire, sa parole et sa vie doivent se conformer, « le mariage pour lui est tout aussi impliqué et nécessaire que pour n'importe qui »¹²². Cette position difficile des philosophes ressemble à celle des jeunes garçons, la cohérence des rôles entre le sujet de vérité (individuel) ou l'objet de plaisir (individuel) et le sujet social est mise en cause par la logique même de l'isomorphisme socio-individuel. La recommandation de ne pas se marier pour les philosophes et celle de ne pas avoir des rapports physiques pour les jeunes garçons sont la même production du système de la société grecque.

C'est à ce point que les intellectuels hellénistiques et romains transforment la problématisation grecque, la question « peut-on se marier quand on est philosophe ? » devient « comment être marié philosophiquement, comment avoir philosophiquement des rapports sexuels avec sa femme ? »¹²³ Cette façon de questionner n'est qu'une répétition de celle de Platon sur l'amour des garçons, « comment aimer les garçons philosophiquement ? »¹²⁴ Mais c'est une répétition apparente, une répétition qui renverse ou plutôt annule la prémisse, l'origine et la nécessité de question. Ce que Platon ennoblit l'amour au niveau de la vérité de l'âme divine, les philosophes hellénistiques et romains, pour leur part, magnifient le mariage au niveau d'un tel amour. La différence est que ce premier n'abolit pas la cohérence du principe de l'isomorphisme socio-sexuel et de celui de l'activité, ces derniers, en revanche, ne se font que par la fragmentation et la reconstitution de ces deux principes.

Ainsi, regardons comment les intellectuels hellénistiques et romains établissent la cohérence du sujet individuel (de vérité) et du sujet social (de mariage), ou plutôt résolvent le conflit entre le sujet individuel et le sujet social par la survalorisation du mariage

En premier lieu, bien que les épicuriens et les cyniques héritent de la valeur négative du mariage, ils prétendent à une vie pure de sagesse sans mariage, ils laissent une possibilité de se marier selon certaines circonstances. Comme Épicure cité par Diogène Laërce, « le sage se mariera et aura des enfants, mais seulement selon les circonstances de la vie »¹²⁵. Ceci est interprété souvent par une négation du mariage des philosophes, comme Épicure cité par

¹²² M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p111

¹²³ *Ibid.*, p113

¹²⁴ Platon, *Phèdre*, 249a ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p122, note 12

¹²⁵ Diogène Laërce, X, 119, trad. Jean Bollack, *La pensée du plaisir, Épicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Minuit, 1975, p27 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p122, note 20

Clément d'Alexandrie, « le mariage est à rejeter, à la fois à cause de ce désagrément et parce qu'il détourne des choses les plus nécessaires »¹²⁶. Cette ambiguïté se trouve aussi chez les cyniques dans les citations stoïciennes, par exemple, selon Cicéron, certains cyniques acceptent le mariage « si l'occasion s'en présente », d'autres cyniques le refusent « quelles que soient les circonstances »¹²⁷. Le cynique Cratès chez Épictète est un bon exemple. Il est complètement opposé au mariage qu'il dit à son fils que c'est les prostituées qui l'ont fait naître¹²⁸. Mais paradoxalement, Cratès se marie avec Hipparchia qui est elle aussi une philosophe, parce qu'il y a une circonstance particulière pour les deux philosophes, en termes stoïciens, « la communauté d'existence »¹²⁹.

En second lieu, la cohérence entre le sujet individuel et le sujet social ne se fait pas seulement du côté de la considération du mariage, mais aussi du côté du sujet de vérité, autrement dit, du philosophe. Chez Épictète, le philosophe professionnel est « un éclaireur de la vérité », « le messenger des dieux », « le militant »¹³⁰, c'est celui qui critique la réalité de « catastase », qui se met en combat contre « le mal, le mensonge, l'illusion »¹³¹. C'est pour cette raison qu'ils ne doivent pas se marier, qu'ils ne doivent pas se laisser déborder par les soucis des femmes et des enfants, qu'ils doivent vivre cyniquement, « sans cité, sans vêtement, sans maison, sans femme, sans enfants, sans patrie »¹³². Mais cette vocation de critique et de combat disparaîtra dans la « cité de sages (*sophôn polis*) »¹³³, où la vérité et la raison sont la réalité, la critique et le combat ne seront pas requis, la vie cynique ne sera pas nécessaire, ainsi le mariage des philosophes sera favorable. De ce point de vue, la raison pour laquelle le philosophe ne doit pas se marier ne se trouve pas simplement dans les inconvénients du mariage, mais plutôt dans son rôle critique de la réalité. Il y a donc un lien fondamental de l'isomorphisme socio-individuel (sexuel), mais ce lien est seulement là pour définir la fonction du sujet, il ne sert plus à régler le comportement quotidien du sujet individuel selon les exigences extérieures du sujet, autrement dit, selon son rôle du sujet social. La cohérence entre sujet individuel et sujet

¹²⁶ Clément d'Alexandrie (150-220), *Les Stromates*, Stromate II, XXIII, 138, 3-4, éd. et trad. Claud Mondésert, 1954, p139 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p122, note 21

¹²⁷ Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, XX, 68, éd. et trad. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p45 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p122, note 23

¹²⁸ Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VI, 88 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p123, note 24

¹²⁹ Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, VI, 96 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p123, note 26

¹³⁰ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p117

¹³¹ *Ibid.*, p118

¹³² *Ibid.*, p117

¹³³ *Ibid.*, p118

social s'établit sur sa fonction sociale, par exemple, chez les philosophes, c'est sur la fonction critique, non pas sur sa propre vie individuelle, celle-ci se définit non plus par les exigences sociales, mais par la raison de vérité, par le monde de Dieu. En ce sens, ce n'est pas une cohérence du sujet individuel, mais la cohérence de « circonstances particulières » -- soit de la cité de sages, soit de la cité de catastase – dans laquelle le sujet individuel se loge, autrement dit, c'est la cohérence du sujet social.

En dernier lieu, la « circonstance particulière » tant du côté du mariage que du côté des philosophes, ne révèle que des possibilités passives du mariage. Mais justement à partir de ces possibilités passives, les stoïciens trouvent une valeur positive, ou même essentielle du mariage, ils s'en servent pour constituer un mariage primordial. Pour les épicuriens ou les cyniques, « la communauté d'existence » est peut-être une circonstance particulière dans la vie sans femme, mais pour la vie avec mariage, elle est primordiale, elle est un devoir capital¹³⁴, principal¹³⁵ et absolu¹³⁶, ainsi que « le mariage est *proégoumenon* »¹³⁷. Comme s'il y a une chose dans le mariage qui peut être profondément positive et favorable, le mariage y obtient ainsi son essence, sa valeur « capitale », « principale » et « absolue ». De cette façon, les stoïciens renversent la réponse traditionnellement négative à la question « peut-on se marier quand on est philosophe ? », par une définition prescriptive du mariage. Quelque chose de la possibilité, de circonstances particulières, de condition, peut être l'essentiel, peut être ce qu'on doit faire, ce qu'il faut accomplir, en toute priorité. Le seul point commun entre la vie indépendante des philosophes et celle du mariage est que le mariage devient « la communauté d'existence » qui poursuit la même vie philosophique. Comme si par un objectif commun, l'indépendance peut s'intégrer dans la communauté, le sujet individuel peut se fonder dans le sujet social. Un jeu honorable d'une soumission au troisième sujet comme le véritable amour chez Platon réapparaît d'une façon praticable dans le mariage primordial chez les intellectuels hellénistiques et romains. Ceci se fait en deux étapes qui ne sont pas nouvelles, mais qui conduisent pourtant à un mariage nouveau.

La première étape est l'établissement de la primordialité de la relation duelle par la nature. Tout comme chez les philosophes grecques, chez les stoïciens, le mariage se justifie aussi par la nature. C'est la nature qui divise le genre humain en deux sexes et les implante du désir

¹³⁴ Épictète, *Entretiens*, III, 22, 67, p79 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p122, note 12

¹³⁵ Épictète, *Entretiens*, III, 7, 24-25, trad. Émile Bréhier, p977 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p122, note 17

¹³⁶ A. F. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, 1890 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p122, note 15

¹³⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p114

pour l'autre, qui unit les deux individus pour la procréation et la continuité de la race. Les mêmes métaphores de la ruche se trouvent aussi bien chez Musonius Rufus¹³⁸ que chez Xénophon¹³⁹. Néanmoins, ce qui doit s'apprendre dans la nature n'est pas le même. Chez Rufus, l'attraction naturelle entre deux sexes n'est pas simplement pour la conjonction des deux corps, mais aussi pour une « communauté d'existence », pour vivre ensemble (*suzein*¹⁴⁰). Ce thème de la « communauté d'existence » s'éclaire encore plus au point de vue naturaliste comme Hiéroclès, « non seulement la nature a voulu que les hommes vivent en troupeau, mais elle a voulu que les hommes vivent [...] à deux [...] en couple [...] par paires »¹⁴¹. De cette façon, les êtres humains ont reçu dans la nature deux formes de socialité : l'une pour la multitude, le troupeau, la race ou la cité, l'autre pour la dualité, le couple, l'existence commune ou le mariage.

Si bien que la relation duelle se justifie par la nature propre de l'homme, il est naturel tout comme le troupeau. C'est ici que les auteurs hellénistiques et romains se distinguent avec ceux de l'époque grecque classique. Chez ces derniers, la finalité de la relation duelle ne se trouve pas dans sa propre nature individuelle, mais dans la nature pour le troupeau, pour la race, autrement dit, pour la cité. Par exemple, dans la *Politique*¹⁴² d'Aristote, la relation duelle indispensable à l'existence humaine n'est pas seulement celle entre homme et femme, mais aussi celle entre maître et esclave. Comme ce premier sert à la reproduction de défenseurs pour la race et la cité, ce dernier sert à la production de nourritures, d'instruments, d'armes pour les défenseurs. Tous les deux partagent la même « nécessité de commercer avec une personne »¹⁴³, soit avec la femme pour la reproduction, soit avec l'esclave pour la production. Mais chez ces premiers, la relation duelle a une valeur ou une nature indépendante, elle n'est plus le passage pour attendre une vie de troupeau ou de cité en fonctionnant seulement comme l'instrument de reproduction. « Une auto-finalisation de la vie du couple qui est définie par cet objectif : vivre jusqu'au bout une vie qui soit solide, ferme, bien équilibrée. »¹⁴⁴ La socialité du couple a une même indispensabilité que celle de la cité.

¹³⁸ Musonius Rufus, *Prédictions*, XIV, 5 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p146, note 16

¹³⁹ Xénophon, *Économique*, VII, 32-34 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p146, note 15

¹⁴⁰ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p131

¹⁴¹ Stobée, *Florilegium*, 22, p8 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p146, note 24

¹⁴² Aristote, *Politique*, I, 2, 1252b ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p147, note 31

¹⁴³ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p136

¹⁴⁴ *Ibid.*, p134

La deuxième étape est l'instauration d'une relation duelle plus forte que l'amitié. Concernant la relation duelle, Aristote a une formulation dans l'*Éthique à Nicomaque* semblant démontrer que la relation duelle est plus intrinsèque que la politique, « l'homme est un être plus *sunduastikos* que *politikos* [...] c'est-à-dire qu'il est plus enclin à vivre à deux qu'à vivre à l'intérieur d'un corps politique »¹⁴⁵. Mais parmi toutes les relations duelles, en termes aristotéliens, l'amitié de compagnonnage entre les citoyens, l'amitié du couple entre homme et femme, l'amitié de parenté entre parents et enfants, c'est cette dernière qui est la plus forte de toutes, c'est celle en laquelle les parents voient « une partie d'eux-mêmes »¹⁴⁶ qui rend la relation duelle incontestable. Quant à celle du couple, celle entre mari et femme, elle n'est pas hors d'une typologie générale de l'amitié, elle est plus forte et plus intense que l'amitié de compagnonnage, mais elle n'a pas une place fondamentale. Et pourtant, la force d'amitié du couple ne vient pas d'elle-même, mais de son utilité « dans la répartition des travaux, l'aide mutuelle »¹⁴⁷. En ce sens, elle n'a pas une différence de nature par rapport à un lien politique, elle est en son intensité plus forte que le lien politique, mais elle s'établit aussi par un accord d'objectif commun, elle est régnée aussi par la justice entre homme et femme¹⁴⁸.

Mais contrairement à Aristote, pour les stoïciens, le rapport entre mari et femme est bien plus qu'une relation d'amitié, « ce lien est plus fort que tous les liens d'amitié »¹⁴⁹. L'exemple d'Alceste, le sacrifice de sa vie pour son mari peut bien le montrer. En ce sens, le mariage pour les stoïciens est tout différent que celui pour les Grecs. Mais en quoi consiste ce lien du mariage stoïcien? Quelle est l'origine d'une force si forte qu'elle dépasse toutes les imaginations grecques pour l'amitié, pour un lien entre les individus ?

Dans les imaginations hellénistiques et romaines, la relation conjugale consiste en une unité substantielle. Prenons d'abord la distinction de Plutarque sur les trois types de mélange¹⁵⁰ : le mélange dans une armée, celui dans une architecture et celui dans un animal. Dans ce premier, l'unité d'armée a bien un objectif commun, mais les éléments constituants sont séparés, l'absence de l'un ne démolit pas le fonctionnement d'unité. Cela ressemble à l'unité démocratique de la cité, les citoyens s'unissent pour une survie collective, mais la force ou le

¹⁴⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1162a 16 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p147, note 30

¹⁴⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1161b 30 ; cf., *ibid.*, p147, note 35

¹⁴⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p138

¹⁴⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1162a 30 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p147, note 36

¹⁴⁹ Musonius Rufus, *Prédiction*, XIV, 7-8 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p147, note 37

¹⁵⁰ Plutarque, *Præcepta conjugalia*, 34 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p141

fonctionnement d'unité ne provient d'aucun citoyen individuel. Selon Plutarque, c'est le modèle du mariage pour le plaisir du corps, la conjugaison est indifférente par rapport à chaque élément pourvu qu'il y ait une fonction uniforme, autrement dit, chaque élément est remplaçable selon la fonction. Dans le deuxième mélange, le lien entre les éléments est plus important pour le fonctionnement d'unité, l'absence de celui qui est décisif détruira le tout, mais ce n'est pas pour tous les éléments. Pourtant, les éléments restent séparés, celui qui se détache de l'unité reste comme un individu fonctionnel et indépendant. Cela ressemble à l'unité hiérarchique d'État, l'engagement dans l'unité rend chaque individu étroitement lié l'un à l'autre, mais le détachement n'abolit pas le propre être individuel. Selon Plutarque, c'est le modèle du mariage pour les raisons économiques ou politiques, tous les éléments ne sont pas nécessaires, mais l'absence d'un élément diminue certains biens d'unité selon son importance. Dans le troisième mélange, chaque mélange est unitaire, chaque élément sert à certaines fonctions d'unité, chaque séparation est mortelle pour l'individu, mais son effet destructif pour l'unité est différencié selon sa fonction. Cela ne ressemble à aucune unité politique en réel, mais selon Plutarque, c'est le modèle idéal du mariage, les éléments se fondent en renonçant à leur propre autonomie pour une intégration substantielle et inséparable, le détachement démolit à la fois l'unité et l'individu.

C'est aussi à ce troisième mélange que les stoïciens constituent un modèle idéal de mariage. Il est idéal parce qu'une telle unité organique est la créature de la nature, mais pour la conjonction des individus, et surtout pour les deux individus de sexes différents, est-il réalisable ? Cela est une question épicurienne, pour qui le mari et la femme restent comme deux atomes séparés ou hétérogènes, et le mariage n'est qu'une unité à la fois « d'attraction et de répulsion »¹⁵¹. Mais pour ceux qui considèrent que le mariage est un mélange substantiel, le mari et la femme sont considérés, chez Plutarque, comme « de l'eau et du vin qui se mélangeraient pour constituer un seul et même liquide »¹⁵², chez Antipatros, comme des jambes, des doigts, « comme la dualité des éléments à l'intérieur de l'organisme »¹⁵³, qui ne produisent pas de conflit, mais de perfection. Les stoïciens empruntent aussi à leur concept physique dont « les éléments qui les composent sont entièrement fondus l'un dans l'autre », pour expliquer un mariage du « mélange complet, la fusion totale » (*krasis, krase*)¹⁵⁴. De cette façon, les hellénistiques et romains définissent un mariage nouveau, il n'est plus, comme chez Xénophon ou chez Aristote, une économie des intérêts communs ou une relation politique

¹⁵¹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p143

¹⁵² *Ibid.*, p143

¹⁵³ Stobée, *Florilegium*, 25 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p140

¹⁵⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p141

pour une plus grande politique extérieure, par l'équilibre des avantages et des inconvénients, par les adaptations mutuelles des deux individus différents et indépendants. Il est une relation fondée sur elle-même, il est la fusion totale des deux éléments individuels, il est primordial et irréductible à toutes les autres relations sociales, il est donc la seule façon parfaite ou plutôt idéale d'unir les sujets individuels comme un sujet social, de leur imposer ainsi les règles, les interdits et les normes.

II. Le jeu du véritable amour

A. Le sujet comme objet du plaisir

Le problème entre le principe de l'isomorphisme socio-sexuel et celui de l'activité se manifeste déjà profondément dans la culture intérieure de la vie grecque. Revenons d'abord sur le principe de l'activité dans les *aphrodisia* grecs. Cette subjectivité grecque ne pose aucun problème dans l'esclavage, dans le mariage, lorsque les partenaires comme esclave ou femme sont structurellement soumis à l'autorité de l'homme libre, ils sont l'objet parfait du plaisir viril, de l'activité volontairement tempérée. Or, cette subjectivité rencontre son problème profond dans le rapport des garçons. C'est à ce point-là que la cohérence du principe de l'activité et de l'isomorphisme socio-sexuel se rompt, que la vérité joue un rôle de raccommodeur.

Bien que dans *L'Usage des plaisirs* en 1984, le principe de l'activité et celui de l'isomorphisme socio-sexuel ne soient plus considérés par Foucault comme des principes propres à la nature grecque, « il faut se rappeler un principe qui n'est pas propre sans doute à la culture grecque »¹⁵⁵, tandis que dans le cours au Collège de France en 1981, ce principe de l'isomorphisme socio-sexuel disparaît exactement avec l'apparition de codification hellénistique et romaine, « dans le nouveau code qui s'établit [...] il ne peut plus y avoir d'isomorphisme socio-sexuel, mais au contraire un dimorphisme social et sexuel très net »¹⁵⁶, et l'activité masculine chez les Grecs se transforme en une sorte d'égalité et de réciprocité entre les deux sexes¹⁵⁷. Foucault n'a jamais sous-estimé leur « importance considérable » et leur « pouvoir déterminant », cela est non seulement cohérente dans les deux ouvrages, c'est décisif dans la problématisation du sujet social et d'objet du plaisir, c'est d'une certaine manière le seuil entre le monde grec et le monde hellénistique et romain. Nous traitons cette

¹⁵⁵ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p279. La raison pour laquelle ce principe d'isomorphisme socio-sexuel n'est pas propre à la culture grecque doit être cherchée sans doute dans l'époque qui succède à l'époque hellénistique et romaine.

¹⁵⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p260

¹⁵⁷ *Ibid.*, p261

dernière – le dimorphisme social et sexuel dans la section prochaine, ici sur cette première -- l'incompatibilité entre le principe de l'isomorphisme socio-sexuel et celui de l'activité.

La cohérence ou plutôt la nécessité de cette cohérence entre ces deux principes s'établit sur la structure de la société grecque où l'homme libre est dominant, il est à la fois actif et volontaire, la seule chose qui peut le contraindre est son propre plaisir d'activité, du pouvoir sur soi et sur les autres, de la soumission volontaire au *Logos*. Ainsi la tempérance de l'acte sexuel se justifie davantage à la faveur de la cité, de la meilleure descendance, de la maîtrise de soi et du pouvoir politique. Cet isomorphisme et cette activité produisent donc ensemble une réversibilité entre le modèle sexuel et celui du social. D'un côté, lorsque l'acte sexuel au point de vue masculin n'est qu'une pénétration, une joute agonistique, une polarité entre l'activité et la passivité, le rapport social n'aperçoit que dans le même type d'opposition ou de lutte entre le supérieur et l'inférieur, le dominant et le dominé, le commandement et la subordination, autrement dit, ou plus profondément, depuis ce moment-là, la pensée philosophique commence déjà le modèle du sujet-objet, dans leur opposition et corrélation inlassables. De l'autre côté, les rivalités et les hiérarchies sociales, les plaisirs de la domination et du pouvoir sur les autres, à leur tour, imposent les mêmes valeurs aux pratiques sexuelles. Si bien que ce qui est intrinsèquement favorable et valorisé dans l'acte sexuel « consiste à être actif, à dominer, à pénétrer et à exercer ainsi sa supériorité »¹⁵⁸.

Nous avons examiné que chez les partenaires esclave ou femme, leur statut social s'adapte naturellement à cette forme d'opposition sujet-objet. Mais chez les partenaires tels que l'homme libre, ou plus précisément les jeunes garçons, le modèle sujet-objet devient un dilemme du plaisir et de l'activité, le principe de l'isomorphisme socio-sexuel et celui de l'activité s'affrontent profondément. Grâce à cet affrontement, la pensée grecque, selon la problématisation foucauldienne, nous offre sans doute de considérables réflexions sur le dilemme sujet-objet.

Premièrement, le rapport des garçons chez les Grecs ne doit pas se limiter à l'homosexualité qui s'oppose à l'hétérosexualité comme à notre époque, où la rivalité entre deux sujets dominants se dilue dans le simple jugement ou la disqualification selon une nature de procréation, où la qualification même de l'hétérosexualité s'établit en profondeur sur la réflexion de ce genre de rapport des garçons. Il n'est donc pas une question que les rapports hommes-garçons soient tolérés ou inquiétants, qu'ils s'opposent ou pas à l'hétérosexualité. Chez les Grecs, le rapport avec les garçons et celui avec les femmes ne sont pas deux désirs

¹⁵⁸ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p280

différents ni une bisexualité, aux yeux des Grecs, la préférence à un homme ou à une femme provient de la même chose : l'appétit pour ceux qui sont « beaux »¹⁵⁹. Si les femmes pouvaient apparaître belles, ce n'est pas parce que c'est sous le regard de l'homme, autrement dit, la beauté de la femme n'est pas seulement une chose au point de vue du regard ; de même, la beauté des garçons peut être aussi une chose isolée du regard, c'est-à-dire, ce n'est pas seulement pour les femmes que la beauté des garçons apparaît. De plus, peu importe que le rapport sexuel, soit avec un garçon ou une femme, la seule chose problématique est l'intempérance, car pour l'homme libre, la tempérance, l'abstinence volontaire de tous les rapports sexuels est plus important que le choix de partenaire, surtout quand ce choix est justifié par la liberté de l'homme.

Deuxièmement, en se débarrassant du préjugé de l'homosexualité comme « contre-nature », les vrais problèmes qui font réfléchir les Grecs sont donc capables d'émerger clairement.

D'abord, ce sont les problématisations de Platon et de Xénophon au principe de l'isomorphisme socio-sexuel. En premier lieu, ce sont les réflexions sur la relation des différents âges ou de statut¹⁶⁰. La raison pour laquelle les philosophes ou les moralistes s'intéressent à ce type de relation n'est pas qu'elle est typique, unique ou fréquente parmi tous les rapports sexuels entre les hommes, mais qu'elle est susceptible d'être critiquée. Car un rapport entre un homme adulte et un jeune garçon révèle un rapport semblable à celui entre l'homme libre et une partenaire inférieure ou faible comme l'esclave ou la femme, mais il se distingue avec ceux-ci par un point décisif : l'infériorité ou la faiblesse d'un garçon n'est pas permanente. En second lieu, ce type particulier du rapport homme-garçon apparaît non seulement dans la pédagogie, surtout de philosophie, mais aussi de « cour »¹⁶¹. Ces pratiques demandent donc une valorisation esthétique et morale pour que cette pratique libre de l'appétit sur les jeunes garçons soit « belle » et acceptable pour tous. Ainsi se développe une série de règles entre l'« éraste » et l'« éromène »¹⁶² qui leur fait échanger le plaisir et la récompense. En troisième lieu, lorsque le rapport homme-garçon se pratique souvent dans un espace public et ouvert¹⁶³, il se manifeste donc comme un jeu libre de chasse et de guet, il ne demande rien à l'homme adulte s'il n'a pas une passion volontaire ; de même, il n'oblige rien au jeune garçon s'il ne concède pas par sa propre volonté. Il est donc typiquement un jeu de

¹⁵⁹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p245, note 1

¹⁶⁰ *Ibid.*, p251-254

¹⁶¹ *Ibid.*, p254-256

¹⁶² Dans la culture grecque, l'éraste est un homme adulte engagé dans un couple pédérastique avec un adolescent, appelé son éromène. Cf., Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality*, Harvard University Press, 1978 ; Eva Cantarella, *Selon la nature, l'usage et la loi : la bisexualité dans le monde antique*, La Découverte, 1991

¹⁶³ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p256-258

conquête et de soumission entre hommes libres, il est ainsi excitant et intéressant pour les hommes qui aiment naturellement la joute et la victoire. En quatrième lieu, concernant le décalage de l'âge, le statut inférieur et faible des garçons comme condition du rapport sexuel entre l'homme adulte et l'adolescent révèle donc un problème du temps, du signe de virilité comme la limite entre l'amour et l'amitié¹⁶⁴. Ce qui est défavorable, ce n'est pas le rapport avec un garçon, mais avec un garçon trop âgé qui a déjà son propre statut social, « c'est le corps juvénile avec son charme propre qui est régulièrement proposé comme le 'bon objet' de plaisir »¹⁶⁵, car la forme précoce de la virilité est à la fois sexuellement belle et socialement désirable.

Ensuite, hormis ces problèmes divers de l'isomorphisme socio-sexuel, il y a une autre série de problématiques évoquées plutôt par Démosthène, qui révèle du point de vue des garçons le principe de l'activité. En premier lieu, la justification ou la valorisation d'un tel rapport s'établit justement à condition d'un partenaire adolescent, autrement dit, le rapport sexuel avec un garçon n'est favorable qu'avant qu'il devienne un sujet citoyen qui a son propre statut politique, qui a sa propre activité manifestée par le premier signe de virilité. Or, c'est un jeu ouvert dans lequel il n'est pas question de l'interdiction de la part de l'homme adulte, mais de la honte, du blâme et du mépris moral et social de la part de l'adolescent. En second lieu, cette contrainte de la honte du garçon ne se rapporte pas à son futur mariage, mais à son futur statut politique. L'affaire de Timarque est donc un bon exemple, la passivité dans le rapport sexuel fait une preuve de la disqualification du pouvoir politique. En troisième lieu, cette passivité n'est pas absolue, on la blâme non pas parce qu'un garçon est poursuivi ou cède à un rapport sexuel de l'homme adulte, mais parce qu'il cède sans honneur, « ces choses ne sont pas, en elles-mêmes et absolument, bonnes ou mauvaises ; elles varient selon ceux qui les pratiquent »¹⁶⁶. En quatrième lieu, on exige ainsi une supériorité du jeune homme dans le rapport sexuel avec l'homme adulte, il faut donc choisir le plus noble, le plus récompensé, « ne pas céder, ne pas se soumettre, rester le plus fort, l'emporter par sa résistance, sa fermeté, sa tempérance »¹⁶⁷, la valeur du jeune homme dans le domaine amoureux se manifeste donc comme une joute agonistique, une lutte pour la domination, une résistance à la servitude.

Enfin, le principe de l'isomorphisme socio-sexuel et celui de l'activité rendent le rapport homme-garçon à la fois agonistique et fugace, il n'y a qu'un rôle qui est intrinsèquement honorable, « c'est celui qui consiste à être actif, à dominer, à pénétrer et à exercer ainsi sa

¹⁶⁴ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p258-262

¹⁶⁵ *Ibid.*, p260

¹⁶⁶ Démosthène, *Éroticos*, 4 ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p270

¹⁶⁷ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p273

supériorité »¹⁶⁸. Au point de vue du masculin, dans le comportement sexuel, le rôle de partenaire, de l'objet du plaisir, de ce qui est pénétré est indispensable. Alors l'esclave ou la femme, en tant que partenaire, est structurellement à la position de l'objet, de la passivité, « la femme ne deviendra jamais sujet »¹⁶⁹, leur soumission n'est point blâmable. Quant au garçon, en tant qu'à la fois partenaire et homme libre, la position passive dans l'acte sexuel est incompatible avec sa position active dans les comportements sociaux, autrement dit, un homme libre ne peut pas être à la fois l'objet du plaisir et le sujet politique, il ne peut pas à la fois se mettre en servitude et gouverner les autres. Cette position difficile de jeune garçon incite des enjeux intrinsèques de la culture grecque : si un sujet est libre, il a le droit d'aimer ce qui est beau ; si un sujet doit être actif, il ne peut pas être l'objet du plaisir ; alors, un jeune homme beau est pris donc dans ce dilemme grec du sujet-objet, on l'appelle aussi l'« antinomie du garçon »¹⁷⁰.

L'accusation d'Eschine dans le *Contre Timarque* l'explique bien. D'un côté, Eschine ne s'oppose point aux hommes qui ont le goût des amours masculines, « jamais on ne reprochera à quiconque d'aimer un garçon, d'en avoir envie et d'en jouir »¹⁷¹, autrement dit, le plaisir actif avec un garçon ne pose aucun problème pour les Grecs, car c'est le droit d'un homme libre. De l'autre côté, ce qu'Eschine accuse est d'abord légal, il cite une loi qui « fait donc de la prostitution masculine un cas d'atimie »¹⁷². Dans le cas de Timarque, il « se livre à ces pratiques sans choisir, avec tout le monde et pour un salaire »¹⁷³. Mais selon Dover¹⁷⁴, ce n'est pas la prostitution elle-même qui est condamnable, mais l'incapacité qu'elle entraîne. Cette accusation légale est donc étroitement liée avec celle de morale. Eschine accuse que le jeune Timarque « s'est placé lui-même et s'est montré à tous dans la position inférieure et humiliante d'un objet de plaisir [...] ce rôle, il l'a voulu, il l'a cherché, il s'y est complu, et il en a tiré profit »¹⁷⁵. C'est cette position inférieure d'un objet du plaisir qui est cette incapacité, une incapacité d'être active, un défaut d'activité, de virilité, ainsi, une honte, une illégitimité d'être sujet politique. Si bien que ce n'est pas l'acte sexuel ou le plaisir dans le rapport des garçons qui pose problème, ni la position du sujet de plaisir qui domine, mais celle de l'objet de plaisir qui est dominé, c'est cette position passive qui est incompatible avec

¹⁶⁸ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p280

¹⁶⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p95

¹⁷⁰ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p286

¹⁷¹ *Ibid.*, p286

¹⁷² *Ibid.*, p283

¹⁷³ Eschine (390-314 AV. J.-C.), *Contre Timarque*, 52 ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p283

¹⁷⁴ K. J. Dover, *op. cit.* ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p283, note 1

¹⁷⁵ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p284

l'isomorphisme d'« une éthique de la supériorité virile » et d'une conception de tout rapport sexuel selon le schéma de la pénétration et de la domination mâle »¹⁷⁶, car seul le modèle sexuel de la pénétration oblige d'un sujet actif qui domine et d'un objet passif qui cède. Ce modèle du point de vue masculin, surtout de virilité sexuelle, se répand presque dans tous les modèles de pensée dans l'histoire humaine, il est l'archétype du maître et de l'esclave, du sujet et de l'objet, de la domination et de la soumission. Il est incompatible avec la profondeur du principe de l'homme libre, car entre les hommes libres et indépendants, il n'y a pas de pénétration l'un dans l'autre, pas de domination l'un à l'autre, pas de sujet l'un vers l'autre. S'il y a quelque chose d'incompatible au principe de l'homme libre, ce doit être l'activité masculine qui est naturellement d'une structure, d'une tension entre le dominant et le dominé, le sujet et l'objet, le maître et l'esclave.

Or, la pensée grecque, ou encore la pensée qui est dominée par les penseurs masculins ne peut pas échapper à son propre modèle agonistique qui est essentiellement du mode sexuel. La réflexion sur cette difficulté, cette antinomie, ce dilemme qui est révélé par le rapport des garçons, se dirige non pas sur l'affranchissement du modèle de sujet pensant, autrement dit, ne se débarrasse pas par la réflexion sur le sujet qui pense, mais vers l'objet, vers ce qui est envisagé par le sujet pensant, par le sujet qui pense en son modèle naturel de l'acte sexuel, par le sujet qui honore l'activité, la domination, le pouvoir, qui ne peut jamais renoncer à ce rôle d'homme libre. Paradoxalement, cette insistance comblée de la volonté du sujet pensant conduit à une réflexion non pas hors du modèle de la subjectivité, mais à l'inverse, hors du modèle de l'objectivité (positivité), c'est-à-dire à une réflexion de l'amour, de l'amour spirituel, un domaine de la subjectivité énigmatique.

Du fait que l'agonistique et l'honneur de ce rapport homme-garçon sont à la fois séduisants, inquiétants et problématiques, ils font réfléchir les Grecs. Puisque le signe de la virilité d'un garçon est aussi le signe dont il n'est plus un objet honorable du plaisir, cette précarité, cette fugacité pousse les Grecs à trouver une solution pour qu'un tel rapport puisse être à la fois favorable et instable¹⁷⁷. Comme le mariage pour tous est une invention contemporaine, l'amour pour les garçons (l'*Éros*) est une invention grecque classique. « La question qui est posée alors est celle de la conversion possible, moralement nécessaire et socialement utile, du lien d'amour (voué à disparaître) en une relation d'amitié »¹⁷⁸. Cela exige donc que dans l'*Éros* il y ait déjà une sorte de « *philia*, c'est-à-dire la ressemblance du caractère et de la

¹⁷⁶ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p285

¹⁷⁷ *Ibid.*, p263-264

¹⁷⁸ *Ibid.*, p261

forme de vie, le partage des pensées et de l'existence, la bienveillance mutuelle »¹⁷⁹, qui se développe comme un fondement indéfectible contre la vieillesse, contre la fugacité d'une virilité désirable et honorable, comme une garantie de continuer la tendresse mutuelle entre deux hommes libres. Elle est plus nécessaire et essentielle dans le rapport homme-garçon que dans le lien conjugal, puisque ce dernier « n'appelle pas, pour se constituer et définir ses règles, l'existence d'une relation du type de l'Éros »¹⁸⁰.

En ce sens, le mélange d'amour dissymétrique et d'amitié symétrique est une manière de cacher ou d'idéaliser le rapport dominant-dominé. Dans le cas du lien conjugal, puisque la structure sociale (par exemple, le mariage) autorise une telle dissymétrie, un tel rapport commandant-subordonnant, cette idéalisation n'est pas nécessaire ; en revanche, dans le cas du rapport homme-garçon, la domination d'un autre homme libre n'a plus la justification comme celle de la femme, ce défaut n'empêche pas ce qui domine, mais ce qui est dominé. L'amitié devient donc une idéalisation obligatoire pour ce qui est à la fois l'objet du plaisir et le sujet politique. Comme le mariage est une autorisation légale de la domination de l'un sur l'autre, l'amitié est une autorisation morale de la même domination. Cette autorisation a une autre face : la régulation. « Entre un homme et un garçon qui sont en position d'indépendance réciproque et entre lesquels il n'y a pas de contrainte institutionnelle [...] le principe de régulation des conduites est à demander à la relation elle-même »¹⁸¹. La réflexion théorique de l'amour n'est qu'une préparation de l'autorisation et de la régulation qui justifie et prescrit la domination, le gouvernement et le pouvoir sur les autres. Il n'est point étonnant qu'il s'intègre parfaitement avec le mariage que ce soit chez les hellénistiques ou romains, ou beaucoup plus tard chez les Européens contemporains.

B. Sujet d'amour vers la vérité

En tournant l'amour des deux hommes libres vers une vérité plus haute, le « véritable amour » platonicien semble avoir résolu le problème du conflit entre le principe de l'isomorphisme socio-sexuel et celui de l'activité, de l'« antinomie des garçons » ou du dilemme sujet-objet dans les *aphrodisia*, car ce n'est plus pour le plaisir d'activité ou par le plaisir viril que les amoureux s'attirent, mais pour le plaisir permanent de l'âme et par le plaisir de connaissance et de maîtrise de soi que leur amour devient véritable et perpétuel ; car l'affrontement entre deux sujets d'activité se dissipe dans leur envisagement commun vers un troisième objet d'amour -- la vérité, celui qui est transcendantal et incontestable, qui a une autorité absolue et

¹⁷⁹ Jean-Claude Fraise, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974 ; cf., M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p261

¹⁸⁰ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p262

¹⁸¹ *Ibid.*, p263

un pouvoir dominant, qui ne rend jamais la soumission ou les serviteurs honteux. Or, tout cela ne déborde pas des deux principes organisateurs pour les hommes libres, le véritable amour n'est qu'« un exercice de la liberté qui prend forme dans la maîtrise de soi »¹⁸². Une stylisation sophistiquée de l'amour ou même une esthétique parfaite de « bien être » ne veut pas dire que l'ère parfaite de l'homme à la fois libre et raisonnable y succédera, mais au contraire, selon Dodds, le conflit nouveau est entre « le lourd fardeau de choix individuel qu'une société ouverte impose à ses membres » et « le durcissement de la spéculation philosophique en dogme quasi religieux, offrant une règle de vie immuable à l'individu »¹⁸³. Ce conflit se paye par le refus inconscient de la responsabilité individuelle, par la crainte et la névrose dans la liberté, par une « longue dégénérescence intellectuelle [...] avec quelques retours illusoire d'énergie et quelques brillants engagements individuels d'arrière-garde »¹⁸⁴. Dodds est sans doute beaucoup trop pessimiste sur l'influence des siècles rationaliste, mais il a bien raison d'indiquer que celle-ci avait affaibli la compacité entre le rôle social et le rôle individuel, en terme foucauldien, « ces philosophes ont mis en question le principe de l'isomorphisme socio-sexuel »¹⁸⁵. Car quand le règlement de l'acte sexuel ne provient plus de la société extérieure, par exemple de la responsabilité sociale du père de la maison ou de l'honneur du gouvernement, mais de la raison intérieure, de l'usage de sa propre liberté, le lien entre le statut social et le statut individuel (par exemple, le statut sexuel) est rompu.

Il y a donc une double tension : d'un côté, le libre choix entre le plaisir visible mais fugace et le plaisir invisible mais permanent est trop lourd, il arrive qu'aucun d'entre eux n'évite de conduire à une folie individuelle ; de l'autre côté, le règlement du Logos apparaît trop dur et trop coercitif qu'il incite naturellement la révolte de l'homme libre. C'est ce paradoxe de la liberté qui est au fond du dilemme sujet-objet, de l'« antinomie des garçons », qui n'existe que dans la cohérence du principe de l'isomorphisme socio-sexuel et celui de l'activité. Il n'est donc pas étonnant que la première révolte que les intellectuels « dégénérés » à l'époque hellénistique et romaine ont faite soit la mise en question de ces deux principes. Ils sont « dégénérés » par rapport aux rationalistes tels que Platon, parce qu'ils ne cherchent plus la solution pour le conflit du sujet-objet au plus haut niveau de la vérité, mais au niveau des pratiques réelles ; ils sont « dégénérés » par rapport à la structure grecque de l'isomorphisme socio-sexuel, parce qu'ils trouvent justement une solution pour le conflit du principe de

¹⁸² M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p125

¹⁸³ Dodds, *op. cit.*, p249

¹⁸⁴ Dodds, *op. cit.*, p241

¹⁸⁵ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p104

l'isomorphisme socio-sexuel et celui de l'activité, en dissociant ce premier et en les liant respectivement avec ce dernier.

Il ne reste donc qu'à la justification ou plutôt à la fois de l'idéalisation et de la prescription de ce mélange d'amitié et d'amour. Sur ce point, personne ne fait mieux que Platon. Comme tous les autres motifs de problématisation de l'acte sexuel, par exemple, la santé par rapport au corps, le mariage par rapport à la femme, la liberté ou la virilité par rapport au garçon, c'est l'accès à la vérité qui sert à ces mêmes motifs de l'austérité sexuelle par rapport à l'amour dont seul le rapport des garçons peut servir de modèle réfléchissant. Il est vrai que l'austérité sexuelle n'est pas la seule pureté que l'accès à la vérité demande pour les Grecs, comme chez les pythagoriciens, il y a beaucoup de pratiques concernant le rapport entre l'âme et le corps¹⁸⁶ ; il est vrai aussi que l'accès à la vérité n'est pas le seul motif qui exige l'austérité sexuelle, qui requiert une idéalisation d'amour, les réflexions d'honneur des garçons en offrent déjà certains principes. Mais aucun entre eux n'arrive à une telle « hauteur » de la doctrine socratique-platonicienne.

Il faut d'abord se débarrasser de ceux qui concernent « l'érotique courante »¹⁸⁷ dans la reproduction platonicienne ou chez Socrate de Xénophon, qui n'en servent qu'à l'arrière-plan, qui n'est point « discours vrai »¹⁸⁸.

En premier lieu, ce sont les opinions qui doivent être rejetées dans les deux premiers discours du *Phèdre*. C'est sur la question d'« à qui céder ? » que ces deux discours rappellent les inquiétudes communes chez les Grecs, par exemple, la fugacité de l'amour des garçons, le jeu de l'honneur et de la honte, la passivité dégoûtante et méprisante, la féminisation dans le rapport homme-garçon et l'échange du plaisir et de la récompense. En considérant ces problèmes, la naïveté de Lysias ou l'ironie de Socrate qui soutiennent tous les deux de ne pas « céder à celui qui l'aime »¹⁸⁹ ne peuvent être ni vrai ni faux, car c'est la question du « à qui céder » qui est mal posé, il faut donc jeter la question avec toutes les réponses quelconques.

En second lieu, c'est ce qui doit faire exception comme le résidu d'irrationalisme¹⁹⁰ chez Platon, par exemple, la théorie légendaire d'Aristophane dans le *Banquet*¹⁹¹. À première vue, le recours au mythe dans lequel c'est la colère des dieux qui sépare l'individu androgyne, masculin et féminin en deux moitiés, donne une explication pour l'amour entre l'homme et la

¹⁸⁶ Cf., Dodds, *op. cit.*, p139-161

¹⁸⁷ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p297

¹⁸⁸ *Ibid.*, p304

¹⁸⁹ *Ibid.*, p303

¹⁹⁰ Cf., Dodds, *op. cit.*, p205-223

¹⁹¹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p299

femme, entre les garçons ou entre les femmes, mais à bien examiner ces présuppositions, l'essai d'établir un rapport originellement symétrique et égal ne suffit pas à effacer la réalité. De plus, la symétrie ou l'égalité entre sujet et objet du plaisir fondée sur l'unité d'un même être originaire, abolit non seulement le point de vue du sujet masculin, elle ignore totalement le mode rationaliste de la connaissance – le regarde à la lumière, il n'est donc pas possible pour Platon de la prendre au sérieux.

En dernier lieu, c'est la réflexion traditionnelle représentée par Xénophon qu'il faut dégager. Pour lui, le mépris d'être un objet du plaisir devient le mépris du plaisir physique, il oppose donc l'Éros avec l'amitié « qui s'intéresse à l'aimé lui-même »¹⁹², comme si par ce dernier, l'amour d'un être tout entier peut effacer son état d'être objet du plaisir, mais en effet, ceci ne fait qu'ajouter les contenus d'objet, elle n'annule point la position difficile d'être un objet aimé, d'y être passif. L'affection réciproque d'amitié n'est qu'une double « antinomie » d'amour des garçons. Si bien que la prolongation de l'amour à l'amitié ne change pas le vrai problème du conflit entre l'isomorphisme socio-sexuel et l'activité. Ainsi la renonciation du plaisir physique par conséquent n'est pas un sauvetage d'Éros, mais au contraire, son abolition.

Ensuite, en dégageant ces « érotiques courants », ce qui valorise la doctrine socratico-platonicienne se manifeste donc, selon Foucault, par les paroles de Diotime dans le *Banquet* et par la fable racontée par Socrate dans le *Phèdre*, puisqu'« ils ne posent pas le problème comme eux [...] ils opèrent un certain nombre de transformations et déplacements essentiels »¹⁹³.

Le premier déplacement platonicien à propos de l'« antinomie des garçons » ou du dilemme sujet-objet est qu'il tourne le problème déontologique en problème ontologique. Aucune problématisation des « érotiques courants » ne pose la question de « ce que c'est qu'aimer », comme si l'amour « étant admis » se justifie par lui-même, par sa réalité, par la nature. Mais ce n'est pas le cas de Platon, « ce sur quoi Diotime et Socrate s'interrogent, c'est l'être même de cet amour, sa nature et son origine, ce qui constitue sa force, et ce qui le porte avec un tel entêtement ou une telle folie vers son objet »¹⁹⁴. Cette interrogation sur l'amour « étant admis », sur une réalité évidente, n'est d'autres choses qu'une réflexion pure du « cogito », une tentation de réfléchir le charme, la beauté et la perfection qui introduit naturellement l'amoureux d'une manière métaphysique et universelle, autrement dit, dans le domaine d'un

¹⁹² M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p301

¹⁹³ *Ibid.*, p304

¹⁹⁴ *Ibid.*, p305

pur esprit. Il n'est donc pas étonnant que suivant les deux discours à rejeter dans le *Phédre*, Socrate développe un « long détour par la théorie des âmes »¹⁹⁵. Le domaine d'interrogation passe donc du côté de l'objet du plaisir à côté du sujet, non plus du sujet de virilité, d'activité, de subjectivité, mais du sujet amoureux qui se formule comme amoureux par « la parenté de misère et de ruse, d'ignorance et de savoir »¹⁹⁶, qui manque de ce qu'il désire, qui désire ce qu'il se souvient, qui se souvient ce qu'il oublie, qui oublie ce qu'il déjà vu du « spectacle supracéleste ».

Deuxièmement, en déplaçant le domaine de réflexion, en remplaçant au niveau de l'esprit pur, le problème de l'objet du plaisir se transforme en d'autres termes, en sorte que l'honneur des garçons se dissipe, ou plutôt s'assure d'une autre façon. Ces autres termes, c'est ceux de Diotime, « l'amour cherche à enfanter dans la pensée, et à voir 'le beau en lui-même', selon la vérité de sa nature, selon sa pureté sans mélange et 'l'unicité de sa forme' »¹⁹⁷; c'est ceux de Socrate, l'âme amène son souvenir au-dessus du ciel, ne cherche l'objet à aimer que selon un appétit pur, c'est-à-dire, un reflet ou une imitation de « la beauté elle-même ». Ce n'est plus la vertu d'activité, de virilité des garçons qui fait plaisir à un sujet aimant de la même virilité, ce n'est plus du tout l'objet quelconque qui détermine, qui se présente comme l'objet du plaisir, c'est « sur ce qui, dans l'amant lui-même, détermine l'être et la forme de son amour (son désir d'immortalité, son aspiration au beau dans sa pureté, la réminiscence de ce qu'il a vu au-dessus du ciel) »¹⁹⁸.

Laissons de côté le problème du corps, s'il est inférieur ou pas, s'il est à exclure dans l'amour ou pas, ce par quoi Platon se distingue de tous les autres « érotiques courants » est qu'il invente une forme d'amour au plus haut niveau, c'est-à-dire, « le véritable amour » provient du souvenir supracéleste du sujet qui aime, qu'il le rapporte non pas vers la beauté « fugace » des garçons, mais vers la « beauté » éternelle de la vérité. Il y émerge donc, au lieu de la préférence de l'activité et de la virilité, une forte tendance ou un vigoureux appétit de l'immortalité et de la pureté qui ne se trouve pas dans la vie réelle, mais dans l'âme, dans l'esprit pur, dans la pensée. Il convient de dire que ce n'est pas que Platon cherche l'amour dans la vérité, « pour Platon, le véritable amour, c'est qu'il est [...] rapport à la vérité »¹⁹⁹, mais que la vérité est définie par l'appétit d'amour, par la tendance à l'immortalité, par la parenté de la misère et l'ignorance, par le besoin de salut. La vérité et le véritable amour est la

¹⁹⁵ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p306

¹⁹⁶ *Ibid.*, p306

¹⁹⁷ *Ibid.*, p307

¹⁹⁸ *Ibid.*, p308

¹⁹⁹ *Ibid.*, p309

même production de Platon à la période rationaliste, la même réponse au *Nomos* de l'amour « conçu comme le fardeau traditionnel de coutumes irrationnelles »²⁰⁰, à l'« érotique courant » qui est « avec un tel entêtement ou une telle folie »²⁰¹, une réaction de *Phusis* à « la légitimité où nous aimons reconnaître la preuve de la liberté »²⁰².

Troisièmement, par conséquent, l'« antinomie des garçons » est complètement détruite, la dissymétrie des partenaires au point de vue du sujet masculin s'absorbe dans une « convergence de l'amour » à la vérité. D'une part, du point de vue de celui qui aime la vérité, autrement dit, de l'amant, du sujet connaissant, il faut un long parcours, une ardeur inlassable, des souffrances et des durs combats pour devenir maître de lui-même, pour arriver à la vérité, pour se soumettre à son aimé – la vérité, le Logos. La soumission à l'autorité d'un tel aimé ne peut pas être une honte, mais au contraire, un plaisir au plus haut niveau. D'autre part, au point de vue de celui qui est aimé pour la raison de l'amour de vérité, la présence d'un tel amant « le met hors de lui [...] il se sent soulevé par la vague du désir, des ailes et des plumes poussent à son âme »²⁰³. L'aimé ne veut plus se soumettre à l'autorité d'autres personnes, mais à l'autorité de la vérité, d'un plus grand aimé universel ; la soumission à un tel aimé n'est plus une passivité, mais une libération de l'âme, un affranchissement de la subjectivité (l'activité) pure. Ainsi dans un tel amour vers la vérité, l'amant ou l'aimé éprouve un seul et même mouvement et amour qui les amène à la vérité, autrement dit, devant la vérité, ni l'un ni l'autre n'est sujet, lorsqu'ils se soumettent tous à l'autorité de la vérité ; ni l'un ni l'autre n'est objet, lorsque tous les deux, en se soumettant volontairement à la vérité, deviennent sujet connaissant, sujet d'amour, sujet d'eux-mêmes. De cette façon, une disposition métaphysique d'une vérité plus haute, d'un amour vers ce plus haut, peut disqualifier la disposition naturelle de l'activité virile qui définit nécessairement une opposition sujet-objet, dominant-dominé, pénétrant-pénétré. Au lieu de dire que l'« antinomie des garçons » ou le dilemme du sujet-objet est résolu, que l'activité, la virilité ou la subjectivité ne domine plus, il convient de dire qu'elle ne fonctionne plus au nom du sujet masculin au niveau de l'homme, mais au niveau de la divinité, d'un sujet masculin au plus haut niveau, car ce n'est pas une disparition de la soumission, mais une disqualification du déshonneur de soumission.

Quatrièmement, la soumission à la vérité divine n'est néanmoins pas une soumission abstraite. Il y a entre les amants de la vérité, « celui qui est le plus avancé sur ce chemin de l'amour,

²⁰⁰ Dodds, *op. cit.*, p182

²⁰¹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p305

²⁰² *Ibid.*, p316

²⁰³ *Ibid.*, p310

celui qui est le plus vraiment amoureux de la vérité »²⁰⁴, il y a donc celui qui devient le maître, celui qui guide les autres. Dans la relation d'amour, c'est donc celui-ci qui est à la fois l'objet d'amour et le sujet de connaissance et de commandement. Par exemple, dans les derniers discours du *Banquet*, c'est Socrate, ni jeune ni beau, qui est poursuivi par les jeunes garçons avides de sa sagesse. Mais paradoxalement, ce qui le rend désirable est justement qu'« il est capable de résister à leur séduction [...] il est porté par la force du véritable amour »²⁰⁵, l'objet du véritable amour se trouve exactement dans la sagesse qui empêche de « céder » à l'amour dominant, qui se maîtrise pour être toujours le souverain de soi-même. Pourtant, cette sagesse n'est pas « celle du *logos* auquel il faut soumettre ses appétits dans l'usage des plaisirs »²⁰⁶, mais « le vrai auquel son âme est apparentée », dont Platon hérite sans doute du voyage de l'âme chez les chamaniques²⁰⁷.

Si l'on n'ignore pas que la raison pour laquelle Platon cherche un véritable amour est la difficulté inhérente de l'amour entre deux hommes libres, un tel être vrai de l'âme n'est d'autre chose qu'une version élevée de l'honneur des garçons, c'est un passage « d'une érotique modelée sur la pratique de 'cour' et la liberté de l'autre à une érotique tournant autour d'une ascèse du sujet et de l'accès commun à la vérité »²⁰⁸. Une activité relative aux autres devient une activité absolue du ciel, l'âme du sujet masculin dominant retrouve son âme (son esprit, son activité, sa subjectivité, son pouvoir) dans une forme absolue. Une justification, une autorisation ou une valorisation d'une telle activité absolue, c'est-à-dire de la vérité, rend la soumission non seulement honorable dans le domaine déontologique, mais bien plus, dans le domaine ontologique, elle rend « la vie de tempérance [...] bénigne à tous égards, avec des douleurs tranquilles, des plaisirs tranquilles, des désirs souples et des amours sans fureur »²⁰⁹. En ce sens, le véritable amour n'est qu'un opium pour le destin de la faiblesse humaine, de la vie misérable, toujours au point de vue du sujet à la fois actif et humain, ambitieux et humble. Le combat ou l'opposition sujet-objet n'est pas disparu, mais seulement conduit à « une haute valeur spirituelle »²¹⁰, à une joute absolue, à « une exigence d'abstention totale »²¹¹.

²⁰⁴ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p311

²⁰⁵ *Ibid.*, p312

²⁰⁶ *Ibid.*, p314

²⁰⁷ Sur le voyage de l'âme, voir Dodds, *op. cit.*, p139-161

²⁰⁸ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p315

²⁰⁹ *Ibid.*, p315

²¹⁰ *Ibid.*, p316

²¹¹ *Ibid.*, p317

III. Le jeu de la vérité des *aphrodisia* matrimoniaux

A. La vérité de l'amour conjugal

Pour les hellénistiques et romains, le principe de l'isomorphisme socio-sexuel et celui de l'activité se trouvent non seulement rompus, mais aussi respectivement transformés. Ce fait, Foucault l'appelle « l'insularisation (isolement d'une part et survalorisation de l'autre) du mariage »²¹², autrement dit, ce sont deux opérations théoriques qui disposent de l'acte individuel en le déposant dans une institution codifiable. Cependant, derrière ces deux opérations théoriques, l'une comme l'isolement du plaisir sexuel au mariage, l'autre comme la survalorisation du mariage, se cache un jeu de la vérité de l'amour, un jeu stratégique qui révélera deux types d'amour : celui avec l'homme et celui avec la femme. Ces deux types d'amour ne sont pas inventés par les hellénistiques et romains, mais à partir de la différence entre ces deux amours, Plutarque, dans l'*Erôtikos*, invente un concept complètement nouveau, « un seul et même amour »²¹³. Ce concept est essentiel comme un modèle de relation intersubjective non seulement à l'époque impériale, mais aussi chez les Chrétiens, ou même jusqu'à nos jours de capitalisme. Ce jeu stratégique d'un amour unique se fait en trois étapes.

Premièrement, tout en héritant de la tradition grecque, Plutarque commence son argument par l'opposition entre deux amours. Au début de l'*Erôtikos*, se trouve la comédie d'un jeune garçon, Bacchon, qui est en train de choisir entre deux poursuivants, l'un est un homme, l'autre une femme. Cette situation de choix ressemble à celle traditionnelle des Grecs, mais il y a une disposition bien sophistiquée où celui qui est en position de choisir n'est pas un homme adulte, celui qui est en position d'être choisi comme partenaire masculin n'est pas un jeune garçon, celle qui est en position d'être choisi comme partenaire féminin n'est pas une femme passive, et le but de la poursuivante féminine n'est pas non plus le plaisir sexuel mais le mariage. En effet, il ne s'agit pas de deux amours au choix, mais un choix entre un amant masculin et un mariage avec une femme de qualité.

D'un côté, concernant cette femme de qualité, elle est douée de toutes les qualités qui étaient caractéristiques de l'homme adulte dans l'amour des garçons chez les Grecs. Pour cette raison, Foucault l'appelle « la femme pédéraste »²¹⁴, et cette situation de la femme ne se distingue avec l'amour pédérastique qu'au point de départ – c'est une femme, non un homme, et au point d'arrivée – c'est pour le mariage, non seulement pour la vertu du garçon, « elle joue le rôle d'individu actif, elle joue le rôle du mâle et elle va être celle qui apporte la fortune, la

²¹² M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p125

²¹³ *Ibid.*, p191

²¹⁴ *Ibid.*, p183

richesse, la réputation, celle qui apporte la vertu, celle qui va jouer le rôle d'initiatrice et de pédagogue »²¹⁵. Par cette disposition étrange et non habituelle de la femme, le rôle masculin dans les deux principes grecs de l'isomorphisme socio-sexuel et celui de l'activité est renversé et transformé en un rôle féminin, « toutes les valeurs positives, tous les effets bénéfiques qui avaient été attribués traditionnellement à l'amour des garçons » se transforment en qualités, en justifications pour le mariage.

De l'autre côté, concernant l'amant masculin, les partisans de l'amour des garçons, sous la plume de Plutarque, présentent les justifications traditionnelles pour l'amour pédéraste. En premier lieu, l'amour pour les femmes qui s'établit par la nature comme tous les animaux n'est pas compatible avec l'*erôs*, « si le mouvement qui porte un homme vers un garçon peut être appelé *erôs*, c'est précisément parce qu'il n'est pas naturel », ce qui le justifie n'est pas la nature, mais « l'amitié, la bienveillance [...] la nécessité de la pédagogie [...] de servir de guide, de donner bon exemple [...] »²¹⁶. Ce caractère de « contre-nature » n'est point une chose monstrueuse pour les Grecs, mais au contraire, elle conduit l'*erôs* des garçons à un plus haut niveau. Ceci indique aussi qu'entre l'amour pour la femme et celui pour les garçons, il y a une hétérogénéité irréductible comme celle entre la nature et la contre-nature. C'est par cette hétérogénéité que l'amour des garçons peut être valorisé positivement. En second lieu, par conséquent, la nature d'attraction pour la femme conduit nécessairement à la pulsion, au plaisir et au désir, cet enchaînement est voué à l'excès, à la perte de contrôle. Cependant, l'amour pour les garçons ne provient pas de la nature, il ne poursuit pas le plaisir, il ne se contraint pas par le désir, il ne déborde pas par la force irrésistible de la nature ; en revanche, c'est la vertu qu'il cherche, c'est « toute une activité de veille, de surveillance, de soin, de souci, d'attachement »²¹⁷ qui enchaîne dans l'amour des garçons. En dernier lieu, aussi comme une critique traditionnelle sur l'amour pour la femme, l'amour pour la femme effémine l'homme, elle rend l'homme passif en le soumettant au plaisir mécanique.

Deuxièmement, à partir de cette confrontation entre deux amours, Plutarque avance prodigieusement « un seul et même amour ». Cet amour unique ne doit pas être compris comme à nos jours celui qui sert à faire comprendre l'amour homosexuel en référant à l'amour pour la femme, car d'une part, cette expression pour Plutarque est annoncée dans la tradition d'hétérogénéité irréductible des deux amours ; d'autre part, l'argument de Plutarque est justement à l'inverse de celui de nos jours. Comme Foucault le dit, « c'est là le grand point

²¹⁵ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p184

²¹⁶ *Ibid.*, p187

²¹⁷ *Ibid.*, p189

de partage des eaux dans l'histoire de la réflexion sur l'amour »²¹⁸, cette énonciation inhabituelle doit se justifier par un argument aussi extraordinaire.

La première manière de rapprocher les deux amours, c'est emprunter la combinaison pédéraste du plaisir et d'amitié. Pour les Grecs, le rapport sexuel n'est fait que pour le plaisir physique et pour faire les enfants, ceci exclut l'amitié, puisqu'une femme à position passive ne mérite pas d'amitié, un sujet actif n'a rapport avec un sujet passif que de la manière de domination et de soumission, ce n'est point une amitié. C'est pour cette raison qu'à l'époque grecque, l'amour se définit originalement selon le rapport des garçons, car seuls les jeunes garçons peuvent être à la fois l'objet de plaisir et le sujet d'activité, c'est-à-dire, on peut y trouver la combinaison du plaisir physique et de l'amitié entre sujets vertueux, entre sujets d'activité, entre sujets d'égalité. C'est selon cette combinaison paradoxale et éphémère chez les garçons que les Grecs créent un concept qui s'appelle l'amour. Quant à Plutarque, cette combinaison donne une possibilité où « le rapport sexuel n'y est pas incompatible avec l'amitié »²¹⁹, si ceci est possible pour le rapport des garçons, il est aussi possible pour le rapport avec la femme. L'enjeu consiste à changer la signification d'amitié et d'activité. Selon Plutarque, l'activité de la femme se trouve dans le concept de *kharis* (complaisance). Par cette charnière de complaisance, il est possible qu'un objet de plaisir dans la position de « pénétré », de « subordonné », possède une certaine « activité » ou « volonté », « doux consentement [...] de jouer volontairement, d'accepter de jouer très volontiers le rôle d'objet de plaisir »²²⁰. Ce sujet complaisant n'est pas une invention hellénistique et romaine, il existe dans la réflexion grecque du rapport des garçons, il est exactement le rôle du jeune garçon qui cède avec l'activité. En ce sens, la complaisance en tant que possibilité d'amour pour la femme est en effet un emprunt pédérastique.

La deuxième manière de dessiner un amour unique, c'est d'identifier l'origine et la formation d'amour pour les garçons et pour la femme. Ceci se fait par les références de l'épicurisme et du platonisme. D'abord, selon la mécanique épicurienne, ce qui fait naître le sperme est l'agitation provoquée par les images du corps, de l'objet aimé. Si cette mécanique fonctionne à propos des garçons, il n'y a pas de raison qu'elle ne fonctionne pas à propos des filles. De plus, quant à la théorie d'amour platonicien, si les réminiscences de beauté véritable et divine peuvent être provoqué par des garçons, pourquoi pas par des filles ? Ici, Plutarque joue sûrement avec les mots. Il est vrai que les garçons et les filles peuvent avoir une beauté

²¹⁸ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p191

²¹⁹ *Ibid.*, p192

²²⁰ *Ibid.*, p197

physique, mais cette « beauté » n'est pas la seule qui provoque l'amour des garçons. Plutarque ignore sans doute délibérément la beauté de la vertu active, de virilité non partageable avec les filles, d'activité à la fois sexuelle (physique) et sociale (politique), c'est ce que Foucault appelle l'« insensibilité de plus en plus grand »²²¹ des deux principes classiques des *aphrodisia*.

Le troisième argument consiste à définir la vérité d'amour -- une version inverse du véritable amour platonicien. Pour Plutarque, le plaisir (*aphrodite*) et l'amitié (*erôs*) ne sont pas seulement compatibles, ils sont tous les deux essentiels pour l'amour unique, « la durée d'Aphrodite est assurée par *Erôs*, tout comme la fin, le terme de l'*erôs* est assuré par Aphrodite. »²²² Il y a donc un lien solidaire entre Aphrodite et *erôs*. D'une part, si le plaisir d'Aphrodite (la conjonction sexuelle) manque d'*erôs*, ce sera un plaisir infime comme avec les prostituées, ce sera un plaisir instantané qui s'efface aussitôt. Pour la même raison de l'appétit d'immortalité, d'éternité, ou encore d'inertie tranquille comme chez les Grecs, ou pour la raison d'économiser les dépenses pour chercher toujours à nouveau, Aphrodite exige un élément qui peut la prolonger, la garantir, la faire durer le plus longtemps possible. Cet élément est donc ce qui est emprunté du rapport des garçons, du véritable amour platonicien, c'est l'*erôs*. Cependant, pour Platon, la raison pour laquelle cet *erôs* est possible et peut servir à prolonger l'amour des garçons, ce n'est pas parce qu'il peut prolonger le plaisir instantané de la conjonction sexuelle, mais au contraire, c'est parce qu'il dépasse la poursuite du plaisir d'Aphrodite – bien qu'il ne l'exclut pas non plus --, parce qu'il se détourne vers la poursuite de la vérité, vers un désir commun à plus haut niveau. C'est vers la vérité divine, non pas vers l'Aphrodite, que l'*erôs* possède un caractère d'éternité. Or, justement sur ce point, Plutarque emprunte le caractère éternel d'*erôs*, en ignorant son essence d'écarter le plaisir d'Aphrodite, il verse la thèse platonicienne, il fait justement à l'inverse, il transforme la *possibilité* de la coexistence du plaisir et de l'amitié en un lien *indissociable* d'Aphrodite et d'*erôs*. Non seulement Aphrodite n'est pas indifférente, mais au contraire, elle est la « fin », le « terme », l'« achèvement » d'*erôs*, « l'*erôs* sans Aphrodite est *atelês*. Il est sans fin, il n'a pas son terme, il n'a donc pas achevé son essence, sa nature, il n'a pas rejoint cette fin pour laquelle il est fait. »²²³ De ce fait, Aphrodite devient essentielle dans l'*erôs*. Lorsque le rapport avec la femme est essentiellement et naturellement Aphrodite ; il est aussi possible d'établir l'*erôs* par la complaisance, ce rapport avec la femme devient ainsi non seulement une sorte d'amour,

²²¹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p184

²²² *Ibid.*, p194

²²³ *Ibid.*, p194

comme celui qui est irréductible à l'amour pour les garçons, mais il devient aussi essentiel, le modèle dans l'amour unique.

Ainsi, troisièmement, cet amour unique sert à faire la règle, l'échelle, l'instrument de mesure, pour juger et exclure l'amour pour les garçons, depuis Plutarque jusqu'à nos jours. En se fondant sur les deux amours, ou plutôt en décomposant et composant délibérément les deux amours, Plutarque constitue un amour unique, et puis il en retire l'amour pour les garçons, il montre combien celui-ci est inadéquat et déficient à cet amour unique qu'il vient d'établir en s'appuyant sur lui. En premier lieu, la contre-nature de l'amour des garçons devient un défaut. Lorsque le rapport pour la femme provient de la nature, il est donc primitif ; alors que les rapports des garçons chez les Grecs proviennent souvent, par exemple, des gymnases, il est donc secondaire. Selon un principe mythico-historique, « ce qui vient en second est de moindre valeur »²²⁴, le rapport des garçons devient déficient. En second lieu, la complaisance empruntée des jeunes garçons devient plus facile pour la femme que pour les garçons. Pour la femme, lorsqu'elle est sexuellement et socialement à la position passive, inférieure, elle est facile à contenter d'être l'objet de plaisir. Or, pour le garçon, lorsqu'il est naturellement et socialement actif, sa complaisance est souvent temporaire et éphémère. En plus, le paradoxe grecque entre le consentement et la résistance de céder, le rend toujours incompatible à l'amour : s'il consent, il est comme une prostituée ; s'il résiste, il est hostile. Dans tous les cas, il n'y a pas d'amour.

Tous ces longs arguments sophistiqués et stratégiques de Plutarque ne font que démontrer une chose : la vérité d'amour ne se trouve que dans l'amour conjugal.

B. L'esquive du réel et de la vérité

À première vue, les philosophes hellénistiques et romains font apparaître un code de la bonne conduite sexuelle qui exige d'une part, seules celles qui sont organisées autour du mariage sont autorisées, de plus, seules celles qui ont pour fin la procréation, et qui font un lien affectif mari-femme sont bonnes. Mais à examiner de plus près, le problème ne se situe pas seulement dans cette réflexion transformée sur les *aphrodisia*, dans cette double codification de l'acte sexuel, mais dans ces transformations qui peuvent se repérer, selon les documentations des historiens²²⁵, dans les expériences réelles à l'époque impériale. Curieusement, ce modèle de la bonne conduite sexuelle, comme celle de l'éléphant, a une longue durée dans l'histoire de la

²²⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p196

²²⁵ *Ibid.*, p207-222

sexualité, qui s'étend de Pline l'Ancien jusqu'à Clément d'Alexandrie²²⁶. Il est trop facile de les expliquer simplement comme une concordance entre le réel et la vérité, comme s'il existe une « armature codificatrice »²²⁷ de l'éthique sexuelle comme le réel à toute les époques, qui révèle une vérité en la faisant correspondre de l'Antiquité jusqu'au christianisme, ou même à nos jours.

Néanmoins, c'est justement sur cette concordance que Foucault se pose une question : si le réel du mariage, de l'acte sexuel est exactement comme ce que les philosophes (« maîtres de vie »²²⁸) disent sur la vérité de l'amour, de la bonne conduite sexuelle, « pourquoi était-il nécessaire de le dire, et de le dire sous forme de prescription ? Pourquoi transformer en règle de conduite, pourquoi présenter comme conseil de bien-vivre quelque chose qui aurait effectivement été déjà acquis au niveau des comportements réels ? »²²⁹ S'il y a une nécessité de donner des ordres en termes de vérité, c'est que le réel n'a pas encore existé comme la « vérité », c'est que ce discours n'existe que pour faire exister cette vérité. Mais pourquoi faut-il faire exister la vérité réfléchie et énoncée par les philosophes ? Pourquoi le discours de la vérité est-il nécessaire ?

En effet, il y a toujours un réel antérieur de la « vérité » énoncée, c'est à partir de ce réel qu'un jeu de la vérité est possible ou bien qu'il devient nécessaire. Si bien que parmi toutes les conditions, les nécessités qui font qu'un discours (une proposition) est vrai, la correspondance entre le réel et la vérité n'est que l'une des possibilités, elle n'est ni indispensable ni nécessaire. Car d'une part, « c'est parce que le ciel est bleu qu'il est vrai de dire : le ciel est bleu »²³⁰, mais en effet, le fait que « le ciel est bleu » n'a pas besoin d'être dit, le fait de le dire ne changera rien sur ce fait. D'autre part, il arrive souvent que ce qu'elle dise n'est pas réel, « les philosophes n'ont dit que ce qui se passait ne peut pas être admise »²³¹. De là, l'existence du discours vrai a bien d'autres nécessités. C'est sur ces autres nécessités que les recherches foucaaldiennes sur la folie, sur la maladie, sur le crime et sur la sexualité se posent une question, « comment les jeux de vérité se branchent-ils sur des pratiques réelles ? »²³², c'est bien en répondant à cette question que l'histoire de la subjectivité se révèle. Pour Foucault, l'explication naïve ou l'exigence impérative de la cohérence entre le réel et la

²²⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p230-231

²²⁷ *Ibid.*, p232

²²⁸ *Ibid.*, p149

²²⁹ *Ibid.*, p223

²³⁰ *Ibid.*, p224

²³¹ *Ibid.*, p223

²³² *Ibid.*, p225

vérité est « absolument intenable et insuffisante »²³³. Pour lui, le réel, le discours vrai ou de la vérité, chacun d'eux a sa propre existence indépendante, « jamais le réel ne rendra compte de ce réel [...] qu'est le jeu de vérité », de même, le discours vrai n'est pas toujours énoncé selon le réel, surtout quand il s'agit de faire exister un ordre qui n'a pas encore existé. Alors, de quoi s'agit-il, d'autres nécessités du discours vrai, de la vérité, des prescriptions de règles ou des codifications de conduites ?

Avant de répondre à cette question de nécessité, il faut d'abord clarifier à quoi consiste le discours vrai.

Reprenons les deux concordances entre le réel et la vérité à propos des *aphrodisia* matrimoniaux. D'abord, la correspondance entre les pratiques réelles de l'acte sexuel à l'époque impériale et les prescriptions philosophiques de bonne conduite sexuelle. Il n'est pas possible de considérer celles-là comme l'effet de celles-ci, parce que d'une part, « ces conseils de vie qui sont donnés par les philosophes ne pouvaient [...] être entendus et suivis que par un tout petit groupe social, par une élite culturelle »²³⁴, en revanche, selon les historiens, les pratiques matrimoniales sont bien nombreuses, populaires et paysannes. D'autre part, un fait chronologique, l'apparition des prescriptions matrimoniales qui date vers l'I^{er} et II^e siècle après J.-C., a lieu bien après les pratiques qui commencent depuis le II^e siècle avant J.-C. De plus, bien qu'il semble exister une « armature codificatrice » qui traverse des siècles, mais cette « armature » n'est pas sans modifications, elle travers les siècles, en termes foucauldien, avec « armes et bagages »²³⁵, c'est-à-dire, avec le « discours d'accompagnement », le « discours en trop »²³⁶. C'est grâce à ce discours d'accompagnement, à ce discours en trop qui prétend représenter le réel mais toujours en le supplémentant, qui d'après toute opération « en trop » énonce encore en termes de vérité qui correspond au réel, que l'on a l'impression qu'il y a des concordances entre le réel et la vérité, que le discours vrai « a l'air de restituer en forme de codification ce qui était une pratique réelle, et de donner en termes de vérité ce qui semblait être déjà acquis au niveau des comportements »²³⁷, que ces discours vrais constituent peu à peu une « armature codificatrice ». Cependant, lorsque ce processus de cumulation traverse des siècles, il n'est pas facile de rendre compte qu'en effet, le discours en trop cerne, entoure, supplémente cette « armature codificatrice », il fait la

²³³ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p225

²³⁴ *Ibid.*, p234

²³⁵ *Ibid.*, p232

²³⁶ *Ibid.*, p235

²³⁷ *Ibid.*, p235

différence entre Xénophon, Platon, Plutarque, Musonius Rufus, les stoïciens, Clément d'Alexandrie et saint Augustin.

De ce fait, la façon de faire correspondre entre le réel des expériences et la vérité énoncée par le discours vrai pose problème. Ce n'est pas un problème de comment les faire correspondre, car ce problème ne peut pas se produire que par une présupposition de « redoublement représentatif »²³⁸. La plus naïve ou honnête présomption du rapport entre le réel et la vérité fonctionne comme si les philosophes, les « maîtres de vie » n'avaient pas fait leur discours de vérité, de prescriptions qu'« enregistrer, transcrire » le processus réel. Par exemple, selon Claude Vatin, le modèle platonicien du mariage (communauté des femmes et des enfants) n'est qu'un modèle mort, parce qu'il n'y a aucun réel qui lui correspond ; en revanche, le modèle stoïcien de la sexualité matrimoniale est bien correspondant au « réel impérial » selon les historiens, la raison est qu'« il n'a fait que suivre cette réalité »²³⁹. Or, cette conclusion n'est crédible qu'à la condition que les discours soient tous des « instruments documentaires »²⁴⁰, c'est seulement à la condition (présupposition) de cette crédibilité rigoureuse que le discours des historiens et celui de philosophes peut s'appuyer l'un sur l'autre. C'est comme la présupposition à l'âge classique, seulement la crédibilité de la représentation du discours au réel n'est pas encore mise en question.

Ici, une question se pose : le réel et la vérité, pourquoi sont-ils ou doivent-ils correspondre ? Foucault y répond en posant une autre question, celle qui est moderne, semblable à celle de Kant, « quand on se demande, non plus quel est le réel que le discours philosophique [...] peut véhiculer [...] mais ce que c'est que ce réel en quoi consiste le discours »²⁴¹. La manière classique est de croire qu'il y a sûrement une réalité cohérente derrière les discours ou les documents, donc le problème est justement de trouver la cohérence ; en revanche, la manière moderne est de mettre en question l'existence même du discours, « si on interroge le discours dans son existence, non pas dans sa fonction de document mais dans son existence de monument (dans le fait qu'il existe, dans le fait qu'il a été effectivement prononcé) »²⁴², sûrement, existé et prononcé par certain sujet connaissant. Le réel de la « vérité » existante comme monument ou événement historique est d'abord une existence du discours prononcé, comme Kant le fait, on laisse de côté comment était la réalité ou les choses en elles-mêmes de ce qu'il dit, la seule chose réelle est cette existence des discours prononcés en termes de vérité,

²³⁸ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p235

²³⁹ *Ibid.*, p236

²⁴⁰ *Ibid.*, p237

²⁴¹ *Ibid.*, p237

²⁴² *Ibid.*, p237

en fonction de « représenter le réel ». Il n'en reste pas moins que de découvrir cette seule chose réelle : le discours vrai lui-même.

Si le discours vrai s'accumule avec le discours d'accompagnement, avec le discours en trop, avec son postulat, par exemple, « la fonction du discours est de représenter le réel »²⁴³, la seule façon d'envisager sa propre existence, c'est d'enlever ses postulats.

Le premier postulat est justement celui de « l'esquive logiciste [...] qui consiste à faire jouer le critère de vérification comme une explication d'existence. »²⁴⁴ C'est-à-dire, pour que le discours soit vrai, on modifie les choses, on transforme le réel, on établit un monde qui s'adapte au discours vrai. De là, bien que les choses soient telles que le discours vrai a dit, mais l'existence propre du discours vrai ne provient pas de ces choses qui s'y adaptent. Mais pourquoi transforme-t-on les choses selon le discours ? Parce que ce discours s'énonce en termes de vérité, il se produit avec un postulat de « l'esquive logiciste », il est né comme le principe du monde. Comme ce que Foucault a montré dans les *Mots et les choses*, l'existence du discours est elle-même aussi une chose, à tel point que l'on demande, pourquoi y a-t-il, en plus des choses en général, une chose spécifique du discours ? « Pourquoi y a-t-il, en plus du réel, du vrai ? »²⁴⁵

Cette question, Foucault l'appelle « un étonnement épistémique »²⁴⁶ qui est comme un écho de l'« étonnement ontologique » de Heidegger, « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? » Alors, qu'est-ce que cette chose spécifique, supplémentaire du discours, qui existe en effet parmi toutes les autres choses, mais qui « vient jouer à la surface du réel, vient jouer à l'intérieur du réel, vient jouer jusque dans la profondeur du réel »²⁴⁷, en plus, il le joue non pas selon la logique propre des choses qu'il représente, mais selon sa propre logique du langage, du sujet connaissant, de l'homme pensant ? Il ne s'agit pas du « vrai d'une proposition », de toute façon, le vrai de proposition n'a aucun rapport avec le réel, avec les choses en réalité, il n'est qu'un problème logique au sens mathématique seulement. Il s'agit d'un « jeu de vrai et de faux », « un jeu de véridiction », d'un jeu du discours qui juge le réel en termes de « vérité » qui peut et doit le transmuier, le transformer, bref, le déduire en vrai et faux. C'est ce postulat logiciste qu'il faut d'abord enlever de l'existence propre du discours vrai.

²⁴³ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p237

²⁴⁴ *Ibid.*, p238

²⁴⁵ *Ibid.*, p240

²⁴⁶ *Ibid.*, p240

²⁴⁷ *Ibid.*, p240

Le deuxième postulat est que l'on considère souvent qu'un discours, une nomination, une proposition sur les choses réelles sont toujours utiles comme manière de communiquer et efficaces comme une économie des gestes. Mais quand on tient compte à quel prix, à quel coût économique, politique, social, humain, « qu'il a fallu de sacrifices et de guerres jusqu'au sens strict du terme »²⁴⁸, le bénéfice de jouer ce jeu du vrai et du faux, de faire économie ou communication, devient infime, minuscule et dérisoire. Il faut donc enlever ce deuxième postulat de l'utilitaire et de l'économique, et revenir à l'état primitif du discours en écartant son utilisation pragmatique.

Le troisième postulat est celui de scientificité. La raison pour laquelle on insiste à tenir un « discours vrai » est souvent posée en termes scientifiques. Mais parmi tous les jeux de véridiction, la science n'est que l'une des possibilités; de plus, il n'y a pas *la* science, ce qui est propre au jeu de véridiction scientifique « ne peut sans doute pas être défini dans son unité »²⁴⁹, il n'est donc pas possible de parler de science universellement authentique, « il faut bien parler de différents jeux du vrai et du faux dits scientifiques » qui ont des frontières non définitivement claires et constantes. De ce fait, il faut enlever ce postulat de scientificité en général, le discours vrai n'est pas nécessairement scientifique, sa scientificité n'est pas non plus unitaire.

En enlevant ces postulats supplémentaires apparaît une connexion primitive et réciproque entre les choses et les discours, entre le réel et la vérité. Le discours vrai, la vérité, a son propre effet dans le réel, bien que le réel n'ait jamais rendu compte du discours vrai par lui-même. C'est à ce point qu'on peut y avoir un rapport « entre la subjectivité et la codification des conduites, le rapport de vérité que le sujet établit à lui-même à travers son rapport à la codification de ses propres conduites »²⁵⁰, parce que l'effet réel du discours vrai ne se produit jamais par les choses elles-mêmes, mais par l'expérience du sujet lui-même, comme l'effet des régimes selon les prescriptions de bonne conduite sexuelle, l'effet de psychologie raisonnable par l'exclusion de déraison en termes de vérité, l'effet de santé à propos de la maladie, l'effet de bon citoyen à propos du crime. Ce sont les expériences du sujet qui soit l'intermédiaire entre le réel et la vérité, qui soit l'instrument du discours vrai qui transmue la réalité.

À tel point qu'on peut montrer quelles sont les autres nécessités, les autres types de rapport que la vérité peut avoir avec le réel que celui de refléter le réel.

²⁴⁸ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p241

²⁴⁹ *Ibid.*, p241

²⁵⁰ *Ibid.*, p233

Premièrement, la nécessité de nier ou de cacher le réel dont le réel du discours a pour fonction de ne pas refléter le réel. Dans ce cas-là, la vérité se situe, à l'inverse du cas de « redoublement représentatif », dans ce que le discours ne dit pas, dans ce qui n'est pas représenté. Par exemple, selon cette théorie, la survalorisation du mariage ou la prescription des *aphrodisia* conjugaux ne représente aucunement les pratiques réelles du mariage, elle n'est qu'une idéologie qui cache le réel : la dislocation des structures économique-politiques de la cité, l'affaiblissement des hiérarchies anciennes, la constitution d'une nouvelle politique monarchique et le renforcement de « la vie conjugale comme seule forme sociale encore stable [...] qui en découle [...] que l'effet de cette destruction de l'ancien tissu social »²⁵¹. Le mariage apparaît donc comme une obligation idéologique, qui esquive « l'essentiel, le point fort, le point vif, l'élément stratégique, central du réel »²⁵². De ce point de vue, au lieu de porter sur le réel actuel, le discours vrai se détourne à porter la cause, l'origine ou le plus du réel. Il n'est donc pas détaché de la fonction du rapport du discours à la vérité, il est toujours comme le « redoublement représentatif » qui est fidèle à son être, mais d'une manière « déçue, aliénée, trompeuse [...] par rapport au discours juste »²⁵³. Il n'a donc pas changé le jeu de la vérité et du faux, il n'est qu'une version renversée de l'« esquive logiciste », il suppose le même postulat que « la vérité de ce qui est dit doit finalement rendre compte du réel du discours »²⁵⁴, c'est-à-dire, il n'y a pas d'opération du sujet connaissant, il n'y a pas de force humaine, il n'y a que l'unité profonde, originelle, primitive entre le réel et la vérité. C'est en effet un renforcement du « redoublement représentatif ».

Deuxièmement, la nécessité de rationalisation, d'opérer effectivement sur le réel en le transformant par l'opération même du *logos*²⁵⁵. Par exemple, selon cette nécessité de rapporter le réel et le discours en trop, ce que les philosophes stoïciens font ne représente pas les pratiques réelles, ni cache ou esquive les transformations réelles de la société ou du politique, mais les transforme en « une sorte de règle universelle de conduite », « un système cohérent » des comportements divers, « une unité logique, indéfectible, indissociable », « ils ont généralisé des phénomènes locaux, ils ont systématisé des phénomènes dispersés, ils ont radicalisé des mouvements tendancielles. »²⁵⁶ Or, c'est justement à tel point fort de nécessité, Foucault pose encore une question, « Pourquoi serait-il, après tout, plus rationnel d'imposer la

²⁵¹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p243

²⁵² *Ibid.*, p243

²⁵³ *Ibid.*, p244

²⁵⁴ *Ibid.*, p245

²⁵⁵ *Ibid.*, p245

²⁵⁶ *Ibid.*, p246

fidélité conjugale absolue plutôt que relative? »²⁵⁷ « Pourquoi il serait rationnel de rationaliser le réel et la pratique »²⁵⁸, si le réel ne fonctionne lui-même pas au rationnel, surtout quand il s'agit des pratiques humaines ? Si le réel humain n'est lui-même pas rationnel, que fait-il de la rationalisation au réel humain ? Le réel humain n'implique pas nécessairement le *logos*, si bien que l'exigence de rationaliser n'est pas la nécessité du discours en trop, du discours d'accompagnement, de la vérité.

Partant de ces analyses, de tous ces jeux de vérité, de tous ces rapports entre le réel et la vérité, la nécessité de « redoublement représentatif », de « dénégation idéologique », de « rationalisation systématique » ne peut pas expliquer pourquoi la codification conjugale à l'époque impériale est assez « efficace », « solide », pour traverser les siècles ou même les millénaires. Selon Foucault, c'est le « régime de véridiction », la subjectivation de vérité, non pas du côté du rapport entre le réel et la vérité, mais du côté du rapport entre la vérité et le sujet, qui est dernière cette continuité mystérieuse.

C. *Dédoublement du sexe et redoublement de soi*²⁵⁹

La réponse foucauldienne à la question d'efficacité, de stabilité, de continuité du discours vrai à l'époque impériale sur les *aphrodisia* conjugaux est importante, parce qu'elle se débarrasse du problème de correspondance entre le réel et la vérité. Comme ce que Kant a fait, elle se fixe à interroger le réel du discours vrai lui-même, à trouver finalement un rapport essentiel entre la vérité énoncée par le discours vrai et la subjectivité -- non pas la subjectivité intellectuelle à l'intérieur du sujet connaissant qui énonce la vérité comme dans les *Mots et les choses*, mais la subjectivité individuelle qui fonctionne et transforme effectivement du soi vrai au soi réel.

Pour expliquer cette subjectivité qui se transforme de soi sur soi à l'époque impériale, reprenons d'abord les modifications hellénistiques et romaines sur les *aphrodisia* grecs. Nous avons montré que dans la perception grecque des *aphrodisia*, il y a deux principes dominants de l'isomorphisme socio-sexuel et de l'activité. Mais ces deux principes sont complètement insensibles dans les directions de bonne conduite sexuelle hellénistiques et romaines. D'une part, les *aphrodisia* sont localisés dans le mariage, il n'y a plus l'isomorphisme du statut social et du statut sexuel ; d'autre part, une codification du mariage impose que l'acte sexuel n'existe que pour la procréation et ne se fasse qu'avec un lien affectif entre mari et femme, il

²⁵⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p246

²⁵⁸ *Ibid.*, p247

²⁵⁹ En termes foucauldien, cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p281

n'y a plus une activité masculine qui est privilégiée dans le rapport conjugal. Or, ce n'est pas dans ces codifications que se trouve l'efficacité hellénistique et romaine, car si les modifications hellénistiques et romaines restent comme une simple réflexion et déclaration théorique ou idéologique, ce modèle matrimonial n'a d'autres conséquences que celui de Platon. Mais ce n'est pas le cas, au contraire, ce modèle matrimonial des hellénistiques et romains a une longue durée et stabilité jusqu'à la morale bourgeoise²⁶⁰, il s'adapte même à la valorisation grecque de l'isomorphisme socio-sexuel et de l'activité. Mais pourquoi ce modèle matrimonial peut-il survivre dans l'incompatibilité ou même le conflit entre les valorisations de l'isomorphisme socio-sexuel et de l'activité, et la codification qui les brise ?

Ce n'est pas parce que le code est atténué pour s'ajuster à la valorisation grecque, bien au contraire, les stoïciens le radicalisent, « d'une certaine tendance à la monogamie, à la fidélité conjugale, à une certaine égalité entre les époux, ils font un système absolument rigoureux »²⁶¹. Ce n'est pas non plus parce que la valorisation est tenue moins bien qu'à l'époque grecque, « nul plus que les stoïciens, nul plus que ces auteurs d'art de vivre ne tiennent au principe de l'isomorphisme ou au principe de l'activité »²⁶². Le secret se trouve dans la subjectivité hellénistique et romaine -- « subjectivité entendue comme l'ensemble des processus de subjectivation auxquels les individus ont été soumis ou qu'ils ont mis en œuvre à l'égard d'eux-mêmes »²⁶³, dans les « arts de vivre » ou les « techniques de soi » que les philosophes hellénistiques et romains ont développés, qui servent à « prescrire les procédures de transformation du sujet lui-même, [...] qui doivent lui permettre d'habiter le code, de le pratiquer, de l'accepter, et en même temps de garder les deux grands axes de valorisation »²⁶⁴. Regardons donc comment ces transformations du sujet procèdent par la subjectivité du sujet lui-même dans le domaine des *aphrodisia*.

Premièrement, concernant la modification du principe de l'isomorphisme socio-sexuel, c'est l'établissement d'un double rapport de l'individu à son propre sexe. On voit bien que dans la double codification des *aphrodisia* à l'époque impériale, les *aphrodisia* sont bien conjugalisés dans la relation matrimoniale, et les autres relations sociales sont bien « désaphrodisées »²⁶⁵. La conséquence de ce double règlement est que la vie d'un homme est divisée en deux registres : l'un est la vie privée, le rapport duel, qui consiste à construire un rapport de *krase*,

²⁶⁰ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p251

²⁶¹ *Ibid.*, p262

²⁶² *Ibid.*, p262

²⁶³ *Ibid.*, p287

²⁶⁴ *Ibid.*, p262

²⁶⁵ En termes foucauldien, « désaphrodisation », cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p260

de symbiose, de communauté d'existence avec sa femme, c'est dans ce registre privilégié et exclusif que se situent, se localisent les actes sexuels ; l'autre est la vie publique, le rapport pluriel, c'est à ce registre que se trouvent les actes sociaux ou politiques. De ce fait, l'homme viril, le mari, le mâle, le citoyen libre ou l'ancien sujet dominant et actif à la fois dans le domaine social et dans le domaine sexuel, « devra avoir[...]deux types de relation différents [...] à sa virilité »²⁶⁶ : dans la vie privée, sa virilité se manifeste comme à la fois la possibilité et le devoir de l'acte sexuel avec sa femme, l'homme a un sexe-relationnel, un sexe-activité, c'est une réservation de l'ancien principe de l'activité sexuelle, mais seulement réservé dans la vie privée ; dans la vie publique, sa virilité, son activité, son identité de mâle, ne peut plus se manifester comme l'activité sexuelle comme à l'époque grecque, mais transformer en un statut vide de virilité, un nom signifiant de l'activité mais sans l'activité signifiée, l'homme a donc un sexe statutaire, un sexe-statut, c'est la réservation du principe de l'isomorphisme socio-sexuel, mais un isomorphisme en divisant et isolant les deux rôles, une identification de virilité en différenciant ses sens, ou plutôt en fragmentant ses contenus propres. « C'est ce clivage qui est la condition du continuum socio-sexuel [...] autour de l'homme qui a donc maintenant un sexe statutaire et un sexe relationnel. »²⁶⁷

La distinction entre la vie intérieure et la vie extérieure existe déjà chez Xénophon, mais pour les Grecs, d'une part, les activités sociales et les activités sexuelles ne s'accordent pas séparément dans deux domaines, mais dans une unité des deux ; d'autre part, même s'il y a une priorité entre les deux, c'est la vie extérieure qui commande la vie intérieure, celle-ci n'est que complémentaire par rapport à l'autre, car le mariage grec est principalement envisagé en vue de la continuité de la race et de la survie de la cité. Or, pour les hellénistiques et romains, non seulement l'isomorphisme se divise en deux domaines, mais ce rapport de priorité est aussi renversé, la vie intérieure (privée) n'est plus le complémentaire, au contraire, elle est la condition de la vie extérieure (publique). Cependant, ce renversement ne diminue point le rôle de la vie publique, elle continue à avoir « sa forme et son effet » dans la vie privée comme à l'époque grecque. De là, le principe de l'isomorphisme socio-sexuel demeure, mais demeure que d'une manière isolée et renversée, comme Foucault le dit, « beaucoup plus qu'une dissociation [...] plutôt l'articulation entre les deux registres »²⁶⁸, articuler en dissociant, dissocier en renforçant le lien réciproque, paradoxalement.

²⁶⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p264

²⁶⁷ *Ibid.*, p265

²⁶⁸ *Ibid.*, p264

Deuxièmement, concernant la modification du principe de l'activité, il s'agit d'intégrer *aphrodisia* (l'un des éléments) comme l'objet de la maîtrise de soi. C'est à ce point de maîtrise de soi que l'ancien principe de l'activité se conserve, mais il y a des différences.

En premier lieu, ce n'est plus une activité qui consiste à se mesurer dans les activités avec les autres, dans « le caractère profondément dissymétrique du rapport de maîtrise que l'on a avec les autres »²⁶⁹. S'il n'y a pas une rencontre entre un individu actif et un individu passif où cette formule du rapport n'a pas de limite en lui-même, il n'y a pas d'excès interne entre eux, il n'y a pas non plus la nécessité de maîtriser du côté de ce qui est actif. En ce sens, la maîtrise de soi chez les Grecs n'est pas seulement un rapport relationnel, mais bien plus, une relation dissymétrique. Or, pour les hellénistiques et romains, ce n'est plus cette relation dissymétrique avec les autres qui détermine une nécessité de maîtrise de soi, mais au contraire, la maîtrise de soi devient la condition pour avoir le droit à la maîtrise des autres, autrement dit, le rapport à soi est préalable aux rapports sociaux ou politiques. Néanmoins, le modèle grec de maîtrise de soi n'est pas complètement abandonné, ce qui est changé, c'est seulement que les rivalités entre l'activité et la passivité ne se manifestent pas entre les individus, mais dans un même individu qui se divise en deux parties opposées -- l'une active l'autre passive. Selon les stoïciens, la partie active est le sexe-statut qui s'exerce sur les exigences du rapport social ou politique, qui joue le rôle d'activité, qui contrôle ce qui est à maîtriser ; la partie passive est le sexe-activité qui exécute les exigences du rapport duel, de l'acte sexuel, du plaisir et du désir, qui joue le rôle de passivité, qui doit être reconnu, observé et contrôlé.

En second lieu, ce n'est plus une activité à partir d'un sujet libre à l'intérieur, mais au contraire, « c'est à condition d'être maître de soi qu'il pourra être maître de l'autre »²⁷⁰. Certes, l'activité grecque est essentiellement une maîtrise de soi, mais cette maîtrise de soi est un régime libre et volontaire, elle se définit par les contraintes extérieures, par exemple, la santé ou la cité, c'est ceux-ci qui donnent comme une limite, une mesure, une exigence extérieure de contrôler, mais c'est toujours à ce qui se maîtrise qui décide à quel point il se maîtrise, c'est au sens qu'il est le maître libre et actif qu'il est capable d'exercer la maîtrise, il n'y a pas de contrainte intérieure qui l'empêche d'être libre sur son propre régime. C'est pour la raison de respecter la liberté interne de l'homme que la maîtrise grecque ne demande que le régime volontaire, elle n'est jamais la justification d'éliminer les *aphrodisia*. Comme dans le fameux exemple entre Socrate et Alcibiade, dans la maîtrise de Socrate, ce n'est pas qu'il n'a plus désir pour Alcibiade, mais qu'il renonce à ce plaisir sexuel ; c'est justement parce qu'il y

²⁶⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p268

²⁷⁰ *Ibid.*, p267

a du désir et du plaisir, le renoncement de l'acte sexuel auquel enchaînent le désir et le plaisir devient une maîtrise courageuse, une fin vertueuse. Quant aux stoïciens, la maîtrise de soi se trouve non pas dans l'acte sexuel, mais plus profondément, plus antérieur, dans le désir, dans l'arrachement du désir, comme chez Épictète, « qui, voyant une belle femme ou un joli garçon, n'éprouve même aucun désir »²⁷¹. C'est en éradiquant le désir que se fait le contrôle de l'acte sexuel. De ce fait, l'activité apparente comme le principal critère permettant de définir la valeur positive et dominante semble demeurer, mais l'activité essentielle comme la subjectivité, la volonté et la liberté de se définir, de se décider, de se déterminer, de se contrôler est abolie et détruite.

À tel point, se trouve le moment que Foucault appelle « historiquement important dans [...] l'histoire de la subjectivité »²⁷², puisque deux processus de subjectivation dans les techniques de soi hellénistiques et romaines transforment complètement la subjectivité grecque -- l'activité socio-sexuelle.

D'abord, la subjectivation des *aphrodisia* comme rapport de soi à soi. Chez les Grecs, les *aphrodisia* sont une unité d'actes qui concerne l'acte sexuel en forme de nature, la violence du désir et l'intensité du plaisir, c'est une activité dynamique et circulaire qui risque souvent de se déborder à elle-même. Quant aux hellénistiques et romains, un rapport du sujet à son propre sexe s'invente, s'établit et se divise en deux. Par cette invention, cet établissement, cette division, cette distribution du rapport de soi à soi, peine à être clair sur ce en quoi il consiste, les *aphrodisia*, qui étaient un ensemble d'actes de rapport aux autres, qui s'accorde dans la relation duelle et dans la relation sociale, sont intériorisés à l'intérieur de l'individu, ils deviennent donc « un aspect, une dimension propre à l'individu », « une dimension permanente de la subjectivité »²⁷³, un rapport de soi à soi.

Ensuite, l'objectivation des *aphrodisia* intériorisés comme désir. Lorsque les *aphrodisia* se définissent désormais comme un rapport intérieur du sujet, son ancienne menace interne due à l'excès naturel se transforme ainsi à l'intérieur du sujet. Mais quelle intériorité du sujet peut prendre en charge cette dynamique intense, violente et irrésistible ? Il faut donc inventer, trouver, objectiver ou connaître, peu importe, à l'intérieur de soi un élément isolé qui peut être « le principe, la racine même de l'activité sexuelle comme objet d'un contrôle, d'une

²⁷¹ Épictète, *Entretiens*, III, 3, 14-19 ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p271, note 15

²⁷² M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p287

²⁷³ *Ibid.*, p288

observation »²⁷⁴, qui à la fois s'adapte au nouveau clivage entre sexe-activité et sexe-statut, et assure d'une certaine manière l'ancien concept des *aphrodisia*. Cette activité isolée, cet élément soustrait, ce point de départ de l'activité sexuelle, ce point d'« objectivation », c'est « le désir qui sans cesse fait que moi, comme sujet d'activité sexuelle, je suis tenté, amené, porté à faire déborder mon activité sexuelle sur mon statut d'individu doté d'un sexe »²⁷⁵. Les hellénistiques et romains constitue donc un concept du désir, qui est emprunté à l'un des éléments indissociables des *aphrodisia* dont les caractères d'activité, d'intensité, de violence, d'excès sont tous attribués à lui seul, qui peut désormais jouer le rôle de fondement et d'ancre des *aphrodisia* hellénistiques et romains, de ce « rapport de soi à soi » qui est inventé sans contenu, qui est désormais l'objet de contrôle, de maîtrise et de connaissance.

Il ne faut pas oublier que le concept grec du désir était « une instance générale de mon âme par rapport à laquelle je suis passif »²⁷⁶, si cette intériorité du désir chez les Grecs possède une activité chez les hellénistiques et romains, ce n'est surtout pas de l'origine, mais d'une erreur exprès d'emprunt. Pourquoi les hellénistiques et romains exigent-ils un concept à l'intérieur du sujet doté d'une activité qui ne peut pas l'attribuer tout entier ? Pourquoi organisent-ils une codification en accompagnant des « techniques de soi » ? Pourquoi n'abandonnent-ils pas les vieilles valorisations de l'isomorphisme socio-sexuel et de l'activité, mais les ignorent-ils dans les codifications du mariage ? Ce n'est plus simplement une efficacité de la vérité énoncée par rapport au réel des pratiques, le point de départ, la motivation et les processus sont bien plus compliqués qu'une simple cohérence entre la vérité et le réel.

Rappelons donc de la situation de naissance et de la nécessité d'« arts de vivre », de « techniques de soi » concernant les bonnes conduites sexuelles chez les hellénistiques et romains. D'abord, à l'époque impériale, selon les récits d'historiens, le modèle de la vie matrimoniale ne provient pas des philosophes hellénistiques et romains, ni se situe dans les grandes familles, mais dans les pratiques de classes pauvres, « ce n'est pas un modèle sophistiqué [...] c'est au contraire un modèle centripète qui va de la campagne vers les villes [...] de bas en haut »²⁷⁷. De plus, ces enseignements philosophiques ne s'adressent jamais vraiment à la population la plus large, mais plutôt « à une élite sachant bien sûr lire et écrire, une élite urbaine, une élite à la fois économique et politique »²⁷⁸, c'est à cette classe d'aristocratie traditionnelle que les conduites matrimoniales s'adressent. Ceci explique

²⁷⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p289

²⁷⁵ *Ibid.*, p290

²⁷⁶ Platon, *La République*, IV, 439d ; VIII, 558d-559c ; *Phèdre*, 237d -238c ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p296, note 22

²⁷⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p275

²⁷⁸ *Ibid.*, p276

pourquoi ces bonnes conduites sexuelles s'accordent à la fois des nouvelles codifications du mariage et des anciennes valorisations des *aphrodisia*, car c'est justement dans cette classe d'ancienne aristocratie que ces deux choses incompatibles qui représentent deux époques politiques s'unissent, car ce sont eux qui représentent les rivalités perpétuelles « entre les clans, entre familles, entre chefs de clan et chefs de famille »²⁷⁹ dont les deux principes des *aphrodisia* sont parfaitement nécessaires, ce sont eux aussi qui sont menacés par le nouveau système impérial romain, par les monarchies hellénistiques, par les nouvelles organisations de la bureaucratie provenant de classe inférieur.

De là, l'ancien mariage qui sert à l'économie de la maison, à la lutte entre familles et à la survie de la cité, n'a plus de sens, l'ancienne liberté noble d'aristocratie n'a plus lieu d'être. Il faut donc écouter les discours philosophiques qui véhiculent les valeurs et les codes opposés, qui proposent les techniques de la transformation, de la conversion de soi à soi, pour vivre dans ce monde des conflits, tandis que le réel extérieur est si fort et si irrésistible que l'on n'a plus rien à faire contre lui que de produire la vérité qui sert à transmuter le soi-même, le soi intérieur. Si bien que l'intériorité, le soi ou la subjectivité se définit, se produit, se multiple, et enfin, s'envahit à son tour au réel, non seulement au réel de soi, mais aussi au réel des autres. Tout cela se fait par le désir, en termes foucauldien, le « transcendantal historique », toutes ces tâches historiques, tous ces travaux spirituels, s'unissent sur ce concept du désir, non du désir réprimé, mais du désir inventé et constitué.

Pour faire « une histoire de la sexualité [...] il faut [...] à partir d'une histoire des technologies de soi [...] à partir d'une histoire des gouvernementalités – gouvernementalités de soi et des autres --, montrer comment le moment du désir a été isolé et exalté, et s'est formé, à partir de là, un certain type de relation de soi à soi [...] se développer, s'organiser, se répartir dans un dispositif [...] de la chair [...] de la sexualité »²⁸⁰.

²⁷⁹ P. Veyne, « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain » ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p276

²⁸⁰ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p293

Chapitre II *Parrêsia* et les techniques de gouvernementalité – rapport au pouvoir

Introduction *L'aléthurgie* et le discours du sujet

Le chapitre précédent autour des *aphrodisia* explique « ce que ces discours ont dit ou voulaient faire », ils imposent les vérités aux individus libres, aux sujets actifs, ils les dirigent, commandent et dominant au nom de la vérité, ils mettent en question l'activité, la liberté, la subjectivité du sujet ; à partir de ce chapitre, nous traitons « ce que ces discours étaient, ou en tout cas prétendaient être »¹, ces discours, bien entendu, ce sont les discours vrais, les discours de vérité, les discours qui nous indiquent qu'il faut faire ceci, qu'il ne faut pas faire cela, ceci est « vrai », « bien être » et « permis », cela est « faux », « malheur » et « défendu ». Cependant, ces discours de la vérité ne sont pas à l'origine en forme de règle, de code, de théorie ou de système prescriptif, et la vérité n'est même pas en forme du discours du sujet humain.

Rappelons les cours au Collège de France en 1980, dans lesquels Foucault découvre dans la tragédie grecque d'*Œdipe roi* de Sophocle « deux modes de vérité, deux modes de vérification, deux façons de dire vrai »². Il les appelle deux types d'*aléthurgie*³ : oraculaire et judiciaire. L'acte d'accès à la vérité du prophète Tirésias, qui se plonge à l'intérieur de soi, pense, se replie sur soi, « pour y trouver la vérité avec laquelle il est connaturel »⁴, représente celui de Platon ; celui de Créon, qui est de la mesure, connaît et respect la vérité par leurs liens, représente celui d'Aristote. Tous les deux appartiennent à l'*aléthurgie* oraculaire, « le dire-vrai s'autorise, pour se présenter comme énonciation, formulation, manifestation de la vérité, d'un pouvoir qui est toujours antérieur ou en tout cas extérieur à celui qui parle »⁵.

Cependant, l'acte d'accès à la vérité d'*Œdipe* est tout autre chose, il ouvre l'*aléthurgie* judiciaire qui ne s'autorise la vérité que du fait de pouvoir dire « je », je dis la vérité parce que je l'ai vu. De ce fait, la première présence de l'*aléthurgie* judiciaire ne s'inscrit donc pas chez Platon ou chez Aristote, mais chez *Œdipe*, dans son art suprême, qui constitue une *aléthurgie*

¹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p252

² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p47

³ Le concept (créé par Foucault lui-même) d'*aléthurgie* est forgé à partir des mots grecs *alêtheia* (vérité) et *ergon* (travail, acte de produire). Cf. M. Foucault, *Courage de la vérité*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p.20, note 3, « [...] en forgeant à partir d'*alêthourgês* le mot fictif d'*alêthourgia*, on pourrait appeler « aléthurgie » (manifestation de vérité) l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai, par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli ».

⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p54

⁵ *Ibid.*, p48

autour de moi-même, non pas dans le sens platonicien de voir dans sa propre pensée l'existence d'une mémoire de Logos, non pas non plus dans le sens aristotélicien de respecter les liens extérieurs. La technique d'auto-*alèthurgie* d'Œdipe désigne un art de découvrir⁶ par soi-même, de savoir-faire par sa propre décision, l'art de diriger les âmes, de lui-même et des autres. Cette *alèthurgie* judiciaire (manifestation de vérité par le jugement de soi-même) ressemble à celle de Descartes, mais il y a encore un long chemin pour y arriver. De toute façon, cette *alèthurgie* judiciaire à l'époque antique n'est pas une chose pour tout le monde, surtout n'est pas pour quelqu'un de médiocre. D'abord, la raison pour laquelle Œdipe peut chercher la vérité par lui-même, cette méthode d'accès à la vérité comme « j'autorise la vérité parce que je l'ai vue, je le témoigne », n'est fondée que parce qu'il est le roi, que ses peuples se fient à son témoin personnel, que les esclaves qu'il interroge ne disent que la vérité à la soumission de la puissance du roi. De plus, la nécessité de chercher la vérité n'est pas une curiosité à loisir, mais repose sur le fait qu'il doit sauver la ville pour garder son pouvoir, et ceci n'est possible qu'en trouvant la cause de la peste. Enfin, la solution du relèvement de la vérité, par laquelle il s'est aveuglé lui-même, indique aussi la puissance personnelle, ce n'est pas l'autre ou la loi qui le punit à l'aveugle, il s'auto-punit de lui-même. Il y a donc une unité indissociable de la vérité et du pouvoir qui se manifeste et s'exerce « d'une façon absolument indispensable dans la forme de la subjectivité ».⁷

Rappelons encore une recherche parallèle aux cours en 1983, dont Foucault découvre dans l'*Ion* d'Euripide aussi deux types de véridiction⁸ : l'une divine, comme par le dieu Apollon qui commet la faute et ne peut pas l'avouer à cause de la honte, et par la déesse Athéna qui annonce la prédiction ; l'autre humaine, comme par Créuse qui reproche au puissant son injustice, qui avoue au confident sa propre faute. Comme Foucault le dit, ces deux tragédies partagent une même « matrice œdipienne »⁹, sauf que la vérité trouvée par l'homme, dans *Œdipe roi*, prive du pouvoir, dans *Ion*, à l'inverse, rend au pouvoir. Lorsque dans *Œdipe roi*, c'est Œdipe qui mène l'enquête lui-même, dans *Ion*, c'est l'imprécation et l'aveu de Créuse qui révèle la vérité. Mais une question se pose : pourquoi faut-il chercher et dire la vérité par l'enquête ou la voix de l'homme lui-même, au lieu d'écouter l'oracle des dieux?

Premièrement, du côté de l'oracle, autant pour Œdipe que pour Ion, qui n'offre que des signes énigmatiques, qui n'est pas obligé de tout dire aux hommes, il ne suffit pas de dévoiler la

⁶ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p54

⁷ *Ibid.*, p73

⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p140-141

⁹ *Ibid.*, p105

vérité. Selon la recherche de Dumézil sur un hymne homérique à Apollon, cité par Foucault¹⁰, Apollon de Dèlos est d'abord ce qui « révèle les volontés de Zeus par l'oracle »¹¹. Cependant, cette fonction de l'oracle ne peut pas fonctionner toute seule, elle est accompagnée par celle de la lyre, « le dieu dit vrai par l'oracle, et l'homme remercie les dieux par le chant »¹². En termes dumézilien, c'est « la fonction magico-politique » par « le couplage du chant et de l'oracle ». De plus, Apollon est aussi le dieu de la fécondation, au lieu d'être la fécondité naturelle de la terre, cette fonction d'Apollon n'apparaît que « dans l'échange de l'or ou dans l'offre de l'or »¹³. De ce fait, la fonction de l'oracle et celle de la fécondité d'Apollon de Delphes, les deux fonctions principales à l'époque de paix, ne sont pas des fonctions inconditionnelles ni des obligations absolues.

C'est à tel point qu'Euripide constitue l'affrontement de ces deux fonctions dans *Ion*, tout comme une préfiguration ou même une représentation du problème du sexe-statut et du sexe-activité qui a émergé déjà parmi le peuple « en bas », le principal lecteur de la tragédie, tout comme une interrogation de la condition d'« oracle » -- le discours-vrai divin. D'une part, Apollon oraculaire est celui qui dit le vrai, dans ce domaine « social et politique », il n'est qu'un sujet du sexe-statut ; d'autre part, Apollon de fécondité¹⁴ séduit les femmes et fait des enfants, il est le sujet du sexe-activité. Dans *Ion*, la fonction de fécondité commise en tant qu'un dieu oraculaire est honteuse, c'est elle qui empêche Apollon de dire la vérité, c'est elle qui rend la Voix de la vérité silencieuse. Dans la bouche de l'interpellation de Créuse, même le mot grec qui est utilisé pour dire qu'Apollon « distribue les oracles »¹⁵ n'est pas un mot neutre, c'est *klêroô* (tirer au sort), « les oracles sortent de la bouche du dieu, sans que nous sachions exactement comment ils viennent »¹⁶. De là, la pièce tragique de trêve dans la guerre du Péloponnèse est comme une disqualification, une annulation du chemin à la vérité par l'oracle, elle est ainsi une préparation ou une prédiction d'apparition de l'homme aléthurgique, du sujet humain qui cherche, qui manifeste la vérité par lui-même.

¹⁰ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p113

¹¹ *Ibid.*, p114

¹² *Ibid.*, p114

¹³ *Ibid.*, p115

¹⁴ Selon l'étude dumézilien, Apollon « est beaucoup plutôt le dieu de l'amour des garçons que le dieu de l'amour des femmes », c'est pour cette raison que sa fonction de fécondité est beaucoup moins forte que celle d'oracle. cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p115

¹⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p118

¹⁶ *Ibid.*, p119

Deuxièmement, du côté de l'homme, il s'agit de la justice et la justification du pouvoir humain. Si le dieu ne dit pas la vérité comme il faut, s'il distribue la vérité en forme de lyre, cela n'empêche pas les gens comme Xouthos¹⁷, les croyants fidèles, de prendre les oracles pour vrais. Mais pourquoi les personnages qui cherchent et disent la vérité comme Ion et Créuse apparaissent-elles à l'époque ? Le point commun entre Créuse et Ion est qu'ils appartiennent aux faibles. Créuse est faible par rapport à Apollon, celui-ci la séduit, lui fait un enfant et l'abandonne, celle-là perd son propre enfant, imposée par l'oracle d'Apollon d'accepter un enfant méconnu de son mari, un enfant qui va partager sa souveraineté de la maison, et hériter du pouvoir de son mari. Ion est « faible » ou plutôt incapable, parce que s'il est seulement un bâtard d'intrus comme Xouthos qui n'est lui-même même pas un athénien, dans une ville comme Athènes qui ne distribue le droit de citoyenneté qu'à des enfants nés de parents athéniens, il sera « rien, fils de personne : il ne sera rien du tout »¹⁸, il n'aura pas le droit d'« être au premier rang », c'est-à-dire parmi les puissants qui s'occupe à la fois du *logos* et du *polis*. En termes euripidien, « *abiôton hêmin* : il nous est impossible de vivre »¹⁹. C'est cette injustice commise par les forts, c'est ce statut du sujet faible qui ne peut rien faire dans le domaine politique qui le fait soumettre, qui par conséquent « ne pourra manifester que de l'envie et de la colère [...] détestent toujours les plus forts »²⁰. Ce sont ces faibles soumis à l'autorité injuste qui exigent la révolte contre les puissants, et cette révolte ne peut pas se faire selon l'oracle des puissants eux-mêmes.

C'est pour cette raison que Créuse proclame l'injustice d'Apollon par un acte de parole ritualisée comme la grève de la faim en Inde, comme le suicide japonais, parce que pour les faibles qui subissent l'injustice, la seule ressource de combat est « soi », son propre corps, sa propre vie ou sa propre parole. L'acte de sa propre parole, ce rituel verbal, ce « discours par lequel le faible, en dépit de sa faiblesse, prend le risque de reprocher au fort l'injustice qu'il a commise, ce discours s'appelle précisément la *parrêsia*. »²¹ Cependant, ce premier discours de la vérité de Créuse à Apollon, du faible au fort, qui s'annonce hostilement dans la passion, dans le désespoir, ne se présente pas comme *parrêsia* chez Euripide, ni chez aucun auteur classique²². De même, le deuxième discours de la vérité de Créuse, qui s'adresse à son pédagogue, qui se trouve comme un aveu de sa propre faute pour chercher l'aide à en sortir, n'est non plus assigné comme *parrêsia* par les auteurs classiques. Le seul usage du mot

¹⁷ Mari de Créuse, Apollon lui dit qu'lon est son fils, il le prend au sérieux, il le croit.

¹⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p93

¹⁹ *Ibid.*, p97

²⁰ *Ibid.*, p94

²¹ *Ibid.*, p124

²² *Ibid.*, p124

« *parrêsia* » pour Euripide se trouve dans le droit réservé aux citoyens athéniens, pour lequel Ion insiste à chercher la vérité de sa naissance « afin que je tiens de ma mère le droit de parler librement »²³. C'est un droit démocratique hérité du côté de sa mère – Créuse, l'ascendance d'un homme athénien, non pas un pouvoir tyrannique hérité du côté de son « père » -- Xouthos, l'ascendance de Zeus. C'est un droit politique à exercer dans la cité le franc-parler, un pouvoir de gouverner les hommes par le discours raisonnable.

Or, dans un papyrus d'Oxyrhynque datant de la période hellénistique, le faible doit, en cas d'une injustice, parler « *meta parrêsias* » à « des personnes qu'il doit craindre et honorer »²⁴, c'est exactement la véridiction imprécatoire de Créuse, elle devient une *parrêsia*, mais elle se distingue de la *parrêsia* athénienne, Foucault l'appelle la « *parrêsia* judiciaire »²⁵. Et tout de même, bien plus tard, l'aveu au confident deviendra aussi *parrêsia*, Foucault l'appelle « *parrêsia* morale ». Ainsi la *parrêsia* chez Euripide devient ce que Foucault appelle la « *parrêsia* politique ». Bien que l'on puisse les distinguer selon certains éléments spécifiques de chacun, mais en effet ils sont loin d'être clarifiés ou discernés dans les pratiques actuelles, surtout avec les théories et les pratiques des philosophes qui les transforment au long du temps et des événements historiques.

I. Parrésiate péricléenne : le sujet politique (de véridiction d'action)

La *parrêsia* dont Ion, ou les auteurs dans la deuxième moitié du V^e siècle av. J.-C., désire ou rêve n'est donc pas la *parrêsia* judiciaire, ni la *parrêsia* morale, même si celles-ci sont réellement pratiquées, mais ils ne les nomment même pas. En revanche, c'est la *parrêsia* politique que les derniers Grecs archaïques admirent, et ils la définissent comme le véritable discours de la vérité, c'est-à-dire, une parole libre de la vérité annoncée dans le champ politique. Cette notion de *parrêsia* politique s'accompagne pourtant d'une autre notion jumelle : « *isêgoria* (égalité de parole, droit égale à la parole) »²⁶. Selon Polybe, ce sont ces deux notions²⁷ qui caractérisent la démocratie grecque en général, qui exécutent ensemble le

²³ Euripide, *Ion*, Vers 669-675 ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p97

²⁴ Rhétorique à Herennius, cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p36, note 4 - 6

²⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p142

²⁶ Polybe (208-126 AV. J. -C.), *Histoires*, livre II ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p137

²⁷ Il y a bien d'autres notions dans les textes théoriques de Platon, d'Aristote, par exemple, *eleutheris* (liberté extérieure et intérieure), *nomos* (loi), *isonomia* (égalité de tous devant la loi), etc. Mais ceux-ci ne sont pas examinés particulièrement par Foucault, sans doute à cause de leurs caractères « théoriques » et « abstraite ». cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p138

fonctionnement démocratique. Cependant, *isêgoria* est bien une notion dans le cadre de la démocratie, elle ne peut pas s'écarter de la constitution formelle d'égalité, elle consiste ainsi à donner le droit à chacun de parler devant les tribunaux, pendant une décision publique ou un vote pour choisir le chef, dans les discussions ou débats. Mais ce n'est pas *isêgoria* qu'Ion désire, c'est *parrêsia*, c'est-à-dire, les Grecs rêvent non seulement d'un droit égal de parler, mais au-delà de cette égalité, il y a bien d'autres choses dans la *parrêsia* qui ne sont pas réductibles à un simple droit d'égalité de parole. Mais en quoi consiste la *parrêsia* politique dont Ion se trouve d'avoir si grand besoin ?

Premièrement, la démocratie qui est à la fois fondée par la *parrêsia* et le fondement de *parrêsia*, « il y a une sorte de circularité entre démocratie et *parrêsia* »²⁸. Ion est le personnage qui opère la transformation d'Athènes en quatre tribus, qui permet aux habitants athéniens de parler librement (*parrêsia*) et de choisir leurs dirigeants (*isêgoria*), c'est-à-dire, c'est lui qui fonde la démocratie à Athènes, c'est aussi la démocratie constituée qui rend possible la *parrêsia* politique. En ce sens, Ion désire une chose qui n'existe pas encore, qui n'existe que dans son « destin », dans son imagination. C'est une chose qu'il veut établir à Athènes, et il veut l'établir non pas n'importe comment, mais par la *parrêsia*. Par exemple, dans Ion d'Euripide, c'est par la *parrêsia* de Créuse à Apollon et à son pédagogue, plus précisément, par la *parrêsia* judiciaire et la *parrêsia* morale, que la vérité nécessaire pour qu'Ion rentre à Athènes et opère la transformation ne se manifeste.

De là, dans cette circularité apparente entre démocratie et *parrêsia*, la *parrêsia*, en tant que « le point d'origine », « le point d'ancrage » de la démocratie, ainsi de la *parrêsia* politique dans la démocratie, n'est pas la même *parrêsia* politique, mais la *parrêsia* judiciaire et la *parrêsia* morale, les pratiques réelles de *parrêsia* qui n'ont pas été encore nommées ou ne sont pas admirées par les Grecs archaïques. Il s'agit sans doute d'une raison profonde pour laquelle Ion se trouve d'avoir si grand besoin de la *parrêsia* politique, non seulement parce qu'elle est un droit politique, un pouvoir qu'il trouve comme le meilleur, mais aussi parce que les pratiques réelles de *parrêsia*, comme celle de judiciaire et de morale, ne suffisent pas à exécuter la justice ou à gouverner les hommes, il faut ajouter quelque chose à ces pratiques rudimentaires et spontanées, par exemple, la constitution formelle de la démocratie, les règlements du discours vrai ; ou même plus, il faut transformer ces *parrêsia* judiciaire et morale. Cela se fait par Ion, et se réalise par Périclès ; ceci se fait par les philosophes classiques, les maîtres de vie hellénistiques et romains.

²⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p142

Deuxièmement, « le jeu de l'ascendant ou de la supériorité »²⁹. Pour Ion, ou plutôt pour Euripide, ou encore pour les contemporains d'Euripide, les citoyens, selon « la *dumamis* (de la force, de la puissance, du pouvoir exercé, de l'exercice du pouvoir) »³⁰, se divisent en trois classes³¹. La première est la foule incapable qui n'a ni richesse ni sagesse pour servir à la cité. La deuxième est les élites oisives qui ont la richesse par naissance et parfois la sagesse par l'éducation, mais qui ne s'occupent pas de la politique ou des affaires publiques, elles se moquent des pratiques politiques quelconques dans leur oisiveté, dans leur tranquillité sans souci. La troisième est les politiques puissants qui manient à la fois *polis* (la politique, « ils s'occupent des affaires de la ville ») et *logos* (la raison, « c'est-à-dire qu'ils ne se taisent pas, ils parlent »³²). De ce point de vue, la *parrêsia* politique n'appartient pas à la foule incapable, lorsque celle-ci n'a ni richesse (lorsque c'est plutôt les pauvres qui sont nombreux) ni sagesse (lorsque les pauvres sans bonne naissance n'ont pas non plus la chance d'une bonne éducation) à contribuer aux affaires publiques, sa parole (si on leur donne le droit à la *parrêsia* politique) n'a aucune autorité politique, il ne révèle que « de l'envie et de la colère »³³, de la haine aux forts ou de la jalousie des puissants. De même, la *parrêsia* politique ne peut pas être exercé par les élites ou les sages de l'oisiveté lorsqu'ils ne s'occupent aucunement les affaires publiques, lorsqu'ils se contentent de leur tranquillité tout faite.

De sorte que seulement la classe des politiques puissants peut être le sujet de la *parrêsia* politique, autrement dit, pour être un sujet de la *parrêsia* politique, il faut avoir la capacité de prendre « la parole devant les autres, au-dessus des autres, se font écouter, les persuadent, les dirigent et exercent sur eux le commandement »³⁴. En ce sens, si la constitution de la démocratie est faite pour rendre possible ou encore légitime la *parrêsia* politique qui est essentiellement une parole qui s'établit par la supériorité de certaines personnes (les gens du pouvoir, de la *dunateia*), c'est-à-dire, l'établissement d'égalité dans la démocratie ne sert en effet qu'à éclater la supériorité, à favoriser l'ascendant, autrement dit, à être au service de l'inégalité. C'est sans doute pour cette raison que l'aristocratie s'intègre parfaitement à la démocratie grecque, et même l'autocratie, la tyrannie partage certains éléments, par exemple cette *parrêsia* politique, avec la démocratie. La *parrêsia* politique est essentiellement un pouvoir de l'ascendant, une supériorité de fait, une inégalité implacable.

²⁹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p157

³⁰ *Ibid.*, p143

³¹ *Ibid.*, p94-95, p143

³² *Ibid.*, p95

³³ *Ibid.*, p94

³⁴ *Ibid.*, p157

Troisièmement, par conséquent, si l'on fait jouer l'ascendant, autrement dit, le jeu politique, par la parole, une dynamique agonistique de parler est indispensable. Cela introduit nécessairement des risques pour ceux qui parlent ou des dangers pour ce à qui l'on s'adresse, puisque d'une part, si le sujet parrésiasite qui parle avec la supériorité de parole (qui n'est qu'une force virtuelle) n'a pas la même force actuelle par rapport à la puissance que ceux à qui on parle, le pouvoir de fait de ce dernier va fouler le pouvoir virtuel du premier, puisque c'est toujours celui du réel qui emporte tout ; d'autre part, si la *parrésia* politique incite les révoltes ou les transformations des forces actuelles, c'est celui à qui l'on parle qui va se mettre en danger.

De cette façon, la *parrésia* politique exige le courage ou la capacité de mettre les supériorités dynamiques en joute à tout prix. Du côté des affaires publiques, une égalité d'exploser chacun sa propre supériorité est bien la meilleure façon de trouver ce qui est la meilleure parmi les autres. La meilleure de quoi ? Non pas des personnes, des sujets puissants, mais de leur force, leur pouvoir de gouverner, c'est-à-dire la meilleure gouvernementalité, la meilleure pratique de gouvernement pour la cité, pour diriger les autres. De là, il est facile de la reconnaître comme le vieux principe aristocratique – le meilleur qui commande. Du côté des affaires individuelles, cette dynamique agonistique incite inévitablement l'ambition, la rivalité, la concurrence, le conflit, la joute incessante entre les individus pour obtenir la supériorité qui est tout d'abord moins grande de fait. Par exemple, les jeunes politiques de bonne naissance qui possède facilement l'accès à la *parrésia* politique, ensuite par la force virtuelle de la *parrésia* politique, les moins forts gagnent plus de supériorité actuelle, ils deviennent les plus forts. La supériorité en elle-même, peu importe qu'elle soit actuelle ou virtuelle, est également possible d'être liée à certains monarques, mais le monarque n'a pas de concurrents, sa supériorité n'a pas de rivalités, elle est absolue. De ce point de vue, la joute qui met en concurrence les supériorités par la *parrésia* politique ne fait jamais apparaître la supériorité absolue, autrement dit, dans le jeu politique, dans la *parrésia* politique, il n'y a que la supériorité relative.

Quatrièmement, c'est pourquoi la *parrésia* politique prétend que c'est « le *logos* qui va exercer son pouvoir et son ascendant, le *logos* qui va être tenu par ceux qui exercent leur ascendant sur la cité soit un discours de vérité »³⁵. Il y a pourtant deux manières de tenir un discours de vérité qui doivent être distinguées de la *parrésia* politique.

³⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p157

En premier lieu, il est possible d'imaginer, pour nos pensées modernes, que pour garantir l'ascendant virtuel de la parole, pour diminuer le risque d'échouer dans le réel en prenant une parole qui demande de réaliser l'ascendant virtuel (la *parrêsia* politique) en supériorité actuelle, il faut donc que ce *logos* soit un discours de vérité, c'est-à-dire, ce qu'il désigne soit incontestable, invincible et tout-puissant, autrement dit, on demande une supériorité absolue par une joute des supériorités relatives. Mais pour les Grecs archaïques, la supériorité absolue n'a pas besoin de *parrêsia*, « jamais, dans la littérature grecque, les dieux ne seront dotés de *parrêsia* »³⁶, c'est-à-dire, si une supériorité est absolue, elle est certainement actuelle et omniprésente, elle n'a guère nécessité de se mettre en *logos*, en parole, en discours-vrai, en *parrêsia*, « la *parrêsia* est une pratique humaine »³⁷. Les dieux, les puissants, n'ont pas besoin de parole, en revanche, ce sont les hommes, les faibles, les imparfaits, qui se perfectionnent par la parole virtuelle pour faire croire aux autres qui sont encore plus faibles que leur parole est la vérité. À propos de cette supériorité absolue, du *Logos*, de la *parrêsia* politique, les Grecs archaïques les comprennent mieux que nous, puisque la bonne *parrêsia* politique ne consiste aucunement à s'identifier avec une vérité absolue, sinon, il n'y a aucune raison de faire jouer la concurrence des supériorités, de se battre à tout prix pour gagner le pouvoir ; sinon, il n'y aura pas de jeu politique, pas de nécessité de la constitution démocratique, pas de *parrêsia* qui dit la vérité déjà et toujours en réel.

En second lieu, il est aussi facile, pour des gens naïfs, de prendre aveuglement le discours politique comme « énoncé performatif »³⁸, c'est-à-dire, quand le sujet politique dit ceci, c'est aussi que ceci est fait, est vrai, est réel pour ceux qui le prennent comme discours performatif, pour ceux qui se mettent dans la position constituée et préparée en sorte qu'un discours soit une action, puisque les effets du discours sont présupposés, réglés et codés d'avance pour que ceux soient les effets d'une action. Comme dans un cheminement d'une démonstration qui ignore les effets contingents, qui se ferme dans les conditions neutres, il n'y a donc pas d'autres effets que ceux de déterminés, c'est en ce sens que le discours a dit la vérité. Mais cela n'est pas *parrêsia*, parce que dans celle-ci, aucune condition présupposée n'évite qu'elle introduise les effets, ou plutôt les risques indéterminés, la démonstration fermée, certaine et rien d'inattendue n'est pas ce que fait la *parrêsia*. Là où le discours performatif provoque des

³⁶ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p141

³⁷ *Ibid.*, p141

³⁸ Cf., J. L. Austin, *How to do Things with Words*, 1962 ; J. Searl, *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language*, 1969 ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p59

effets codés ou des événements institutionnels, la *parrésia* ouvre les éventualités ouvertes et les possibilités diverses.

De plus, dans un énoncé performatif, la raison pour laquelle une vérité ou un fait peut être introduit est que le statut du sujet parlant est déterminé. Le rapport de ce statut du sujet et sa parole performative n'est pas un rapport personnel, mais il est pourtant conditionnel et souvent institutionnel. Comme dans l'exemple de Foucault, seulement certains Chrétiens institutionnels peuvent baptiser quelqu'un en disant « je te baptise », mais « le chrétien qui dit 'je te baptise' en faisant les gestes qu'il fait, peu importe qu'il ne croie ni à Dieu ni à Diable. »³⁹ Quant à la *parrésia*, la vérité s'introduit en deux niveaux : d'une part, le niveau du discours, c'est une existence de parole, d'un énoncé de la vérité de quelque chose ; d'autre part, le niveau de l'acte parrésiasique, c'est une affirmation de « ce vrai que l'on dit », « je dis vrai, et je pense vraiment que c'est vrai, et je pense que je dis vrai au moment où je le dis »⁴⁰. C'est à ce niveau de l'acte que Descartes introduit le « je suis » dans l'acte de « je pense (cogito) », c'est un discours-vrai (*parrésia*) pas parce que Descartes a fait une bonne démonstration, mais parce qu'il a fait une affirmation de sa propre part, de ce sujet qui à la fois pense, annonce et affirme, et la vérité de quelque chose comme « je suis » ne dépend pas du discours, elle n'a même aucun rapport avec ce sujet qui pense, qui doute et qui dit *cogito ergo sum*. Ce processus de l'affirmation verbale sur l'affirmation du fait⁴¹, Descartes l'impose à tous les lecteurs, il impose un « rituel solennel du dire-vrai dans lequel le sujet engage ce qu'il pense dans ce qu'il dit, où il atteste la vérité de ce qu'il pense dans l'énonciation de ce qu'il dit »⁴², comme si une seconde affirmation, une affirmation verbale de la pensée, peut éliminer le doute qui est aussi au niveau de la pensée. Cette fonction ou plutôt cette efficacité de dissiper le doute se fait grâce à un double pacte, Foucault l'appelle « le pacte parrésiasique du sujet à lui-même »⁴³, un pacte du sujet à la fois « au contenu de l'énoncé » – j'affirme cette vérité que je crois (je pense), j'éprouve (je suis), et « à l'acte de l'énoncé » – je (« je suis ») me lie à l'énonciation (un acte), la pensée (le doute ou « je pense ») est liée aussi à l'énonciation, ces deux liens coexistent dans l'énonciation, le « je suis » et le « je pense » sont ainsi juxtaposés dans le discours-vrai, dans la *parrésia* de Descartes, de tous les lecteurs de Descartes.

³⁹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p61

⁴⁰ *Ibid.*, p62

⁴¹ Sur l'affirmation du fait, ou plutôt la représentation des choses, voir ce qui concerne le cogito de Descartes dans la deuxième partie.

⁴² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p62

⁴³ *Ibid.*, p62

Finalement, la troisième raison pour laquelle la *parrêsia* n'est pas performative est aussi qu'en restant ouverte, indéterminée à tous les risques ou tous les effets possibles, le dire-vrai n'est jamais imposé comme une obligation extérieure, une force astreignante, dans laquelle l'individu est imposé dans une certaine situation politique, déterminé à jouer un certain rôle et sous pression de certaine force. En dehors de tout cela, « le parrésiasite c'est celui qui fait valoir sa propre liberté d'individu qui parle »⁴⁴. Il fait un énoncé vrai, ce n'est pas parce qu'il est à la position de « pouvoir et devoir » pour parler comme ceci et introduire les effets déjà codés comme cela, c'est parce qu'il est libre de parler -- seulement dans cette liberté de parole qu'il est possible d'exister un double pacte du sujet lui-même à l'énoncé et à l'énonciation, c'est le sujet parlant lui-même qui pense, qui croit, qui annonce et qui est responsable de sa *parrêsia*. Ce n'est pas par son « statut social, institutionnel du sujet » qu'il parle obligatoirement de la vérité qu'il ne croit pas pour le « bien-être » de soi, c'est par le courage de s'engager qu'il parle librement de la vérité qu'il croit être bien pour soi-même.

De ce point de vue, la vérité dont les politiques démocratiques se servent dans le discours n'est donc jamais la vérité absolue, ni la vérité codifiée, leur supériorité n'est jamais garantie par une puissance virtuelle de parole ou un statut politique du sujet parlant. Au contraire, pour les politiques démocratiques, le jeu politique se joue par le bon fonctionnement de la *parrêsia* dans un bon ajustement entre constitution démocratique et supériorité agonistique. Prenons l'exemple de Périclès, de la démocratie péricléenne qui « était représentée comme un modèle »⁴⁵ de la bonne démocratie grecque.

En premier lieu, concernant la constitution de la démocratie, en termes foucauldien, « le sommet de la *politeia* »⁴⁶, selon la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, quand il s'agit d'une chose grave des affaires publiques, par exemple, la guerre, « les Athéniens convoquèrent l'assemblée et purent exprimer leur avis »⁴⁷. En assistant ensemble, chacun prend sa parole librement, c'est une égalité constituée pour exploser leurs supériorités en joute, c'est une exposition des pouvoirs aristocratiques, c'est aussi l'absence du pouvoir absolu, de la vérité omnipuissante.

En second lieu, le « sommet de l'ascendant ». Au moment de prendre la décision de mener une guerre, Périclès vient jouer son ascendant à l'Assemblée. Mais quel est son ascendant ? Thucydide dit qu'il est l'homme le plus influent d'Athènes. Pourquoi est-il le plus influent ?

⁴⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p63

⁴⁵ *Ibid.*, p158

⁴⁶ *Ibid.*, p159

⁴⁷ *Ibid.*, p159

Pourquoi a-t-il déjà l'influence, le prestige, le pouvoir virtuel qui le met au dessus des autres, avant qu'il dise ou fasse quelque chose dans un événement particulier ? Parce que le personnage, lui, Périclès, il n'est pas « inférieur à nul autre »⁴⁸, il est doué de qualités supérieures à tous les autres à Athènes, les qualités persuasives, avant l'action, en tout cas par la mémoire des expériences passées et par la supposition d'une continuité des qualités et des expériences. C'est ce « mérite personnel qui va assurer à certains un ascendant »⁴⁹, l'ascendant relatif, au lieu d'une supériorité absolue, qui garantit le fonctionnement de la démocratie.

En troisième lieu, le « sommet du discours de vérité »⁵⁰. Bien qu'il s'agisse d'un discours vrai, d'une parole sur la vérité, mais ce n'est pas non plus sur la vérité universelle et absolue, ce n'est point le soi-disant *Logos*, mais simplement un *logos* (un discours) « de la rationalité politique [...] un discours qu'il réclame en quelque sorte pour lui-même, auquel il s'identifie [...] il tient [...] en son nom personnel [...] tout au long de sa carrière politique »⁵¹. C'est la vérité sur sa propre pensée, elle est vraie parce que le sujet qui le dit le croit, l'exécute, le réalise tout au long de sa vie. C'est une vérité garantie par le sujet influant, par le personnage de qualité, mais en tout cas, par une relativité humaine.

En dernier lieu, pour cette raison, concernant le « sommet du risque »⁵², il faut le *politeia*, la constitution démocratique, qui sert à un « pacte parrésiasique »⁵³, en cas d'insuccès, l'action accordée n'incite aucun péril personnel de ce qui parle avec *parrésia*. La raison de Périclès est simple, si l'on veut profiter ensemble du succès d'une *parrésia*, on doit subir aussi ensemble l'autre possibilité de *parrésia* -- l'insuccès ; si l'on propose une décision en convainquant tout le monde de la suivre, le risque, tout comme le profit, doit être partagé.

Ce qui est curieux c'est qu'un tel « pacte parrésiasique », ou un *politeia* démocratique, qui permet de faire écouter et faire suivre un ascendant relatif en cas d'un événement urgent ou d'une certaine sorte de crise, tout en mettant au jour l'égalité de parler, la joute verbale des qualités, justifie *effectivement* l'inégalité, l'aristocratie, l'exécution tyrannique d'un pouvoir personnel (dans le militaire), justifie à la fois le pouvoir réel d'autocratie et le droit virtuel (verbal) de démocratie, justifie le gouvernement de l'homme aux hommes, justifie la

⁴⁸ Thucydide (460-395 AV. J.- C.), *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, chap. 60 ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p163

⁴⁹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p161

⁵⁰ *Ibid.*, p160

⁵¹ *Ibid.*, p160

⁵² *Ibid.*, p162

⁵³ *Ibid.*, p161

soumission des hommes à l'homme, sans personne qui exécute le pouvoir et le gouvernement. Finalement, payer le prix de l'échec, lorsqu'on a un « pacte parrésiasique », lorsque c'est ceux qui subissent la misère qui votent et décident de prendre ce risque, ce risque qui protège le puissant, l'ascendant, le parrésiasite politique, en cas d'insuccès. Cela est le bon exemple de bonne *parrésia* politique, de démocratie qui n'est pas définie « par le fait que le pouvoir est exactement réparti de façon égale entre tout le monde [...] par le fait que chacun peut parler et donner son avis [...] mais par le fait que la cité est administrée dans l'intérêt général. »⁵⁴

De ce fait, tout ce que les gouvernés peuvent espérer et dépendre, n'est ni de la vérité permanente, ni de la supériorité absolue, mais d'un pacte sur un « intérêt général », des qualités supérieures de « l'homme politique, démocrate et parrésiasite » qui prétend d'assurer la réalisation d'« intérêt général » : la capacité de voir le vrai (vérité relative), capacité de dire la vérité (discours persuasif), capacité de dévouer l'intérêt public (promesse personnelle de non corruption), capacité d'exécuter la parole (expérience sans nécessité).

Pourtant, tandis que la démocratie péricléenne est bien conditionnée en tant que l'un des modèles de la démocratie grecque, de la bonne *parrésia* politique, il y a bien entendu celle qui est mal conditionnée : la mauvaise démocratie et la mauvaise *parrésia* politique. La démocratie péricléenne est bonne parce qu'elle laisse parler les puissants, qu'elle permet d'exécuter la meilleure possibilité des hommes, qu'elle protège et privilégie celui qui parle avec *parrésia*, celui qui prend la décision dans la crise, celui qui fait des efforts pour réaliser l'intérêt général. La *parrésia* euripidéenne est donc « un droit et un privilège qui font partie de l'existence d'un citoyen bien né, honorable, et lui donnent accès à la vie politique »⁵⁵, c'est un droit de la liberté « plein et positif » qui se manifeste dans un sujet actif. Or, tous ceux-là peuvent être inversés dans le même *politeia* démocratique, dans la même *parrésia* politique, puisque la *parrésia* d'un sujet actif peut conduire à d'autre direction selon sa « différenciation éthique »⁵⁶.

La première dimension de la critique de la *parrésia* démocratique réside dans les périls pour la cité. Sous le droit de l'égalité de parler, il y a des possibilités que n'importe qui parle de n'importe quoi, il y a des puissants en parole, le discours démagogique ; sous le combat de supériorité par vote, il y a des flatteurs qui parlent pour faire plaisir au public, pour ne prendre aucun risque et aucune responsabilité, il y a la tendance de nivellement des opinions par la

⁵⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p150, p162

⁵⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p34

⁵⁶ *Ibid.*, p35

majorité ; sous la *parrêsia* prétentieuse, il y a des mensonges sans limites des politiques. Cela est le premier paradoxe dans le rapport entre la démocratie et la *parrêsia* : la liberté de parole pour faire apparaître la meilleure *parrêsia* fait montrer aussi les mauvaises *parrêsia* qui en revanche chassent et l'emportent sur la meilleure, parce que celle-ci, par nature, au lieu de faire plaisir au public incite souvent la colère, et celles mauvaises peuvent « assurer leur propre sécurité et leur propre succès par le plaisir qu'ils font à leurs auditeurs, en les flattant dans leurs sentiments et leurs opinions. »⁵⁷ Par exemple, dans *Sur la paix* d'Isocrate, les *parrêsia* ne sont pas traités par l'Assemblée de la même façon, parce que l'Assemblée, dit Isocrate, « vous ne supportez pas la voix des autres »⁵⁸. Le principe d'accueillir ou d'expulser n'est plus l'« intérêt général » de la cité, mais les « désirs » de l'Assemblée. De là, les mauvaises *parrêsia* prolifèrent, « il leur suffit de répéter ce que disent les gens, ce que disent les autres »⁵⁹ pour persuader l'Assemblée. Ainsi la première critique sur la *parrêsia* démocratique se situe sur ce point qu'elle est « une latitude [accordée] à chacun de dire ce qu'est son opinion, ce qui est conforme à sa volonté particulière, ce qui lui permet de satisfaire ses intérêts ou ses passions »⁶⁰. Ces intérêts de foule, de masse, malgré le fait qu'ils ne soient effectivement pas faciles à accorder, ne correspondent pas à l'« intérêt général » de la cité, parce que celui-ci ne peut pas se manifester que par la supériorité, par les meilleurs, par la bonne *parrêsia*.

À tel point, le principe de la critique de la mauvaise *parrêsia* démocratique du IV^e siècle av. J.-C. se manifeste premièrement comme une opposition entre les meilleurs et les plus nombreux. Par exemple, dans la *Constitution des Athéniens* de Xénophon, ce sont les décisions des meilleurs « qui soient conformes au bien, à l'intérêt, à l'utilité de la cité »⁶¹, alors ce « bien », cet « intérêt » ou cette « utilité » qui n'est pas encore très clair en termes péricléens comme l'« intérêt général » est clarifié par Xénophon, « si en effet la parole et la délibération étaient le privilège des honnêtes gens, ils en useraient à l'avantage de ceux de leur classe et au désavantage du peuple. »⁶² Selon le même principe de se servir « à l'avantage de leur propre classe », de décider et d'imposer « ce qui est le meilleur pour soi-même »,

⁵⁷ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p150, p167

⁵⁸ Isocrate, *Sur la paix* ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p174-175 ; voir aussi, M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p37

⁵⁹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p150, p175

⁶⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p36

⁶¹ *Ibid.*, p42

⁶² Xénophon, *La république des Athéniens*; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p53, note 16

quand ce sont les plus nombreux qui prennent les décisions, qui cherchent ce qui est utile et bon pour eux, ces décisions, ces intérêts pour eux, ne peuvent pas être ceux de la cité. Parce que ce sont les plus nombreux, ils ne peuvent pas être les meilleurs, « puisque les meilleurs par définition sont les plus rares », « n'étant pas les meilleurs ils sont les plus mauvais » ; quand ces plus mauvais cherchent leurs propres intérêts, c'est donc les intérêts pour « les plus mauvais », ceux qui sont bons pour les plus mauvais dans la cité sont donc « ce qui est mauvais pour la cité ».

Selon Foucault, ces principes, en tant qu'une critique de la *parrésia* démocratique, « ont été couramment admis au IV^e siècle »⁶³. Ils révèlent une matrice de la pensée politique comme quantitative-éthico-politico-vérité, c'est-à-dire, l'opposition quantitative entre « les plus nombreux, la foule, la masse » et « les meilleurs, les rares, les élites » est isomorphe avec l'opposition éthique entre « les bons » et « les mauvais ». Et cette opposition éthique correspond à l'opposition politique : « le bien pour les meilleurs, c'est le bien de la cité [...] le bon pour les mauvais, c'est le mal de la cité »⁶⁴ ; ainsi les meilleurs qui parlent pour leur bien (le bien de la cité) ne peuvent pas exister dans une cité démocratique où ce sont les votes des plus nombreux (des mauvais qui ne décident que par leur bien -- le mal de la cité) qui prennent les décisions. Dans une cité où les meilleurs n'existent pas, où la scansion éthique entre les bons et les mauvais n'a pas lieu, la vérité qui ne peut être dite que par les meilleurs (selon la définition de *parrésia*) est donc absente, « la vérité ne peut pas être dite dans un champ politique défini par l'indifférence entre les sujets parlants »⁶⁵.

Alors, sinon, en quoi consiste cette différenciation du sujet parlant qui est nécessaire pour que la vérité soit dite ? La recherche foucauldienne en 1984 sur la *Politique* d'Aristote montre que cette matrice de quantitatif-éthico-politico-vérité est mise en question point par point, mais ce n'est pas pour l'invalider, au contraire, c'est pour la conduire à un fondement ou à une impossibilité incontournable.

En premier lieu, pour Aristote⁶⁶, la scansion de la cité selon les quantités des individus apparaît fruste, incomplète et superflue, puisque si ce sont les pauvres qui sont les moins nombreux, le pouvoir donné à ces pauvres ne le rend pas comme une constitution aristocratique. Car la quantité des individus ne changent pas leur qualité, c'est leur richesse,

⁶³ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p43

⁶⁴ *Ibid.*, p43

⁶⁵ *Ibid.*, p44

⁶⁶ Aristote, *Politique*, 1279b-1280a, livre III ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p46

leur statut, leur naissance, leur éducation du sujet individuel qui déterminent leur qualité, leur vertu, leur capacité de penser le bien pour la cité qui soit cohérent avec le bien d'eux-mêmes. De même, si ce sont les riches qui sont les plus nombreux, le pouvoir donné à ces riches ne le transforme pas en démocratie, puisque entre les riches, ce qui est en jeu c'est leur ascendant, c'est leur qualité qui règne, non pas leur quantité à travers le vote qui décide. En ce sens, la démocratie péricléenne n'est qu'une aristocratie, car la définition aristotélicienne de la démocratie est très intéressante et distinguée par rapport à celle de Périclès, « on appelle la démocratie celui dans lequel c'est la majorité pauvre qui gouverne »⁶⁷. Bien qu'il semble qu'Aristote mette en question le principe quantitatif par l'insertion d'une autre opposition entre riche et pauvre, mais finalement, ce groupe pauvre n'est pas dissociable de son caractère de majorité, de foule, de masse.

En second lieu, l'isomorphisme éthico-quantitatif n'est pas sans problème non plus pour Aristote⁶⁸, lorsqu'il distingue « la vertu du citoyen » et « la vertu de l'homme de bien », comme si une définition ou une imagination d'un homme de bien, d'un homme qui est « en général vertueux dans tous les aspects de sa vie et de sa conduite »⁶⁹, c'est-à-dire, un homme métaphysiquement vertueux, peut bien impliquer qu'il est aussi un bon citoyen, un bon citoyen qui est « capable de décider et d'imposer ce qui est le meilleur pour soi-même »⁷⁰. Puisqu'il est un homme de bien – « bien » dans tous les sens, il est nécessairement et simultanément capable de chercher l'intérêt pour la cité, de prendre les bonnes décisions pour la cité. De cette façon, par une définition métaphysique, par une imagination idéale, le conflit économique et politique entre « gouverné » et « gouvernant », entre « les riches » et « les pauvres », entre « les plus nombreux » et « les meilleurs », entre « la cité » et « l'individu », se dissipe, se résout, ou plutôt se transforme, se réduit, dans un autre domaine, le domaine du sujet individuel, le domaine éthique du sujet moral -- un homme de bien.

En dernier lieu, le principe de la réversibilité éthico-politique est aussi mis en question par Aristote⁷¹. Ce principe dans lequel « le bien pour les meilleurs, c'est le bien de la cité [...] le bon pour les mauvais, c'est le mal de la cité » est intenable, pour la simple raison qu'il correspond évidemment au point de vue partiel d'un partisan aristocratique. C'est aussi sur ce

⁶⁷ Aristote, *Politique*, 1279b, livre III ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p53, note 25

⁶⁸ Aristote, *Politique*, 1276b-1277b, livre III ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p47

⁶⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p47

⁷⁰ *Ibid.*, p42

⁷¹ Aristote, *Politique*, 1279a, livre III ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p47

point qu'Aristote le met en question, le modifie et le complète, « par chaque type de gouvernement, que ce soit la monarchie, l'aristocratie ou le gouvernement de tous, il peut très bien y avoir deux orientations »⁷², l'une pour l'intérêt individuel, l'autre pour l'intérêt de la cité. D'où, le conflit entre l'individu et la cité n'est en effet point diminué, mais au contraire, il est généralisé, il se trouve universalisé quelle que soit la forme de gouvernement.

À travers ces trois mises en question, ou en termes foucaaldiens, à travers « l'hésitation aristotélicienne »⁷³, l'opposition entre « les plus nombreux » et « les meilleurs » s'étend pour tous les trois types de gouvernement, la distinction éthique du groupe se réduit à une différenciation personnelle, « ce sera donc leur choix éthique, ce sera leur différenciation éthique par rapport aux autres qui va donner la possibilité et garantir que le gouvernement sera pour tous les autres »⁷⁴. Tous les poids des problèmes de *politeia*, de *dunasteia*, tombent sur les seules épaules du sujet moral.

Ainsi il s'agit de la deuxième dimension de la critique sur la *parrésia* démocratique, à part de la dimension sur les périls pour la cité, c'est celle sur les dangers pour l'individu qui dit la vérité. Dans la bonne démocratie comme à l'époque péricléenne, le risque d'insuccès peut donner l'occasion de reprocher la parrésiasite, mais cela ne conduit pas au danger personnel de parrésiasite, parce que ce qui est bon dans la *parrésia* démocratique est qu'elle s'attache au « pacte parrésiasite » dans lequel « je vous dis la vérité ; vous la suivrez si vous voulez ; mais si vous la suivez, considérez que vous serez solidaires des conséquences quelles qu'elles soient, et que je n'en serai pas le seul et l'unique responsable. »⁷⁵ En revanche, dans la mauvaise démocratie comme à l'époque socratique, « ceux qui disent ou essaient de dire ce qui est vrai et bien, et non ce qui plaît, ceux-là ne seront pas écoutés. Pire, ils susciteront des réactions négatives, ils irriteront, ils mettront en colère. Et leur discours vrai les exposera à la vengeance ou à la punition. »⁷⁶

Mais pourquoi le dire-vrai, « ce qui est vrai et bien », ne fait-il pas plaisir à ceux à qui il s'adresse ? La réponse de Polynice peut donner une raison. Polynice, représentant la démocratie, quand il répond à la question de son père Jocaste, « être privé de sa patrie, est-ce

⁷² Aristote, *Politique*, 1279a, livre III ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p53, note 28

⁷³ Aristote, *Politique*, 1279a, livre III ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p46

⁷⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p49

⁷⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p161

⁷⁶ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p37

un grand mal ? », il dit, « Du maître il faut savoir supporter les sottises [...] autre souffrance, d'être fou avec les fous ! »⁷⁷ Pour Euripide, sans démocratie, il n'y a pas de *parrêsia* ; sans *parrêsia*, sans le droit de dire la vérité, on est obligé de supporter le pouvoir de ceux qui ne sont pas sages, leur sottise, leur folie, leur aveuglement. C'est pour cette raison que la *parrêsia* n'est pas une chose agréable pour celui auquel on s'adresse, elle est souvent une limitation légitimée par le vrai ou une opposition contre le faux. De plus, dans *Hippolyte*, la qualification personnelle de droit *parrêsia* donne une autre raison. Si l'on a une faute morale, il est impossible d'être parrésiate, puisque « cela le rend esclave »⁷⁸, comme Apollon qui a commis une faute morale, il ne peut plus parler de vérité. Cela indique que la parrésiate possède une sorte de supériorité morale, de qualité supérieure à celui auquel elle s'adresse, autrement dit, la supériorité qui est essentielle de la *parrêsia* la rend toujours agressive, cette position supérieure et agonistique est aussi une chose désagréable par rapport à l'arrogance de plus en plus grande de ceux qui pratiquent le pouvoir dans la démocratie.

Partant de ce fait, la *parrêsia* est en effet une épreuve de la qualité morale à la fois de ce qui dit le vrai et de ce à qui l'on dit le vrai. Le « pacte parrésiatique » ne fonctionne, ne protège la parrésiate que parmi les gens de qualité morale, qui d'un côté, ont le courage d'affronter les fautes des autres, de l'autre côté, respectent la promesse même dans les occasions de l'insuccès, dans les désagréables critiques. Or, c'est cette qualité morale qui est perdue dans les mauvaises démocraties, dans les mauvaises *parrêsia*. Cela correspond à la réflexion aristotélicienne sur les périls de la *parrêsia* démocratique pour la cité. Mais pour les philosophes du IV^e siècle, ce n'est plus la question de bonne démocratie ou de mauvaise démocratie, la joute de supériorité, le marché des *parrêsia*, n'est structurellement pas le lieu de bonne *parrêsia*, puisque comme dans la loi de Gresham, la mauvaise *parrêsia* chasse la bonne. À travers la parole double de *Talthybios*, la parole mesurée de Diomède, la parole audacieuse d'un Argien et la parole de qualité d'un vaillant, dans la tragédie d'*Oreste*⁷⁹, le héros qui a tué Clytemnestre pour venger la mort d'Agamemnon est condamné à mort par la démocratie.

La victoire sombre et noire de la *parrêsia* démocratique est en train d'envahir à la fois la démocratie et la *parrêsia*, les exemples de Socrate et de Platon les approuvent plus tard, plus que les approuver, ils transforment radicalement la modalité de *parrêsia*, et à travers cette

⁷⁷ Euripide, *Les Phéniciennes*, vers 388-394 ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p156, note 8

⁷⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p149

⁷⁹ Euripide, *Oreste*, vers 884-930 ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p150-155

nouvelle *parrêsia*, ils introduisent ainsi, non seulement dans le domaine politique, mais surtout dans le domaine philosophique, une place essentielle du sujet moral.

II. Parrésiasiste socratique : le sujet éthique (de véridiction parrésiasistique)

La critique la plus remarquable sur la crise de la *parrêsia* démocratique au début du IV^e siècle av. J.-C. doit être ce que Foucault appelle « le cycle de la mort de Socrate »⁸⁰, auquel un ensemble de textes platoniciens sont consacrés à montrer que la démocratie ne peut pas être le lieu de *parrêsia*. Ce cycle de la mort de Socrate marque aussi ce que Foucault appelle « le retournement platonicien » qui consiste en « la validation du dire-vrai comme principe de définition d'une *politeia* d'où, précisément, la démocratie sera soigneusement bannie »⁸¹. Puisque du côté des institutions démocratiques, la démocratie ne supporte pas le dire-vrai, elle ne peut pas ne pas l'éliminer, la mort d'Oreste, et notamment celle de Socrate l'approuve bien ; du côté de la *parrêsia* proprement dite, la supériorité, l'ascendant, la qualité du sujet moral qui en est indispensable ne peut pas ne pas éliminer la démocratie, autrement dit, annuler l'égalité, l'indifférence du sujet parlant. C'est pour cette raison que la validation platonicienne du dire-vrai implique précisément l'élimination de la démocratie, que dans *La République*⁸², lorsque la démocratie ne peut pas faire place à la *parrêsia*, il faut que le philosophe qui contemple la vérité dans la caverne redescende dans la cité, il faut que le philosophe reprenne la *parrêsia* qui a été un droit politique de citoyen, il faut que la *parrêsia* détourne son champ originel de *polis* à celui d'*êthos*. Ce fameux détournement platonicien de la *parrêsia* de *polis* à *êthos*, du citoyen au philosophe, du sujet politique au sujet moral, est provoqué d'abord par les expériences de Socrate, et particulièrement par « le cycle de la mort de Socrate ».

D'abord, dans *l'Apologie de Socrate*, à propos de la *parrêsia* de Socrate, ce n'est jamais une *parrêsia* politique comme un citoyen normal à Athènes qui s'adresse à l'Assemblée, à la tribune, qui donne des avis ou des consultations au peuple, à la cité. Mais pourquoi ? Pourquoi Socrate n'a-t-il jamais été le parrésiasiste politique ? C'est la fameuse réponse de Socrate, « si je m'étais adonné il y a longtemps, à la politique, je serais mort depuis longtemps [...] il n'est aucun homme qui puisse éviter de périr, pour peu qu'il s'oppose généreusement soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire, et qu'il s'attache à empêcher, dans sa cité,

⁸⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p69

⁸¹ *Ibid.*, p44

⁸² Platon, *La République*, livre VII, 519 c-521b ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p45

les injustices et les illégalités. »⁸³ C'est pour éviter ces périls de la *parrêsia* politique dans la mauvaise démocratie qui peut conduire jusqu'à la mort que Socrate abandonne son droit citoyen de *parrêsia* politique. Socrate dit même très explicitement que son *daimôn* qui l'avertit de tout ce qu'il ne faut pas faire l'a averti de ne pas parler directement dans le champ politique⁸⁴. Pourtant, pour expliquer que ce n'est pas un problème de courage, ce n'est pas à cause de la peur de la mort qu'il ne se mêle pas de la politique, Socrate ajoute ses deux expériences politiques, l'une est celle où il est prytane par le tirage au sort à la période démocratique, il est contre la condamnation d'Assemblée sur les généraux des Arginuses qui n'avaient pas relevé les cadavres après leur bataille, « seul j'ai voté contre votre désir [...] j'estimais, moi, que mon devoir était de braver le danger avec la loi et la justice, plutôt que de m'associer à vous dans votre volonté d'injustice, par crainte de la prison et de la mort »⁸⁵. L'autre expérience est celle où Socrate, en tant que citoyen normal, est demandé par les Trente tyrans à arrêter un citoyen injustement accusé, c'est à la fin du V^e siècle où Athènes est sous le gouvernement de l'oligarchie des Trente, « je manifestai, moi, non par des mots mais par des actes que de la mort je me soucie comme de rien »⁸⁶, il rentre chez lui, il a refusé de faire l'injustice par l'ordre de tyrans.

Cette comparaison entre l'abandon de la *parrêsia* politique parce qu'elle incite trop de dangers et l'acceptation du risque en confrontant le pouvoir ou bien démocratique ou bien autocratique, Foucault la mentionne deux fois, dans le cours en 1983 et dans celui en 1984. La première fois, il l'explique par le statut de philosophe, « cette intervention politique volontaire, par laquelle, le parrésiasite, va essayer de prendre un certain ascendant sur les autres pour dire la vérité, c'est de la politique, ce n'est pas de la philosophie. Le philosophe comme tel n'a pas précisément à se mettre en cette position »⁸⁷. Cette première explication sur Socrate est

⁸³ Platon, *Apologie de Socrate*, 31 d-e, trad., M. Croiset ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p52, note 8 ; la même citation d'*Apologie* se trouve aussi dans le cours de 1983, « j'avais entrepris de faire de la politique, il y a longtemps que ma perte serait accomplie », selon la traduction L. Robin, cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p297 ; note 15

⁸⁴ Platon, *Apologie de Socrate*, 31 d, trad. L. Robin ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p292

⁸⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, 32 b, trad., M. Croiset ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p85, note 18

⁸⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, 32 c, trad., M. Croiset ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p85, note 19

⁸⁷ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p293

certainement insuffisante et apparente, pour cette raison, Foucault la précise et approfondit un an plus tard, en l'attachant à un autre thème corrélatif de 1982, le souci de soi.

L'analyse en 1984 se différencie par rapport à celle de 1983 en questionnant plus sur la crainte des périls de la *parrêsia* politique, « ces dangers-là peuvent-ils être la vraie raison de cette abstention ? »⁸⁸ La réponse ne peut pas être un simple oui ou non, parce qu'entre la crainte et le courage, il y a une nuance essentielle qui pivote le choix de Socrate. Sur ce point, la citation en 1983 l'indique déjà sans l'analyser, « si j'avais entrepris de faire de la politique, il y a longtemps que ma perte serait accomplie et que je n'aurais pu être utile, ni à vous ni à moi-même »⁸⁹. C'est cette utilité à lui-même et aux Athéniens qui est en question en 1984, « c'est ce rapport utile, positif et bénéfique qui est la raison [...] non pas parce que mourir est un mal à éviter, mais parce que, en mourant, Socrate n'aurait pas pu faire quelque chose de positif. »⁹⁰ Qu'est-ce que cette chose utile, positive et bénéfique que Socrate voulait garder sa vie pour qu'il puisse la faire, même au risque d'être considéré comme un lâche ?

Foucault nous renvoie à la tâche que le dieu a confiée à Socrate. Comme tous les oracles de Delphes, cette tâche n'est pas énoncée comme une tâche, elle est à l'origine une réponse à la question de Chéréphon qui demande, « quel est donc le Grec qui est plus savant que Socrate ? », « nul n'est plus savant que Socrate »⁹¹. Cette réponse de dieu, Socrate ne la prend pas comme l'habitude des Grecs à l'époque qui interprètent les oracles et attendent ou évitent la réalisation de l'oracle, il entreprend une recherche (*zêtêsis*), « je me décidai à vérifier la chose »⁹². L'oracle, pour les Grecs à l'époque, est considéré comme la vérité divine, la vérité absolue, la vérité incontestable, comme à notre époque ce que *la* science prétend à nous donner, une autorité indubitable. En ce sens, l'attitude de Socrate, en face de la vérité donnée par dieu, de vérifier l'oracle, de faire l'épreuve de l'oracle, d'entreprendre une recherche, est certainement nouveau et « révolutionnaire », autrement dit, c'est une attitude, une activité complètement individuelle, personnelle et subjective, puisqu'elle déborde le rapport habituel, traditionnel, présumé et ainsi déterminé entre la vérité et le sujet qui envisage la vérité.

⁸⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p74

⁸⁹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p297 ; note 15

⁹⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p74

⁹¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 21 a, trad., M. Croiset ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p85, note 21

⁹² Platon, *Apologie de Socrate*, 21 b, trad., M. Croiset ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p85, note 24

Comme à notre époque, la représentation totale entre la vérité dite et le réel au fait doit être l'attitude authentique du sujet connaissant à l'égard de la vérité énoncée par les autorités, par exemple, les scientifiques, les experts, les politiques. Or, c'est justement cette attitude d'identité incontestable entre la vérité dite et le réel au fait que Socrate a détourné, il va chercher quelqu'un qui est plus savant que lui, pour « faire des reproches, faire des objections, questionner [...] pour savoir s'il est vrai »⁹³. « Interprétation et attente dans le champ du réel », c'est une subjectivité ordinaire, traditionnelle et conformiste par rapport à la vérité ; « recherche et épreuve dans le champ du réel », c'est une subjectivité socratique, philosophique, ou plutôt la subjectivité par excellence.

Si l'attitude socratique de vérifier la vérité donnée révèle une subjectivité extraordinaire ou même révolutionnaire, sa manière de véridiction manifeste, en revanche, le commencement, en termes modernes, de l'anthropologie, c'est-à-dire, la véridiction verbale et humaine de la vérité oraculaire et divine, il mène les discussions auprès de différentes catégories d'hommes, de citoyens de haut en bas, de bas en haut. « Cette enquête, cette mise en question, ce questionnement, cet examen des autres en comparaison avec lui-même »⁹⁴, Socrate l'appelle l'*exetasis* (examen), l'examen des savoirs des autres, en les comparant avec celui de lui-même -- le savoir d'ignorance. Alors, quel est le plus solide savoir humain ? Quel est le sens du « plus savant » que Socrate découvre et définit ? Voir le résultat de la comparaison entre « quelque chose » et « rien », entre « quelque l'être » et le « néant », rien n'est plus solide que « rien », nul n'est plus universel que le « négatif », aucun savoir n'est plus savant que l'« ignorance ». C'est la « pierre de touche »⁹⁵ de Socrate, cela est le piège omnipotent du savoir humain, cela est la force et le pouvoir qui peut faire échouer l'arrogance de l'homme, faire soumettre la subjectivité soulevée sans limites comme celle de Socrate lui-même, cela est le régime auto-disciplinaire du savoir. Comme tous les régimes, ce n'est pas une chose agréable, surtout pour un homme libre, pour les citoyens libres d'Athènes, c'est particulièrement une contrainte défavorable. C'est pour cette raison que l'examen de Socrate sur les citoyens athéniens lui a attiré des hostilités et des accusations, comme celles de Mélètos et d'Anytos⁹⁶ qui le condamnent à mort. C'est pour faire cet examen que Socrate se met en risque de susciter la colère des citoyens athéniens, qu'il ignore le danger de mort, même s'il apprécie sa vie si fort qu'il ne s'occupe d'aucune politique.

⁹³ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p76

⁹⁴ *Ibid.*, p77

⁹⁵ *Ibid.*, p86, note 33

⁹⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, 23 e, trad., M. Croiset ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p86, note 34

Mais à quoi sert cet examen ? « Pour les inciter à s'occuper (*epimeleia*), non de leur fortune, non de leur réputation, non de leurs honneurs et de leurs charges, mais d'eux-mêmes, c'est-à-dire, de leur raison, de la vérité et de leur âme (*phronêsis, alêtheia, psukhê*) »⁹⁷. Du côté négatif, cette *parrêsia* socratique comme un taon de vigilance, comme un coq qui empêche de dormir, c'est pour avertir les citoyens athéniens de leur arrogance du savoir humain, pour faire remarquer la contrainte inévitable de l'homme, pour rappeler le régime du savoir humain et l'humilité de l'homme. En ce sens, la manière anthropologique de véridiction ou d'examen ne fait qu'avertir de l'anthropologie sans limites. Ce n'est pas une antinomie, au moins, le but ou l'effet ne sert pas seulement à une partie du paradoxe, ou plutôt, c'est justement le paradoxe qui décèle quelque chose d'autre que le paradoxe : la limite du savoir de l'homme.

Du côté positif, la *parrêsia* socratique propose « une *parrêsia* sur l'axe de l'éthique »⁹⁸. Il faut s'occuper de soi-même, et si l'on s'occupe de soi-même, ce n'est pas par la véridiction prophétique, mais au jeu humain de la vérité ; ce n'est pas par le savoir du sage qui contemple ce qui se passe dans le ciel ou sous la terre, qui cherche à dire énigmatiquement « l'être des choses et l'ordre du monde », mais par l'épreuve de l'âme ; ce n'est pas par les techniques vendues par les professeurs ou les techniciens, ce n'est pas par ces savoirs enseignables que l'on s'occupe de soi-même. Cette *phronêsis* (raison) dont on doit s'occuper, c'est la raison pratique, la raison en exercice, c'est ce qui permet de prendre les bonnes décisions, c'est ce qui permet de refuser les opinions fausses ; cette *alêtheia* (vérité) dont on doit s'occuper, c'est d'une part, l'index de la *phronêsis*, son but et son effet, d'autre part, c'est aussi l'Être à quoi tout le monde appartient, et on lui appartient sous la forme de l'âme (*psukhê*) , « si nous pouvons avoir une *phronêsis* et prendre les bonnes décisions, c'est parce que nous avons à la vérité un certain rapport, qui est fondé ontologiquement dans la nature de l'âme. »⁹⁹ Cette formulation et ce fonctionnement de l'être même de l'âme, selon la raison pratique indexée sur la vérité obtenue par l'exercice, c'est la subjectivation de vérité, c'est le rapport entre le sujet et la vérité, c'est bien cela « la fondation de l'*êthos* » de Socrate, le principe éthique à partir duquel la raison, la vérité et l'âme peuvent définir ce que c'est que le « soi-même ».

À tel point, l'ensemble de *zêtêsis* (recherche), d'*exetasis* (examen), d'*epimeleia* (souci) définit la *parrêsia* socratique, en l'opposant à la *parrêsia* politique, il n'affirme aucune vérité absolue en cherchant la vérité obtenue par la raison pratique, il n'affronte pas la politique en parlant avec les gens qui l'écoutent, il ne dit pas aux gens ce qu'il faut faire, il ne laisse pas les gens

⁹⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p79

⁹⁸ *Ibid.*, p79

⁹⁹ *Ibid.*, p79

se débrouiller avec eux-mêmes et avec la vérité en les incitant à chercher par eux-mêmes ce qu'il faut faire, à pratiquer ce qu'il trouve lui-même raisonnable. En ce sens, quand on dit que la mort de Socrate est une preuve de la mauvaise démocratie, une incitation du « retournement platonicien » de *polis* à *êthos*, ce n'est pas, comme à l'apparence, à cause de la peur, du risque et du danger de mort de la *parrêsia* politique, mais parce que la *parrêsia* politique est loin d'être efficace dans les affaires politiques, peu importe dans la démocratie ou dans l'autocratie, parce que la *parrêsia* socratique, autrement dit, la *parrêsia* éthique, qui travaille sur l'âme, surtout sur l'âme du Prince, est bien plus décisive dans le champ politique. Sur ce point, les expériences, ou plutôt les savoirs de Platon selon ses expériences peuvent bien les expliquer.

A. *Parrêsiaste Platonicien : le sujet philosophique*

Suivant des expériences parrêsiastiques de Socrate et des leçons socratiques, les expériences parrêsiastiques propres de Platon montrent plus directement ce retournement platonicien de *polis* à *êthos*, de la *parrêsia* politique à la *parrêsia* éthique, ce retournement qui définit sans doute la façon de penser les problèmes politiques, ou même « le réel de philosophie »¹⁰⁰ à l'Occidental. Ces *parrêsia* propres de Platon, Foucault ne les cherche pas dans les œuvres principales de Platon, mais dans ses lettres qui racontent son rôle effectif dans la vie politique. Cela ne veut pas dire que ses lettres peuvent équivaloir ses expériences parrêsiastiques dans le réel, bien qu'elles soient réunies de façon incertaine, du moins, elles impliquent de quelle manière les philosophes de l'école platonicienne « voulaient être reconnus comme jouant dans le champ de la politique grecque le rôle d'énonciateurs de vérité »¹⁰¹. Puisque pour Foucault, le plus important n'est pas l'authenticité de l'auteur – cela n'est pas une négation de l'importance d'authenticité, mais le réel même de l'existence de ces lettres qui sont attribuées à Platon, peu importe qu'elles soient fictives ou réelles, qu'elles soient écrites par un personnage réel qui s'appelle Platon ou par quelqu'un d'anonyme qui distribue une lettre au nom de Platon.

De ce point de vue, la lettre V, qui n'est considéré ni comme une lettre de Platon ni une vraie lettre, mais qui est pourtant attribué à Platon, possède sa propre valeur, « comme un manifeste, comme un petit traité, comme une sorte de lettre publique [...] par laquelle on prenait à témoin le public, ou en tout cas le public cultivé »¹⁰². Alors, qu'est-ce que cette lettre fictive de

¹⁰⁰ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p209

¹⁰¹ *Ibid.*, p192

¹⁰² *Ibid.*, p194

Platon essaie de manifester ? Le rôle de la philosophie ou plutôt celui de philosophe comme conseiller politique.

D'abord, ce rôle ne consiste pas à dire quelle est la meilleure *politeia*, mais bien d'autres choses. Dans cette lettre fictive, qui raconte pourtant un fait réel de Platon, le fait qu'il envoie son disciple Euphraios à Perdicas, un autocrate, comme son frère Philippe, qui règne sur la Macédoine, « Platon » propose, au lieu d'une *politeia* meilleure, une manière qui fait prospérer et qui conserve une *politeia*. C'est la correspondance de *politeia* et de *phônê* (voix). Comme chaque être vivant, ce qui le fait vivant, c'est qu'il ne se contredit pas de sa propre nature : sa constitution parle sa propre voix, sa voix lui est convenable par la nature qui le constitue, si « une *politeia* imite la *phônê* d'une autre *politeia*, c'est à ce moment-là qu'elle se perd »¹⁰³. La voix¹⁰⁴ est comme la représentation, les discours vrais d'une *politeia* réelle, elle doit conformer à et confirmer l'essence de la *politeia*, de la constitution réelle. La prospérité de *politeia* ou de la cité, ne consiste pas à imposer une meilleure *politeia*, mais à défendre la *politeia* réelle, car ce n'est pas la meilleure qui fait vivre une cité, mais celle qui la constitue par nature. Ainsi le rôle de la philosophie ou du philosophe, n'est pas de proposer la soi-disant meilleure, mais « à tenir sous son regard la nature et l'essence de chaque *politeia*, [...] à faire en sorte que la voix qui se formule, dans les discussions, dans les débats, dans les différentes opinions formulées, dans les décisions prises, tout cela soit effectivement conforme à la *politeia* »¹⁰⁵. Ceci est la *parrésia* du philosophe, le rôle du « gardien de la voix de chaque constitution » ; il dit la vérité, il distribue les discours vrais qui défendent et se conforment au réel de l'État, de sorte qu'il prospère comme il faut. De plus, lorsque Platon se tait à Athènes démocratique, mais il envoie son disciple à un roi autocratique pour donner des conseils, ce fait lui-même est assez étrange. Cette lettre fictive donne une explication, c'est parce que les mauvaises habitudes de la démocratie athénienne ne sont plus réformables, la *parrésia* démocratique n'introduit pas le changement des peuples qui ne supportent pas la vérité, qui expulsent ceux qui les critiquent, comme l'exemple d'Oreste ou de Socrate, elle n'incite que

¹⁰³ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p194

¹⁰⁴ Sur le rapport entre *phônê* et *politeia*, voir aussi dans *La République* où la voix de masse n'est que la colère, les appétits, « de tout ce qui n'est pas raisonnable », cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p194-195. La voix comme représentation de *politeia* naturel et la voix de masse ne sont sans doute pas la même chose.

¹⁰⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p196

le danger inutile de parrésias, « un risque qu'il ne vaut plus la peine de courir puisqu'il ne peut plus y avoir d'action possible, il ne peut plus y avoir de changement possible »¹⁰⁶.

Sur ce point, la lettre VII authentique de Platon dans laquelle la mort de Socrate dont Platon accuse le gouvernement démocratique après le régime des Trente peut le confirmer. Car selon l'explication dans cette lettre VII¹⁰⁷, ce sont les élèves ou les gens proches du cercle de Socrate, un groupe d'aristocrates comme Critias et Charmide, qui renversent la démocratie athénienne, en dépit de la résistance de Socrate au gouvernement oligarchique, la démocratie retournée le condamne à mort à cause de ce rapport pédagogique. Il n'est donc jamais exagéré de considérer l'influence profonde pour Platon de la mort de son maître. Il conclut ainsi qu'il n'y a pas d'occasion ni d'amitié pour une communauté libre d'individus –comme celle des aristocrates, qui peut exercer le pouvoir pour la cité, autrement dit, ce n'est pas dans une bonne démocratie ou une bonne monarchie dont la vertu de ceux qui possèdent le pouvoir permet la libre parole des citoyens, la *parrêsia* politique, il n'est donc pas possible d'agir comme parrésias dans une telle situation.

Or, considérant les trois expériences politiques de Platon en Sicile pour donner conseil la première fois à Denys, la deuxième fois aux amis de Dion, la troisième fois aux successeurs de Denys et de Dion¹⁰⁸, Platon n'est guère un parrésias renonçant à la politique. Si pour lui, il n'y a pas d'amitié ou d'amour comme celle de Socrate à Alcibiade, ni d'occasion de bonne démocratie comme celle à l'époque de Périclès, pourquoi Platon se met-il au champ politique ? Si pour lui, il doit y avoir les choses comme l'amour ou l'occasion pour la pratique politique, alors en quoi consiste cet amour ou cette occasion qui le fait rentrer dans la pratique politique ? Selon l'explication de la lettre VII, d'abord, cette occasion est celle du Prince dans laquelle Platon espère, ou plutôt il croit que la *parrêsia* a peut-être la chance d'être écouté, parce qu'au lieu d'attendre à la vertu des nombreux sujets divers, la vertu d'un seul est bien plus prometteuse, « où il faut persuader la masse, dans le cas d'une monarchie, après tout il suffit de persuader un homme et un seul »¹⁰⁹. De plus, au lieu de recourir à l'amitié ou à l'amour personnel, Platon recourt à son « amour » de la philosophie, son « désir dans l'âme du

¹⁰⁶ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p197

¹⁰⁷ *Ibid.*, p198-199

¹⁰⁸ Les deux premières sont racontées dans la lettre VII, la troisième est racontée dans la lettre VIII. Cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p243-254

¹⁰⁹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p206

philosophe », à « l'obligation interne de la philosophie comme *logos* à être en plus *ergon* »¹¹⁰, à son idéologie du philosophe-roi¹¹¹, au « réel de la philosophie »¹¹².

Sur ce point du retournement platonicien, cette idée de l'appel du philosophe-roi -- la *parrêsia* politique et la *parrêsia* philosophique doivent être identifiées -- n'est pas seulement une modification remarquable dans le champ politique, mais aussi une transformation profonde dans le champ philosophique. Il exige non seulement que ceux qui pratiquent le pouvoir doivent se mettre à philosopher, mais aussi que ceux qui pratiquent la philosophie doivent se réaliser dans la politique. Autrement dit, ce retournement a un double effet, d'une part, il termine l'époque de la *parrêsia* péricléenne dans le champ politique, d'autre part, il ouvre l'époque de la philosophie de parrésiate, en définissant « le réel de la philosophie » non seulement comme *logos* (discours) mais plutôt comme *ergon* (action), non seulement *mathêsis* mais aussi *askêsis*¹¹³, « je rougissais de passer à mes yeux pour un verbe-creux qui ne veut jamais mettre la main à l'œuvre »¹¹⁴.

Ainsi du côté du champ politique, ce n'est plus les citoyens quelconques qui donnent les paroles libres, la *parrêsia*, mais le philosophe, « le dire-vrai dans le champ de la politique ne peut être bel et bien que le dire-vrai philosophique »¹¹⁵. Ce qui est stratégique ou plutôt dramatique est que tandis que la *parrêsia* se déplace du champ politique au champ philosophique, mais ce n'est point pour le quitter, au contraire, c'est un retrait tactique pour un retour renouvelé, autrement dit, une certaine exclusion pour une certaine confusion, un certain détachement pour une certaine identification. Puisque dans ce détachement de la *parrêsia* du champ politique, tous les sujets parrésiates ne sont pas expulsés, mais seulement ceux qui n'appartiennent pas à la *parrêsia* philosophique. Si bien que ce n'est pas n'importe quel parrésiate qui doit finalement retourner au champ politique, c'est le philosophe. En ce sens, la *parrêsia* politique des citoyens est effectivement disqualifiée par la qualification de la *parrêsia* philosophique.

Du côté du champ philosophique, ce n'est plus une simple question de la vérité qui se situe soit sur le destin par le prophète, soit sur la nature d'être par le sage, soit sur les techniques

¹¹⁰ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p209

¹¹¹ Platon, *La République*, livre V, 473 d ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p200

¹¹² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p209

¹¹³ Sur ce point de modification de *mathêsis* à *askêsis*, voir le chapitre III de la troisième partie.

¹¹⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p204, note 14

¹¹⁵ *Ibid.*, p200

par l'enseignant, mais la question de l'éthique de la vérité, de l'éthique de la politique, autrement dit, la philosophie, au moins « le réel de la philosophie », qui se trouve désormais dans le champ de l'*êthos*, de « ce qui est dans la forme singulière des individus et des situations »¹¹⁶, du sujet politique et du sujet de la vérité. C'est dans ce dernier que se trouve la place du parrésiate philosophique. Or, cette *parrêsia* se transforme en volonté et activité de dire-vrai, en acte de véridiction dans le champ philosophique en tant que philosophe, mais comme dans l'ancien *parrêsia* politique qui est comme un droit ou un devoir de dire-vrai dans le champ politique en tant que citoyen, elle peut se tromper et dire le faux.

Cependant, ce n'est pas le problème du vrai ou du faux qui est primordial, c'est le problème du « réel de la philosophie », c'est d'abord le problème de comment s'inscrit la *parrêsia* philosophique, qui a une forme particulière de véridiction comme la *parrêsia* politique (rappelle le rectangle de *parrêsia* politique), dans le réel. À première vue, cette obligation platonicienne de *logos* à *ergon* semble être une exigence supplémentaire de la philosophie, comme si la philosophie qui dit déjà la « vérité », le *Logos*, possède une fonction dans le réel, une fonction de guider de l'action actuelle ; mais à examiner plus profondément, comme la *parrêsia* péricléenne, la *parrêsia* philosophique ne garantit pas le succès absolu dans le réel, « la réalité, l'épreuve par laquelle la philosophie va se manifester comme réelle, ce n'est pas le *logos* lui-même, ce n'est pas le jeu intrinsèque au *logos* lui-même »¹¹⁷. Au contraire, la raison pour laquelle Platon exige que « le réel de la philosophie » ne soit pas un discours vain, un simple *logos* ni vrai ni faux lorsqu'il n'est pas réalisé dans le réel, mais un *ergon*, une action, une réalisation du discours-vrai (vrai dans le sens *parrêsia*, non dans le sens du *Logos* absolu), c'est que la seule chose qui permet de dire que la véridiction philosophique (la *parrêsia* humaine par *logos*) est vraie est que ce que le philosophe dit peut se réaliser dans le réel. Et ceci n'est possible que par le fait que le philosophe s'adresse à ce qui a le pouvoir, la capacité de le réaliser, bien entendu, c'est le sujet politique, le sujet qui possède du pouvoir, autrement dit, seulement le sujet qui possède la force, peut forcer la parole en réalité, puisque si cette réalisation n'a pas besoin de force supplémentaire, si elle est tout naturellement réelle, elle n'a pas non plus besoin de le dire.

Partant de ce fait, nous comprenons mieux pourquoi la lettre VII qui provient des expériences réelles de Platon se consacre à dire à quelle condition le *logos* peut se transformer en *ergon*, et

¹¹⁶ Sur les quarts modes de véridiction, voir M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p25-30

¹¹⁷ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p210

pourquoi elle ne propose pas les lois de *politeia* mais bien d'autres choses. Ces deux aspects constituent en effet une version inverse de l'efficacité du discours vrai.

À propos des conditions de passage du *logos* à l'*ergon*, il y a donc, selon la lettre VII, trois cercles décisifs qui déterminent sans doute l'orientation de la philosophie occidentale, qui établissent ainsi la figure du parrésiasiste philosophique.

Le premier cercle, c'est celui de l'écoute, « être écouté et rencontrer chez l'auditeur la volonté de suivre l'avis qui sera donné »¹¹⁸. C'est sur ce point que Platon introduit le médecin¹¹⁹ comme le modèle de parrésiasiste philosophique. En premier lieu, comme la médecine, qui est comme un art de conjoncture en s'appuyant sur une certaine science, théorie ou connaissance, elle consiste à tenir compte à chaque instant des conditions particulières du mal, et à exécuter une pratique aussi particulière pour le résoudre. La philosophie est donc aussi un art conjoncturel qui diagnostique le mal de la cité, qui critique au moment de la crise sociale ou politique. En second lieu, il y a pourtant deux types de médecins, celui pour l'esclave et celui pour les hommes libres¹²⁰. Ce premier ne fait que donner des prescriptions de ce qu'il faut faire, il ne s'occupe pas de persuader le malade de se soigner à la fois comme il veut et comme il faut ; en revanche, ce dernier communique avec le malade, il persuade au lieu de prescrire, si le malade se soigne et exerce certain régime, ce n'est pas parce que le médecin dit qu'il faut le faire, ce n'est pas parce qu'il n'a pas de choix, c'est parce qu'il trouve lui-même qu'il vaut mieux faire régime, c'est parce qu'il est libre qu'il lui est possible de choisir le bon régime. De même, le bon philosophe envisage les hommes libres, il ne se trouve pas comme un législateur qui impose les lois, il dit non seulement ce qu'il faut faire, mais aussi pourquoi il faut le faire. Il persuade en accordant la volonté de ce à qui il s'adresse¹²¹. En dernier lieu, la bonne médecine ne vise pas seulement à guérir telle ou telle maladie, mais à prendre en charge la vie entière du malade, c'est le régime de vie entière qui établit la santé, non pas en supprimant une certaine maladie. De même, le bon philosophe prend en charge le régime tout entier de la cité, non pas seulement la guérison des maux actuels et partiels.

¹¹⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p213

¹¹⁹ La comparaison entre le conseil politique et la pratique de la médecine se trouvent aussi vers 425 e -426 a du livre IV de *La République*, vers 720 a du livre IV des Lois. Cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p213

¹²⁰ Platon, *Les Lois*, livre IV, 720 a-e ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p214

¹²¹ À ce point, il se distingue avec la rhétorique qui persuade en dépit de la volonté de ce à qui il s'adresse.

Le deuxième cercle, le cercle des pratiques, liant à ce premier, répond à la question « comment reconnaître ceux qui vont vous écouter »¹²². Au lieu de juger selon la beauté des garçons comme son maître Socrate, Platon prend une méthode assez particulière dans sa rencontre avec le tyran Denys, « il faut leur montrer ce qu'est l'œuvre philosophique dans toute son étendue, son caractère propre, ses difficultés, le labeur qu'elle réclame [...] il ne lâche pas avant d'avoir pleinement atteint le but ou gagné assez de force pour se conduire sans son instructeur [...] il s'attache à la philosophie, à ce genre de vie qui lui donne, avec l'esprit sobre, une intelligence prompte et une mémoire tenace, ainsi que l'habileté dans le raisonnement [...] ils n'ont pas à accuser leur maître, mais eux-mêmes, s'ils ne peuvent pratiquer ce qui est nécessaire à la philosophie. »¹²³ Ce texte que Foucault cite entièrement est intéressant pour les raisons suivantes.

D'abord, « le réel de la philosophie » consiste à s'adresser à celui qui possède du pouvoir, de la force, ce n'est pas seulement le pouvoir politique, mais effectivement une force d'exercer, de mettre en œuvre la philosophie. Cette réalisation de la philosophie, cette œuvre philosophique, est un *pragma* au sens des activités, des efforts, des difficultés, des peines, des maux, elle n'est pas du tout une chose naturelle à l'homme. De ce point de vue, la philosophie platonicienne est opposée à celle d'Aristote dont la philosophie se définit par le loisir, la curiosité, le plaisir. Cette opposition décèle sans doute la distinction entre la philosophie idéologique et celle naturelle, l'une réalise par les peines, l'autre par le loisir. En tout cas, la route platonicienne de la philosophie exige les travaux et les peines jusqu'au bout, jusqu'au terme. Ensuite, « avec l'esprit sobre », c'est-à-dire, la tempérance, le régime, la contrainte de la pensée, du cogito, de l'imagination et de la liberté, le travail douloureux de la philosophie dans la vie quotidienne formule finalement « intelligence », « mémoire » et « raisonnement », c'est-à-dire, l'accoutumance, l'habitude et l'endurcissement de la manière de penser et d'action que le philosophe introduit. Ce travail d'esprit ne se limite pas dans le domaine de l'âme dont Alcibiade¹²⁴ propose un retour de soi sur soi, ce travail sur l'esprit, ce travail de soi sur soi s'approche plutôt de celui des hellénistiques et romains, puisqu'il s'étend et s'intègre dans la vie quotidienne, dans l'activité habituelle, de sorte que le sujet qui travaille comme tel sur l'esprit exerce naturellement l'action « raisonnable » dans le réel, à tel point que l'œuvre philosophique fonde l'action politique.

¹²² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p218

¹²³ Platon, lettre VII, 340 b- 341 a ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p225, note 11

¹²⁴ La distinction entre la conversion dans l'Alcibiade et la conversion dans lettre VII, nous la traitons dans la troisième chapitre. Cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p223

Le troisième cercle, le cercle de connaissance, c'est à la fois l'épreuve de celui des pratiques et la réponse finale à celui qui l'écoute. Malheureusement, Denys a échoué à cette épreuve, il a non seulement refusé de prendre le long chemin des pratiques philosophiques, il a aussi écrit un traité philosophique¹²⁵. Pour Platon, ce dernier est un signe décisif que Denys n'est pas ce qui peut rencontrer « le réel de la philosophie », c'est-à-dire, il ne peut pas pratiquer la philosophie dans la politique réelle, la *parrêsia* philosophique que Platon s'adresse à lui est ainsi vaine.

De là émerge une théorie platonicienne de la connaissance. Le fait que Denys écrive une transcription des leçons philosophiques ne montre qu'une méconnaissance de la philosophie, un refus de pratiquer la philosophie dans le réel, « il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formules (*mathêmata*) »¹²⁶. De ce point de vue, par ce fameux refus platonicien de l'écriture¹²⁷, le signe d'une connaissance ne consiste pas en une formulation, une écriture sur les contenus de la connaissance (*mathêmata*), mais en « *sunousia*, c'est l'être avec, c'est la réunion, c'est la conjonction »¹²⁸, c'est par cette cohabitation, par cette coexistence que la lumière d'une âme peut se transmettre à une autre âme. Cette exigence de « vivre avec », Platon ne la démontre que par une métaphore de la lampe, la transmission de la lumière dépend de l'approche du feu, et la réalisation d'éclairer dépend de sa propre âme (huile) qui se nourrit elle-même. Si bien que c'est un travail sur l'âme, non pas un travail sur le papier ; par « l'huile secrète de l'âme », par le « cœur », non pas par des mots qui remplacent au contraire la fonction du « cœur ». L'échec de Denys se trouve justement dans cette connaissance « *mathêmata* », au lieu d'être une connaissance « *sunousia* », lorsque d'un côté, par *mathêmata*, on se croit connaître la philosophie ou la vérité une fois pour toute, on tombe dans l'arrogance, la suffisance et le mépris, on n'ouvre plus à l'extérieur pour accueillir les circonstances diverses, c'est à ce point-là qu'une connaissance (*mathêmata*) est dangereuse ; de l'autre côté, par *sunousia*, la transmission de la lumière ou la capacité d'être lumineux ne se fait même pas par l'enseignement explicite, « pour une élite à qui il suffit de quelques indications »¹²⁹.

¹²⁵ Platon, lettre VII, 341 b ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p237, note 2

¹²⁶ Platon, lettre VII, 342 c ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p237, note 4

¹²⁷ Dans lettre II, Platon ou plutôt néoplatonicien propose aussi un refus de l'écriture pour la raison pythagoricienne de l'ésotérisme, ici, ce n'est pas pour cette raison.

¹²⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p228

¹²⁹ Platon, lettre VII, 341 e ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p237, note 10

De cette façon, une certaine théorie de connaissance ou de la science (l'épistémê) se manifeste dans la lettre VII à partir de 342 a. Dans les cinq éléments qui permettent de connaître les choses, les trois premiers, le nom (*onoma*), la définition (*logos*) et l'image (*eidôlon*)¹³⁰, ne font connaître les choses que par des matériels hétérogènes, étrangers et contraires à la chose elle-même (*to on*, l'être même de la chose), « ce sont des bruits, les figures dessinées, ce sont des choses matérielles », en termes modernes, ce sont les représentations ; le quatrième, la science (l'épistémê), « elle fait connaître les qualités de la chose »¹³¹, elle ne se situe pas sur les papiers ou dans les mots mais dans l'âme, mais ce n'est pas par elle que l'on connaît l'être même de la chose ; c'est le cinquième élément de la connaissance qui permet de connaître *to on*. Il n'est pourtant pas indépendant par rapport aux quatre précédents éléments, au contraire, il se forme « par le va-et-vient, la montée et la descente le long des quatre autres degrés de connaissance et à travers les instruments qui caractérisent les autres formes de la connaissance »¹³². Cette structure des représentations et de la chose elle-même n'est pas étrange pour nous, elle est tout à fait équivalente à celle de Kant. Toutes les deux conduisent à une théorie du « sujet », que Platon appelle « l'âme », Kant l'appelle « le sujet transcendant », et que l'être même des choses n'est pas aussi mystique et inaccessible chez Platon, puisque le concept de l'âme en est aussi énigmatique. De toute façon, c'est ce « sujet » qui pratique le lent, long et dur travail de « frottement »¹³³ (*tribê*), qui connaît par là la réalité, l'être même des choses. Le frottement, c'est-à-dire, d'une part, approcher et toucher les choses, « vivre avec », cohabitation, coexistence ; d'autre part, cet rapprochement n'est pas du tout une action passive, elle implique l'exercice, l'entraînement et l'effort de s'habituer à tous ceux avec qui l'on vit, tous ceux qui nous entoure.

À tel point que le « réel de philosophie » n'est pas sous la forme de *logos*, de *mathêmata*, de même, le rôle de philosophe n'est pas d'imposer les lois ou la meilleure *politeia* à une cité, « une composition écrite soit par un législateur sur les lois, soit par tout autre sur n'importe quel sujet, disons-nous que l'auteur n'a point pris cela bien au sérieux lui-même, et que sa pensée reste enfermée dans la partie la plus précieuse de l'écrivain »¹³⁴. D'où *La République* et *Les Lois* doivent être mises en question, le logocentrisme de la philosophie doit être douteux, l'ensemble de la philosophie analytique ou linguistique est rendu problématique, comme ce que *Les mots et les choses* nous ont déjà montré. Cette idée de l'insuffisance du

¹³⁰ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p230

¹³¹ *Ibid.*, p231

¹³² *Ibid.*, p231

¹³³ *Ibid.*, p232

¹³⁴ Platon, lettre VII, 344 c-d ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p238, note 19

logos et de l'exigence de l'*ergon*, Foucault l'appuie sur la théorie platonicienne de la connaissance, il la conduit ainsi à l'exercice, à la peine, au travail, au rapport laborieux de soi à soi, c'est-à-dire, pour réaliser certaine philosophie, pour mettre certaine *parrêsia* philosophique en réel, le sujet s'occupe de la pratique et de l'exercice dans les affaires réelles, au lieu de s'engager dans les bruits et les figures du langage, de l'écriture et du *logos*.¹³⁵

B. Parrésiasiste cynique : le sujet vit le vrai / la subjectivité révolutionnaire¹³⁶

Le moment socratique où la *parrêsia* n'a plus la place dans le champ politique déplace la *parrêsia* au champ philosophique ; la *parrêsia*, à son tour, définit le réel de la philosophie dont le dire-vrai ne se trouve pas dans la définition théorique et discursive de la *politeia*, mais dans le rapport à l'action politique. Le parrésiasiste platonicien comme conseiller éthique, comme maître de l'âme du Prince, suscite ainsi une série de successeurs à l'époque hellénistique et romaine, comme les épicuriens ou les stoïciens¹³⁷. Cependant, à partir de ce moment socratique, il y a un versant tout différent ou même complètement opposé par rapport à celui de Platon, c'est le versant des parrésiasistes cyniques qui manifestent le réel de la philosophie d'une toute autre manière. Ils établissent aussi un rapport entre la *parrêsia* philosophique et la pratique politique, entre la vérité et le pouvoir, mais c'est un rapport « de l'extériorité, de l'affrontement, de la dérision, de la moquerie et de l'affirmation d'une nécessaire extériorité »¹³⁸. C'est par un tel rapport du sujet philosophique au pouvoir politique que les parrésiasistes cyniques se distinguent profondément avec ceux platoniciens qui constituent au contraire du sujet philosophique au pouvoir politique un rapport « de l'intersection, de la pédagogie et de l'identification du sujet philosopant et du sujet exerçant le pouvoir »¹³⁹.

De ce point de vue, l'étude sur les parrésiasistes cyniques apparaît si importante que non seulement le réel philosophique (la *parrêsia* philosophique) n'a pas à dire ce que la politique a à faire comme dans les œuvres principales de Platon, il ne sert pas du tout à acquérir une coïncidence entre la pratique politique et le dire-vrai philosophique comme ce que l'invention

¹³⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p235

¹³⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p200

¹³⁷ Nous traitons les épicuriens et les stoïciens dans le chapitre prochain sur le thème de « souci de soi », puisque leurs théories ou pratiques se rapportent plus au concept d'« *epimeleia* » que celui de « *parrêsia* ». Bien qu'ils présentent aussi *Le gouvernement de soi et des autres*, les techniques de gouvernement, ils montrent d'avantage les théories ou les pratiques sur le rapport à soi que sur le rapport à pouvoir, en admettant que ces deux rapports ne sont pas dissociables dans l'Antiquité.

¹³⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p264

¹³⁹ *Ibid.*, p265

de la lettre II de Platon prétend à dire, « philosophie et politique doivent être dans une relation, dans une corrélation, ils ne doivent jamais être dans une coïncidence »¹⁴⁰. L'exigence d'une rationalité universelle de la politique ne provient pas de la *parrêsia* philosophique elle-même, mais de la justification ou de l'autorisation d'une certaine *politeia*. Cette exigence ou plutôt cette tension d'être coïncident entre pouvoir et vérité, entre politique et philosophie, les expériences parrêsiastiques de Platon la montre de l'intérieur en les approchant, ceux des cyniques la montre de l'extérieur en les éloignant, elles la montrent comme une critique permanente en tant qu'un chien fidèle non pas au pouvoir mais à la vérité elle-même. Une anecdote de salade selon Diogène Laërce peut bien montrer cet affrontement entre platonisme et cynisme ou même cette tension entre pouvoir et vérité, « si tu avais été plus poli avec Denys, Platon dit à Diogène, tu ne serais pas obligé de laver ta salade », « si tu avais pris l'habitude de laver ta salade, Diogène lui répond, tu n'aurais pas été l'esclave de Denys »¹⁴¹.

Néanmoins, ce problème de l'opposition irréductible entre la résistance sur la place publique et l'intégration de la philosophie dans l'âme du Prince à l'Antiquité, les philosophes ou les intellectuels modernes, à partir de l'*Aufklärung* de Kant, prétendent de « faire tenir les deux choses à la fois »¹⁴², prétendent ou plutôt rêvent d'être à la fois philosophe et roi, puisqu'ils se contentent d'avoir publiquement une certaine adéquation discursive entre le discours (savoir) philosophique et la pratique (slogan) politique¹⁴³, comme si l'on calmait le conflit entre les âmes, on dissipait aussi les conflits entre les différents modes de vie. Si la prétention moderne de l'éclectisme n'est pas assez réussite, il vaut mieux examiner encore ce qui est le philosophe-roi, ce qui est cette identification entre vérité et pouvoir, ainsi quel rôle que le sujet peut et doit jouer dedans.

Quand Platon dit qu'« on ne voit réunies dans le même sujet la *dunamis politikê* (le pouvoir politique) *kai philosophia* (et la philosophie) »¹⁴⁴, le philosophe-roi indique ainsi, au lieu d'une adéquation discursive, un accord pratique, c'est-à-dire, celui qui pratique vraiment la philosophie est aussi celui qui exerce vraiment le pouvoir. Ce n'est même pas simplement une

¹⁴⁰ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p267

¹⁴¹ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences*, livre VI, 58 ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p274, note 6

¹⁴² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p270

¹⁴³ Par exemple, le marxisme en Chine est à la fois le savoir philosophique chez les principaux intellectuels et la théorie du parti chez les gouvernants, cette adéquation discursive est doublement apparente et hypocrite dans les pratiques à la fois des intellectuels et des gouvernants. En ce sens, Marx est un philosophe-roi en Chine, mais par une manière discursive.

¹⁴⁴ Platon, *La République*, livre V, 473 c-d ; cf., M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p274, note 8

adéquation entre discours et pratique, mais une coïncidence du sujet pratiquant dans les deux domaines. C'est à ce point du sujet pratiquant que le platonisme et le cynisme s'opposent. D'un côté, chez le platonisme, le sujet pratiquant est celui qui possède le pouvoir politique, qui ne pratique la philosophie (vérité, discours-vrai) que par la psychagogie sur l'âme, qui ne réalise la philosophie dans l'exercice du pouvoir politique que dans la manière qu'il pratique vraiment ce que dit la philosophie. De l'autre côté, ce processus long d'allumer une âme par une autre, c'est-à-dire par la transmission du savoir entre des sujets différents, est réduit chez les cyniques dans un seul sujet pratiquant. Ce sujet qui pratique la philosophie (la vérité), est le philosophe lui-même qui, au lieu d'être le sujet politique, éloigne la politique ; le pouvoir que ce philosophe-roi exerce, au lieu d'être un pouvoir politique, est le pouvoir¹⁴⁵ sur soi-même en tant que genre humain, ainsi c'est un pouvoir sur toute l'humanité, un pouvoir universel et supérieur. Au moins, Alexandre dit, « si je n'avais pas été Alexandre, j'aurais voulu être Diogène. »¹⁴⁶

Or, si un individu ne possède pas vraiment le pouvoir politique, qu'est-ce qui fait qu'il peut accorder le pouvoir et la vérité qui sont à peine associés dans le champ politique ? Comment peut-il obtenir enfin non seulement un pouvoir mais encore un pouvoir supérieur en pratiquant la vérité, en vivant le vrai ? Qu'est-ce que ce super pouvoir du sujet qui peut être pratiqué et obtenu en soi, et en soi seul ? Avant de répondre directement à ces questions, il convient d'abord d'examiner qu'est-ce que les cyniques, en quoi ils consistent. Malgré les développements postérieurs, même à l'époque antique, le noyau historique du cynisme apparaît comme étant déjà compliqué et difficile à dévoiler.

En premier lieu, chez les cyniques, il y a « une variété des attitudes et des conduites »¹⁴⁷. Il ne faut pas être content d'avoir un simple stéréotype du cynisme comme la mendicité ou comme la franchise sans honte. Certes, ceux-ci ne sont pas faux, mais quand on précise les attitudes et les conduites d'un cynique ou d'un autre, il y a pourtant de très grand décalage. Par exemple, dans les deux exemples que Foucault trouve chez les cyniques, l'un est celui de Démétrius, qui mène une vie complètement pauvre, il refuse « nettement et violemment » l'argent de l'empereur, « s'il était résolu à m'éprouver, dit-il, ce n'était pas trop de tout l'empire pour

¹⁴⁵ Ici, le pouvoir est dans son sens général, il peut être ce que Foucault appelle « gouvernementalité », « souveraineté », « maîtrise », etc.

¹⁴⁶ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p253

¹⁴⁷ *Ibid.*, p179

cette expérience »¹⁴⁸, pour lui, une somme d'argent n'a même pas la peine de jeter à ses yeux, ce qui mérite une gloire d'être refusé doit être un empire. Mais il faut marquer que Démétrius est lié à des groupes aristocratiques qui sont contre l'empire héréditaire, ce geste violent de refus, d'être pauvre dans un empire injuste, n'est pas une simple arrogance, mais une épreuve solennelle d'une certaine vérité, au moins, la vérité en laquelle croient les aristocrates. L'autre exemple est celui de Pérégrinus, qui est lui aussi un vagabond comme Démétrius, qui fait aussi un geste violent, il se suicide en se faisant brûler publiquement¹⁴⁹. Même violence publique, l'une devient l'éloge du cynisme, l'autre tombe en diatribe du cynisme.

En second lieu, c'est d'une certaine façon la cause de ce premier, puisque dans les récits sur les cyniques ou les gens prétendent ou imitent d'être cynique, il y a des attitudes ambiguës sur le cynisme. Lorsque le cynique propose une certaine dénonciation radicale et une certaine sévérité de la vie, lorsqu'ils « s'opposent aux lois divines, aux lois humaines, à toutes les formes de traditionalité ou d'organisation sociale »¹⁵⁰, ils peuvent apparaître comme grossier, ignorant et inculte, « ils sont en proie à l'esclavage, occupés à gagner leur salaire, et exerçant des métiers appropriés à leur condition [...] ils prennent la résolution de jeter la dernière ancre [...] mouillent au port de la Folie, appellent à leur aide l'insolence, l'Ignorance et l'Impudence [...]»¹⁵¹, ce sont ces caractères là qui sont plus souvent critiqués et reprochés comme une imitation hypocrite du cynisme. En revanche, il y a aussi les récits antiques qui valorisent le cynisme comme « mesuré, réfléchi, éduqué, discret, honnête et réellement austère »¹⁵², le bon cynique est donc celui qui est cultivé, qui ne s'enferme pas dans une norme particulière, qui est voué à la liberté, qui mène une pratique « douce, curative et de paix »¹⁵³. Par exemple, dans le récit de l'empereur Julien, Diogène et Cratès sont « ceux qui tenaient la pauvreté en honneur [...] ceux qui s'attachaient à la modestie [...] à pratiquer la

¹⁴⁸ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, t. II, livres V-VII, lettre 62 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p197, note 11

¹⁴⁹ Lucien, *Sur la mort de Pérégrinus* ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p197, note 18

¹⁵⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p183

¹⁵¹ Lucien, *Les Fugitifs* ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p182

¹⁵² M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p183

¹⁵³ Lucien, *Démonax* ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p198, note 28

simplicité [...] avant de faire une guerre de parole au libertinage, ils le combattaient par leurs actes et ils prouvaient par les faits »¹⁵⁴.

En dernier lieu, du fait que le cynisme est une sorte de lutte réelle, il y a donc partout chez « les Hellènes ou les Barbares »¹⁵⁵ qui pratiquent cette « philosophie », même avant le fondateur de la philosophie ascétique comme Héraclès, avant les plus primitifs cyniques Diogène et Cratès. Selon Julien, la pratique cynique, en tant que sympathie honnête de vertu et antipathie naturelle de vice, est universelle, elle est « valable pour tout le monde et accessible pour tous »¹⁵⁶. Selon Sénèque, « ce qui dans la Nature, est difficile à connaître, n'est caché au fond que parce que sa connaissance est inutile pour la vie »¹⁵⁷, le savoir utile pour la vie ne cache pas, il est à la position de tout le monde. Il n'y a que les pensées « anormales » ou « artificielles », qui risquent d'être oubliées et méconnues, qui exigent les arguments compliqués et difficiles pour réactualiser et obtenir une autorité universelle. Cela explique pourquoi chez Lucien les cyniques sont des « hommes méprisables, pour la plupart serviles et mercenaires »¹⁵⁸. Pour cette même raison, le cynique n'a pas besoin de doctrine et d'apprentissage, « l'érudition ne donne pas l'esprit »¹⁵⁹. À première vue, cette universalité, cette facilité d'accès est probablement une sorte de « syncrétisme philosophique », c'est-à-dire, comme Foucault le dit, « il suffit d'extraire de chacune des philosophies existantes un certain noyau élémentaire se rapportant à la pratique des vertus »¹⁶⁰. Mais à bien considérer la singularité ou la marginalité du cynisme et les mépris par des philosophes grecs, le cynique ne peut pas être un simple « syncrétisme ». La raison pour laquelle le cynique est à la fois au cœur de la philosophie antique et exclue par les philosophes de l'Antiquité, provient plutôt de la philosophie elle-même que du cynisme en particulier. Puisque le cynisme représente un certain noyau de la philosophie, autrement dit, la pratique naturelle de critique et de lutte à partir d'une certaine sympathie et antipathie habituelle de tout le monde, c'est ce noyau de lutte banale qui est à l'origine de toutes les philosophies antiques. Si le cynisme, cette lutte banale et primitive, est en même temps expulsé par les philosophies doctrinales, ce n'est pas la faute du cynisme, c'est effectivement un problème entre la pratique luttant et la doctrine

¹⁵⁴ Julien (l'Empereur), *Contre Héracléios*, 214 b-c ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p198, note 29

¹⁵⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p186

¹⁵⁶ *Ibid.*, p185

¹⁵⁷ *Ibid.*, p191

¹⁵⁸ *Ibid.*, p182

¹⁵⁹ Julien (l'Empereur), *Contre les cyniques ignorants*, 187 c-d ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p198, note 30

¹⁶⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p186

dogmatisante de la philosophie. De ce point de vue, l'attitude double des philosophes sur le cynisme n'est pas simplement un problème entre « un cynisme imposteur » et « un vrai cynisme », au lieu de dire que « la critique du cynisme, Foucault dit, se fait toujours au nom d'un cynisme essentiel »¹⁶¹, il convient aussi de dire que la critique des pratiques se fait toujours au nom d'une doctrine, d'un discours-vrai stable, certain et absolu.

Ainsi il est facile de comprendre pourquoi le cynisme laisse peu de textes théoriques, puisque d'une part, il n'est pas une doctrine philosophique, le cynisme, en tant que pratique luttant pour la vie naturelle, est à la fois l'essence et l'origine de toutes les philosophies et l'ennemie et l'extériorité de toutes les doctrines philosophiques ; d'autre part, s'il faut en tout cas enseigner le cynisme, ce doit être un enseignement qui transmette l'« armature pour la vie »¹⁶², pour affronter les événements quels qu'ils soient. Pour cette raison, la discipline véritablement philosophique pour le cynisme n'est pas la logique, la physique, la géométrie et la musique, mais la morale, « c'est par de sages pensées que les hommes régissent les vies et les maisons, mais non pas par des airs de lyre et par des gazouillis »¹⁶³. Pour cette raison que le cynisme n'a pas des textes longs et compliqués, il enseigne par les faits, les exemples, les modèles, les anecdotes des sujets qui pratiquent le cynisme, il enseigne ces faits par un petit nombre de sages préceptes, parce que « un habile lutteur n'est pas celui qui a appris à fond toutes les poses [...] mais celui, après s'être exercé longuement et avec soin à une ou deux d'entre elles, épie attentivement l'occasion de les appliquer »¹⁶⁴. Ces « une ou deux » poses du modèle cynique ne sont pas la « traditionalité de doctrine », mais la « traditionalité d'existence ». La raison pour laquelle il faut encore enseigner et répéter les pratiques et les modèles cyniques, n'est pas pour faire revivre les doctrines idéales et sophistiquées, mais parce que « nous ne serions plus, maintenant, aujourd'hui, à la hauteur de ces exemples, parce qu'une déchéance, un affaiblissement, une décadence ont fait perdre la possibilité d'en faire autant. »¹⁶⁵ Quelle hauteur donner aux exemples cyniques ? La hauteur à la position de tout le monde, la hauteur d'une vraie vie élémentaire et naturelle.

¹⁶¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p187

¹⁶² *Ibid.*, p189

¹⁶³ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p198, note 35

¹⁶⁴ Sénèque, *De beneficiis*, livre VII ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p191

¹⁶⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p194

Ce n'est d'autre chose que la *parrêsia* cynique, la vie cynique, la vraie vie, dans laquelle le discours-vrai (*parrêsia*) ne peut être vrai que par la pratique du sujet, par la vie vouée à la vérité (certains discours-vrai). À première vue, c'est le principe platonicien du philosophe-roi, mais à bien examiner cet idéal, le cynique ne la confie à personne d'autre, mais à soi-même. Ce passage de l'engagement de l'autre à l'engagement de soi est si important qu'il offre une autre manière de trouver la vérité, de vivre la vérité, au lieu de toujours chercher chez les autres, comme dans la politique où l'on cherche la belle vie par la justice exécutée par d'autres, comme dans la science où l'on cherche dans la mécanique matérielle pour garantir une vie sûre et morte.

Si le noyau historique du cynisme apparaît comme une telle pratique de la vérité dans la vie, comme une *parrêsia* non pas en discours, mais en action, non en action par discours ou action de l'un selon le discours-vrai de l'autre, mais en action de soi par soi qui crée le réel du discours-vrai, qui produit la vérité, avant que ceci soit dit et devienne un discours-vrai (vérité). Cette action toute particulière et extraordinaire du cynique, qui accorde une certaine vérité universelle et un certain pouvoir supérieur dans un sujet pratiquant, n'est d'autre chose que l'épreuve de sa propre vie comme une « vraie vie », « le cynisme se présente essentiellement comme une certaine forme de *parrêsia*, de dire-vrai, mais qui trouve son instrument, son lieu, son point d'émergence dans la vie même de celui qui doit ainsi manifester le vrai ou dire le vrai, sous la forme d'une manifestation d'existence. »¹⁶⁶ C'est un autre chemin que celui de la philosophie contemporaine ou de la science proprement dite, un chemin qui réalise la cohérence entre la vérité et le réel, entre le discours-vrai et l'être même des choses depuis Socrate jusqu'à la spiritualité chrétienne, jusqu'à l'éthique politique de nos jours, un chemin qui étend son sol non pas sur l'Autre, mais sur le soi, sur le soi comme une vie vraie.

Alors qu'est-ce que cette « vraie vie » à la fois extraordinaire et accessible à tous comme celle du cynique ? Lorsque le cynique à l'époque antique n'invente en effet aucune doctrine particulière, ce concept de « vrai », *alêthês*, de « vérité », *alêtheia*, peut être tracé dans la philosophie grecque en général. Ainsi selon la recherche foucauldienne, il y a quatre formes de ce concept de « vérité », de « vrai ». En premier lieu, quand on dit « vrai », c'est-à-dire, il n'y a rien à cacher, il n'y a rien à dissimuler. C'est le préfixe « a- » du mot *a-lêthês* qui donne ce sens de négation, « L'*a-lêthês*, c'est ce qui étant non caché, non dissimulé, [...] aucune partie

¹⁶⁶ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p201

de lui-même ne se trouvant celée ni dérobée »¹⁶⁷. En second lieu, si une chose reste en elle-même, la vérité de cette chose ne doit recevoir « aucune addition et supplément », c'est-à-dire, il n'y a pas de mélange, pas d'altérité, pas d'étrangeté, puisque l'addition ou le supplément quelconque peut être une dissimulation de la chose elle-même, l'*a-lêtheia* (la vérité) de chose elle-même doit être une pureté¹⁶⁸. En troisième lieu, pour qu'une chose reste en elle-même, sans addition ni mélange, elle doit être « droite », « directe », « rectitude », « conforme à ce qu'il faut »¹⁶⁹. En dernier lieu, si la chose qui reste en elle-même a une dimension horizontale d'être non mélangée, elle a aussi une dimension verticale, « ce qui existe et se maintient au-delà de tout changement, ce qui se maintient dans l'identité, l'immutabilité et l'incorruptibilité »¹⁷⁰. L'effectivité de cette définition analytique de la vérité de Foucault se trouve dans ses applicabilités dans l'Antiquité.

D'abord, elle est correspondante à la définition de *logos aléthês*, comme discours-vrai, comme *parrêsia* péricléenne. Ce n'est pas simplement, comme à nos jours, au sens logique ou linguistique, une valeur vraie d'un ensemble de propositions, c'est une manière de parler dans laquelle le sujet parlant ne cache rien de sa propre pensée, il ne mélange aucune opinion des autres, c'est-à-dire, quand il parle de quelque chose, même s'il arrive que cela répète les opinions des autres, ils sont déjà intégrés comme sa propre opinion, ils sont ainsi le vrai de sa pensée, le vrai que le sujet parlant croit, dit et pratique, comme ce que Périclès a fait dans sa vie politique. Du fait que le parrésiasite comme Périclès présente une certaine supériorité parmi les citoyens à l'époque, son discours-vrai est ainsi le meilleur qui conforme aux règles contemporaines comme celles de démocratie, à la loi de la cité, à la circonstance particulière comme pour la guerre de Péloponnèse. Pour la même raison que ce soit un discours d'un sujet parrésiasite, l'immobilité de ce discours vrai est garantie par un tel sujet qui croit, qui dit et qui pratique la même parole toute sa vie. Ceci se trouve dans le pacte parrésiasitique qui promet et garantit l'incorruptibilité à la fois de celui qui parle *parrêsia* et de celui qui l'écoute.

De plus, cette définition de la vérité en quatre formes est compatible aussi avec l'amour comme dans *aléthês erôs*, dans le véritable amour chez Platon. La beauté, la vertu, ce qui fait

¹⁶⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p201

¹⁶⁸ Cette définition foucauldienne est analytique, sa source n'est pas claire. Tandis qu'il construit aussi un autre sens de vérité dans le manuscrit, qui est renoncé dans le cours, comme « *alêthes* s'oppose également à ce qui n'est que reflet, image, ombre, imitation, apparence ; est *alêthes* ce qui est adéquat à son essence, ce qui est identique », cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p201. Nous les reprenons simplement comme la définition foucauldienne de la vérité.

¹⁶⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p202

¹⁷⁰ *Ibid.*, p202

que le jeune garçon est désirable pour les hommes est justement ce caractère non dissimulé, le véritable amour entre les hommes libres n'a rien à cacher, n'a rien de honteux, « il est tel qu'il peut accepter de se manifester toujours devant témoins »¹⁷¹, il n'y a pas de dissimulation entre les véritables amoureux. Quant à la pureté, le véritable amour platonicien montre son caractère spirituel des amoureux pour la même vérité divine sans aucun mélange du plaisir sensuel. C'est aussi pour cette raison que ce véritable amour platonicien est perpétuel sans corruption avec le corps, avec l'âge, avec la circonstance changeante. Ce véritable amour platonicien est aussi droit, il conforme au principe de l'isomorphisme socio-sexuel et de l'activité dans la société grecque.

Enfin, ce concept de la vérité est ainsi applicable sur la vie comme *alêthês bios*, la « vraie vie » chez les Antiques traditionnels et chez les cyniques dont le mode de « vraie vie » est très particulier. Avant de préciser cette « vraie vie » traditionnelle et cynique dans les quatre formes de la vérité, il faut d'abord examiner cette manière particulière du cynique dont le principe cynique est « changer la valeur de la monnaie »¹⁷². Ce principe est comme une tâche divine reçue du dieu de Delphes pour Socrate, il est aussi une tâche divine pour les cyniques¹⁷³, « que la pièce de monnaie ne trompe pas sur sa vraie valeur, qu'on lui restitue la valeur qui est la sienne en lui imposant une autre effigie, meilleure et plus adéquate »¹⁷⁴. Le cynique est donc celui qui change la valeur de la coutume, de la règle ou de la loi (*nomos*) comme Diogène change la valeur de monnaie (*nomisma*). Ceci n'est pas pour changer le métal (l'essence de vie), mais pour restituer sa valeur qui a été imposée par une certaine effigie (la loi artificielle), pour rétablir la valeur meilleure et plus adéquate à la vie. Cette valeur la plus adéquate à la vie est celle de la « vérité », la vérité dans ses quatre formes bien sûr, mais « jusqu'à leur point extrême, une vie qui est précisément le contraire même de ce qui était reconnu traditionnellement comme étant la vraie vie »¹⁷⁵.

Or, c'est justement par la fidélité extrême ou plus précisément « non dissimulée, non mélangée, droite et immobile » sur la vérité que les cyniques poussent la vie réelle à une extrême vérité, en faisant une grimace à la fois à la vérité et au réel, à la philosophie qui

¹⁷¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p203

¹⁷² *Ibid.*, p208

¹⁷³ L'histoire de ce principe se trouve dans le récit sur Diogène le Cynique chez Diogène Laërce, où le père de Diogène et lui-même sont tous changeur de monnaie, où Diogène reçoit le conseil d'Apollon de falsifier la monnaie, de changer sa valeur. Cf., Diogène, Laërce, *Vies et doctrines ...*, livre VI, 20-21 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p211, note 21

¹⁷⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p209

¹⁷⁵ *Ibid.*, p209

prétend parler de la vérité de la vie et à la vie pour qui pratique vraiment la philosophie, de sorte que toutes les misères du cynique manifestent l'hypocrisie de la philosophie, de la vérité, du discours-vrai, de sorte que toutes les critiques philosophiques sur les pratiques scandaleuses du cynique se retournent finalement en scandale de la philosophie elle-même, au discours-vrai, à la soi-disant vérité du réel, en terme foucauldien, « le cynisme jouerait le rôle de miroir brisé pour la philosophie ancienne »¹⁷⁶. Nous examinons ainsi, à travers les quatre formes de la vérité dans l'Antiquité, comment les cyniques à la fois maintiennent le métal (réel) de la vie et restituent sa valeur jusqu'à la plénitude de la vérité, de la « vraie vie », et dans ce double mouvement de constitution et restitution, l'existence ou plutôt la vérité et le pouvoir du sujet humain se révèlent.

Premièrement, concernant la « vraie vie » comme une vie non dissimulée, l'Antiquité traditionnelle la présente dans plusieurs formes. Dans l'*Hippias Mineur*¹⁷⁷, elle est celle d'Achille dans laquelle entre « ce qu'il pense », « ce qu'il dit », « ce qu'il veut faire » et « ce qu'il fera effectivement »¹⁷⁸, il n'y a pas de dissimulation ni de détour. Dans *La République*¹⁷⁹, elle est l'existence du dieu, « simple et vrai en actions et en paroles »¹⁸⁰. Dans *Lettre à Lucilius*¹⁸¹, elle est les correspondances entre Sénèque et Lucilius dans lesquelles la vie de chacun est sous le regard de l'autre, ainsi chacun pratique une vraie vie comme vie non dissimulée. Dans les *Entretiens* d'Épictète, elle est une vie sous le regard intérieur de la divinité qui habite en nous, « quand vous fermez vos portes et faites l'obscurité à l'intérieur, souvenez-vous de ne jamais dire que vous êtes seuls [...] Dieu est à l'intérieur »¹⁸².

Quant au cynisme, cette même idée d'une vie non dissimulée est reprise et restituée jusqu'à une application extrême et ainsi scandaleuse. Pour le cynique, la pratique d'une vie non dissimulée n'est pas si légère comme une transparence de la pensée jusqu'à une certaine action, ni si facile comme une surveillance entre les amis, non plus si discrète par un regard intérieur, mais une mise en scène de toute la vie personnelle, matérielle et quotidienne sous le regard du plus grand nombre possible. C'est la manière la plus fidèle et la plus complète

¹⁷⁶ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p214

¹⁷⁷ Platon, *Hippias Mineur*, 365a ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p210, note 4

¹⁷⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p204

¹⁷⁹ Platon, *La République*, livre II, 382^e ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p210, note 7

¹⁸⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p205

¹⁸¹ *Ibid.*, p232

¹⁸² Épictète, *Entretiens*, livre I, entretiens XII-XIV ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p245, note 3

d'éprouver ce que les philosophes proposent comme « vraie vie ». Une vie non dissimulée, pour le cynique, c'est l'absence de maison, de vêtement, d'intimité, de secret, c'est vivre et exposer la vie dans « tous les coins du monde », c'est se masturber en public, c'est s'immoler en public. Ce n'est pas le problème du bon cynique ou de l'imitation hypocrite du cynique, c'est un « jeu cynique » qui met en question la proposition philosophique sur « la vie non dissimulée » en la radicalisant dans la pratique. Lorsque les philosophes disent que la plus belle vie, la vie meilleure, est la « vraie vie » qui ne cache rien, alors si l'on ne cache rien – on vit en public, on expose toutes les activités quotidiennes (ceux qui inclut la masturbation de Diogène, le suicide de Pérégrinus, l'acte sexuel entre Cratès et Hipparchia¹⁸³, etc.) sous les yeux du plus grand nombre, ceux-ci ne doivent pas être considérés comme ignobles. Si quand on ne cache rien de ce que la nature a mis en nous, on fait quelque chose de mal – les scandales de la masturbation en public, de l'immolation par le feu en public --, ce ne doit pas être la faute de la « vraie vie », c'est à cause de ce qui est ajouté dans la vie des hommes – les normes, les règles, les lois, les opinions, les habitudes et les conventions. Si bien que l'idée d'une belle et bonne vie se contredit avec le *nomos*, la solution cynique n'est pas l'assujettissement de la belle vie au *nomos* lorsqu'elle fait mal, mais tout simplement l'insistance de la « vérité » de la vie humaine en forme de naturalité. « Le cynisme, en appliquant à la lettre le principe de la non-dissimulation, a fait sauter le code de pudeur auquel ce principe de non-dissimulation restait associé »¹⁸⁴, autrement dit, si les philosophes expulsent le cynique du champ philosophique en accusant son impureté (par la raison éthique), non seulement les philosophes se contredisent eux-mêmes, puisque le cynique n'est que leur figure dans le miroir du réel, ils abolissent aussi leur propre principe de vérité (non-dissimulation) par une raison hors de la vérité (*nomos*).

Deuxièmement, à propos de la « vraie vie » comme une vie non mélangée, il y a deux styles d'existence dans l'Antiquité traditionnelle. D'une part, il existe une « esthétique de la pureté »¹⁸⁵ dans le platonisme qui accuse tout ce qui est désordre, agitation, trouble involontaire à ce qui se mélange et s'ajoute dans l'unité du lot divin des éléments mortels¹⁸⁶. Par exemple, dans *La République*, l'homme démocratique est celui qui est en proie à la

¹⁸³ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, livre VI, 96-97 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p246, note 10

¹⁸⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p235

¹⁸⁵ *Ibid.*, p235. Cette « esthétique de la pureté » est sans doute sous l'influence pythagoricienne, voir aussi chez Dodd, op. cit.

¹⁸⁶ Platon, *Critias*, 121 a-b ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p210, note 10

multiplicité de ses désirs, celui qui mélange à la fois le plaisir et la souffrance, le vice et la vertu, la démocratie et la tyrannie, « cette vie sans unité, cette vie mélangée, cette vie vouée à la multiplicité est une vie sans vérité. Elle est incapable, dit Platon, de faire place au vrai discours »¹⁸⁷. D'autre part, il y a « une stylistique de l'indépendance, de l'auto-suffisance, de l'autarcie »¹⁸⁸ chez les épicuriens ou chez les stoïciens qui proposent une vie retournée à soi et soi seul, en se détachant de tout ce qui est extérieur et incertain. À partir d'une telle idée de la vraie vie sans mélange ni dépendance, les cyniques l'interprètent comme une figure de la pauvreté à laquelle même Socrate ou Sénèque ne peut pas s'opposer, puisqu'ils admettent eux-mêmes que la beauté de l'âme n'a aucun rapport avec le statut du sujet que ce soit l'esclave ou l'élite, que la vraie vie ne doit pas s'attacher aux richesses. Tandis que dans la société antique, il y a une opposition culturelle entre les meilleurs et la foule. Comme depuis Ion, la meilleure vie est de se mettre « au premier rang », comme Sénèque, bien que son attitude concernant l'esclave ou l'élite n'ait pas de différence, quant à sa propre vie, « il tient absolument à être parmi les premiers, parmi les meilleurs, par opposition à une foule »¹⁸⁹. En ce sens, l'attitude, l'opinion ou la proposition sur la vraie vie qui ne doit pas s'attacher aux richesses chez les philosophes antiques n'est qu'un « détachement virtuel », un slogan vide, une prétention fanfaronne, un produit de la pensée théorique, une imagination idéale, de toute façon, un mode de vie que ceux qui le propose ne pratiquent pas.

En revanche, chez les cyniques, la vraie vie comme pauvreté est « réelle », « active » et « infinie »¹⁹⁰. La pauvreté cynique n'est pas une attitude dédagée de la perte de la fortune, ni un exercice qu'on pratique de temps en temps comme une épreuve virtuelle comme ce que Sénèque propose à Lucilius. C'est le dépouillement de la maison, du vêtement, de la nourriture pendant toute la vie, c'est une vie réelle de la pauvreté. De plus, la pauvreté cynique n'est pas non plus un choix passif qui accepte ce qui est donné au départ, ou la pratique molle d'une vie médiocre, comme Socrate qui se contente d'avoir une maison, une femme, des enfants et même des pantoufles¹⁹¹. La pauvreté cynique est une conduite réelle et volontaire par laquelle les cyniques pratiquent une sorte de résistance, d'endurance, de qualité identique de leur vie avec la vérité. Enfin, la pauvreté cynique ne se définit pas au préalable,

¹⁸⁷ Platon, *La République*, livre VIII, 561b-561d ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p210, note 8, note 9

¹⁸⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p235

¹⁸⁹ *Ibid.*, p236

¹⁹⁰ *Ibid.*, p237-238

¹⁹¹ Claude Élien (175-235), *Histoire variée*, IV, 11, in *Les Cyniques grecs*, Diogène n°186 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p246, note 13

elle est une pratique infinie qui s'efforce sans cesse de repousser la limite du dépouillement possible de l'homme, afin d'arriver aux limites des besoins indispensables pour l'homme, de rejoindre ce que les philosophes appellent l'indépendance.

Or, cette radicalisation de pureté et d'auto-suffisance produit un effet paradoxal. Les cyniques en pauvreté radicale ne sont que des mendiants qui dépendent de l'aumône des autres, ou les esclaves qui attendent son destin incertain, ils vivent en effet une vie de saleté et de dépendance. Cela donne aux cyniques une mauvaise réputation, dans la société grecque et romaine, on les insulte, les méprise et les humilie. Mais un tel effet paradoxal n'est pas du tout inattendu pour les cyniques, au contraire, ils le recherchent, « par la recherche active de situations humiliantes qui valent parce qu'elles exercent le cynique à résister à tout ce qui est phénomène d'opinions, croyances, conventions »¹⁹². Le déshonneur accepté ou indifférencié est donc une autre manière de critiquer les honneurs prétentieux, de dissoudre les conventions entre l'honneur et le déshonneur. Puisque le déshonneur cynique ne provient point de la honte, de l'infamie de soi qui conduit à la renonciation de soi et à l'humilité chrétienne, au contraire, les cyniques acceptent les humiliations par l'orgueil et la suprématie de soi, puisque le plus intolérable est l'humiliation, plus le cynique affirme sa souveraineté et sa maîtrise de soi. Par rapport à cette souveraineté finale et absolue, les déshonneurs, dans le sens d'une certaine société ou les dépendances irréductibles par la pratique de l'indépendance volontaire, ne sont que les épreuves d'un honneur ou une indépendance au plus haut niveau.

Troisièmement, la vraie vie se présente aussi chez les philosophes antiques comme une vie droite conformée aux principes, aux règles et au *nomos*¹⁹³. Par exemple, la raison pour laquelle Platon se rend en Sicile trois fois, c'est pour persuader les tyrans de modeler leur vie selon les règles philosophiques, ainsi en gouvernant la cité sous la forme de loi philosophique, « une vie heureuse et vraie »¹⁹⁴ peut arriver à tout le monde. Selon Platon, concernant les âmes des grands rois, « rien n'y est droit »¹⁹⁵, ce sont les âmes qui vivent avec mensonge et vanité, elles sont remplies de désir, de mollesse, d'agitations stériles, elles doivent être punies parce qu'elles ne sont pas réglées avec la « vérité ». En revanche, les âmes des philosophes sont remplies de la beauté lorsqu'elles ont vécu avec la vérité, elles peuvent être envoyées

¹⁹² M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p241

¹⁹³ *Ibid.*, p206

¹⁹⁴ Platon, lettre VII, 327d ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p211, note 12

¹⁹⁵ Platon, *Gorgias*, 525a ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p211, note 13

dans « les Îles Bienheureuses »¹⁹⁶. De là, la vraie vie doit être réglée avec une certaine « vérité » qui est définie selon les écoles philosophiques ou les philosophies comme lois humaines, lois sociales ou lois politiques, qui sont toujours relatives par rapport aux certaines époques ou sociétés.

Néanmoins, selon le principe cynique qui pousse les limites de vie jusqu'aux confins absolument irréductibles, cette « vérité » droite ne peut être autre chose que la loi naturelle, une sorte de naturalité. C'est aussi pour cette raison que les pratiques cyniques apparaissent comme une permanente critique ou résistance à la convention ou prescription quelconque de l'homme. Par exemple, pour les cyniques, le mariage ou la famille n'est qu'une « union libre » entre un homme qui a séduit une femme et une femme séduite¹⁹⁷ ; les cyniques ne refusent pas à manger la chair crue ou même la chair humaine¹⁹⁸, ils ignorent l'interdit de l'inceste dans la manière que Laïos et Œdipe n'ont pas besoin de se culpabiliser, en disant « les coqs ne font pas tant d'histoires pour de telles aventures »¹⁹⁹. Si bien que les cyniques produisent un autre paradoxe ou scandale de la vérité philosophique, en poussant le principe de la vérité comme « droit » jusqu'à l'animalité, en radicalisant le principe de la vérité comme « non mélangé » jusqu'à un décalage des besoins humains, une indépendance, une liberté qui ne s'appuie que sur la nature et la nature seule. En face des philosophes qui prétendent se conduire selon la vérité, les cyniques montrent en effet la figure scandaleuse de la vérité de l'homme. En manifestant cette animalité de l'humanité qui est considérée comme scandaleuse pour les hommes prétentieux, les cyniques exercent une souveraineté inébranlable puisqu'ils se conforment à la vérité de l'homme, puisqu'ils vivent une vie droite et restituée à la nature de l'homme.

Quatrièmement, la vraie vie se manifeste dans la traditionnalité antique comme une vie non changeable, immobile et incorruptible. Par exemple, dans *Critias*, les habitants de l'Atlantide vivent une vie « vraie et bienheureuse »²⁰⁰ avant le changement due à l'arrivée des immortels ;

¹⁹⁶ Platon, *Gorgias*, 526c ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p211, note 18

¹⁹⁷ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, VI, 72 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p246, note 19

¹⁹⁸ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, I, 73 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p246, note 22

¹⁹⁹ Dion Chrysostome (Dion de Pruse, 30-116), *Discours X : Diogène, ou Des domestiques*, § 30 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p246, note 25

²⁰⁰ Platon, *Critias*, 121 a-b ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p205, 207

dans *Théétète*, les gens « maladroits et ridicules dans les activités courantes »²⁰¹ sont en effet ceux qui s'identifient à la vie des dieux, dont la vie éternelle et incorruptible chante, ces gens-là sont ainsi des hommes bienheureux comme les dieux. Cette incorruptibilité, cette immobilité de la vraie vie bienheureuse, se transforme, à partir du moment socratique²⁰², d'une part, par Platon, en une rationalité dominante et incontestable dans la vie humaine ; d'autre part, par les hellénistiques et romains, en une souveraineté, une maîtrise, une supériorité de soi par rapport à toute autre, pour résister à tous les changements extérieurs. Par exemple, chez Sénèque, il s'agit d'une possession de soi-même²⁰³, d'être de son propre droit²⁰⁴. Et grâce à cette souveraineté incontestable, cette possession inaliénable de la vérité divine ou de soi, tout ce que l'on peut trouver en soi (dans l'âme) de la volupté n'est plus corruptible, on arrive ainsi à une vraie vie bienheureuse et permanente. Comme Sénèque dit dans la *Consolation à Helvia*, « chercher à l'intérieur de soi toute sa joie »²⁰⁵.

Pourtant, cette souveraineté de la vraie vie, que ce soit de la manière platonicienne ou de la manière hellénistique et romaine, lorsqu'elle prend la forme absolue et universelle, elle ouvre nécessairement le « bénéfice »²⁰⁶ à l'autre et aux autres. Chez Platon, c'est le conseil politique, chez les hellénistiques et romains, c'est la direction de conscience. Dans tous les cas, cette souveraineté de la vraie vie ne peut pas ne pas se manifester comme « un soin, une aide ou un secours », autrement dit, c'est une obligation, c'est un effet incontournable, c'est par la nature de la souveraineté elle-même qu'elle doit être utile aux autres, doit avoir un effet sur les autres, « gouvernement de soi » et « gouvernement des autres », « ce ne sont que les différents aspects d'une seule et même souveraineté »²⁰⁷, personne ne peut ou ne doit s'y dérober, car c'est le caractère impératif de la souveraineté, de la vérité.

À partir d'une telle souveraineté incorruptible, la dramatisation, la radicalisation et l'intensification de la pratique cynique l'amèneront à une affirmation arrogante où le cynique est roi, et le seul roi. Mais le roi dans quel sens ?

²⁰¹ Platon, *Théétète*, 176 a ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p211, note 20

²⁰² Voir dans le chapitre II sur le souci de soi à partir du moment socratique.

²⁰³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre 20, 62, 75 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p265, note 1, 2, 3

²⁰⁴ Sénèque, *De brevitate vitae*, V, 3 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p265, note 4

²⁰⁵ Sénèque, *Consolation à Helvia*, V, 1 ; cf., Sénèque, *De brevitate vitae*, V, 3 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p265, note 8

²⁰⁶ Nous mettons le bénéfice entre guillemets, puisque l'effet d'un tel bénéfice n'est pas toujours positif, il arrive que ce soit un pouvoir imposé et terrifiant.

²⁰⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p251

Premièrement, le roi cynique est un roi anti-roi, un roi anti-royal, un roi « qui montre combien la monarchie des rois est vaine, illusoire et précaire »²⁰⁸. Il est une radicalisation, il est dans le sens absolu de la souveraineté que les philosophes proposent. Ceci se manifeste dans la fameuse rencontre d'Alexandre et de Diogène²⁰⁹.

En premier lieu, il y a une comparaison entre les deux souverainetés, l'une est celle d'Alexandre qui est apparemment tout puissant, tout éclatant, puisqu'il est le maître de la Grèce, il est en train de conquérir la Perse, il a une armée, des courtisans, la terre et le pouvoir politique. Mais tous ces signes extérieurs de pouvoir sont aussi tout ce qui manifeste sa dépendance, puisque sans ces choses visibles, fragiles et précaires, Alexandre n'est rien. En revanche, la souveraineté de Diogène n'a rien de tout cela, c'est justement parce qu'il n'a rien de toutes ces choses visibles et précaires, qu'elle est inversable, indéterminable et indestructible.

En second lieu, quant à l'origine de la souveraineté, celle d'Alexandre est héritée de ses parents, de la formation technique ; celle de Diogène, beaucoup plus légendaire ou mythique, est issue de Zeus, il est formé directement sur le modèle de Zeus. Selon le mot de Dion Chrysostome²¹⁰, ce qu'Alexandre reçoit par l'éducation est une sorte de *paideia* (formation). À l'opposé de cette formation enseignable, ce que Diogène reçoit par Zeus, c'est *andreia*, une sorte de courage et de virilité, c'est cette *andreia* qui rend Diogène plus fort que le roi politique qui dépend d'autre chose que de lui-même, c'est parce que Diogène est un homme de courage, de virilité, de grandeur d'âme qu'il possède une souveraineté supérieure. D'où, ce n'est pas l'affrontement entre Alexandre et Diogène, c'est l'opposition entre les choses extérieures du monde et l'âme intérieure de l'homme ; ce que le roi anti-roi du cynique oppose n'est pas un autre sujet humain, mais tout ce à quoi le roi politique s'attache dans les choses extérieures, qui sont ainsi fragiles, incertaines et immaîtrisables. C'est en ce sens que le roi cynique est le seul roi, puisque sa souveraineté est la seule qui est possible d'être maîtriser pleinement par l'homme.

En troisième lieu, concernant cette même opposition de la souveraineté sur l'extériorité et sur l'intériorité, les premiers et les derniers ennemis ne sont pas les Mèdes, les Perses ou

²⁰⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p252

²⁰⁹ Cette rencontre est notamment racontée par Plutarque dans *La vie d'Alexandre*, XVIII, par Cicéron dans les *Tusculanes*, 5, XXXII, par Diogène Laërce dans les *Vies des philosophes*, VI. Foucault cite ici le plus long récit sur cette rencontre, par Dion Chrysostome (Dion de Pruse) dans *Discours IV : Sur la royauté*. Cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p265, note 10

²¹⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p254

quelconques à l'extérieur, mais « les défauts et les vices »²¹¹ à l'intérieur du sujet qui veut être le vrai roi. C'est parce que le cynique n'a ni défauts ni vices qu'il est le véritable roi.

En dernier lieu, pour cette même raison d'extériorité, le roi comme Alexandre est toujours exposé à l'incertitude de sa souveraineté, toutes les possibilités de retournement du pouvoir et de la fortune l'entourent sans cesse. En revanche, un roi comme Diogène est toujours certain, puisqu'il l'est par sa propre nature, il l'est par sa manière de vivre la plus élémentaire, rien ne peut être dépouillé pour quelqu'un qui n'a rien. C'est dans ce néant de rien que le cynique obtient une sorte de souveraineté infinie, certaine, immobile, incorruptible, et par conséquent, véritable.

Deuxièmement, la supériorité d'une telle souveraineté qui se fonde sur le dépouillement de tout ce qui est extérieur implique ainsi un dévouement violent.

D'un côté, le dévouement cynique se manifeste inévitablement comme la misère, puisque c'est justement par son endurance volontaire de la misère, par sa manière de vivre qui réduit toujours plus les conditions de vie que le cynique peut obtenir une souveraineté supérieure. Ainsi l'on voit Héraclès, une figure constante dans la pratique et le discours cynique comme « un véritable héros d'endurance », qui peut endurer l'excès de chaleur ou la morsure du froid, il dort toujours sur le dur²¹² ; on voit que Diogène se roule dans le sable brûlant pendant l'été, dans la neige pendant l'hiver²¹³. Ces pratiques apparemment dérisoires sont en effet les exercices, les épreuves de la souveraineté cynique de soi-même, à la limite de l'humanité.

Du fait que la souveraineté cynique est indissociable du dépouillement, de l'insistance d'une naturalité primitive de l'homme, la défense d'une telle souveraineté implique un combat contre tout ce qui peut l'altérer. Ce n'est donc plus seulement un combat spirituel contre certaines passions, certains désirs ou certains appétits de l'homme, mais surtout un combat contre toutes les conventions, les coutumes, les institutions, les lois, les humanités qui imposent sur la naturalité primaire du genre humain, contre tous les vices du monde extérieur qui peuvent affecter le genre humain tout entier ; c'est un combat qui s'efforce de changer non seulement la morale individuelle, mais surtout la manière de vivre, les habitudes et les

²¹¹ Dion Chrysostome (Dion de Pruse), *Sur la royauté*, §55-56. Cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p265, note 15

²¹² M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p259

²¹³ *Ibid.*, p255

conventions du genre humain. Par exemple, depuis Xénophon²¹⁴, Héraclès est le grand modèle du cynique qui a reçu la mission d'Eurysthée de se battre contre « les vices du monde et les maux des hommes [...] il a à nettoyer le monde »²¹⁵. Chez Dion Chrysostome²¹⁶, Héraclès est le héros cynique qui n'est pas éclatant par la beauté, la richesse ou la puissance, mais par sa souffrance, par sa misère, par son endurance, par son combat contre le souverain injuste qui ne reconnaît pas l'universalité du genre humain. De ce fait, pour lui ou pour tous les cyniques, Prométhée qui donne aux hommes l'invention du feu est aussi celui qui démolit l'animalité primitive de l'homme, « l'a voué à tous ses maux ultérieurs »²¹⁷. Si bien que la raison pour laquelle Héraclès délivre Prométhée n'est pas pour que Prométhée continue à influencer l'humanité, mais pour qu'il restitue l'humanité à son état naturel.

De l'autre côté, le dévouement cynique se montre aussi comme un combat agressif. Bien que la véritable souveraineté se trouve à l'intérieur du sujet, elle a pourtant un effet, une valeur bénéfique aux autres comme chez Sénèque qui donne les leçons aux autres. Quant au cynique, ce bénéfice en tant qu'un effet naturel de la souveraineté du soi aux autres s'exaltera comme un dévouement obligatoire et violent de s'occuper des autres, « c'est réellement prendre soin d'eux, aller les chercher là où ils sont, sacrifier soi-même sa propre vie pour pouvoir s'occuper des autres »²¹⁸. C'est par le dépouillement, le sacrifice et la renonciation de soi que le cynique accomplit ce bénéfice, ce bénéfice proposé par la nature ou plutôt impliqué par le sens analytique ou logique de souveraineté de soi-même. La joie et la plénitude reçue par la souveraineté de soi se rapportent ainsi à une telle renonciation et un tel sacrifice.

À tel point, ce bénéfice actif aux autres devient ainsi interventionniste au sens médical, physique et social. Par exemple, selon le récit d'Apulée²¹⁹, Cratès, un des premiers disciples de Diogène, est désigné par Diogène comme « ouvreuse de porte », puisqu'il cogne porte après porte, il rentre de maison en maison, pour donner des conseils à ceux qui en ont besoin, pour qu'ils puissent guérir. Cette souveraineté fondée sur la naturalité élémentaire, sur le dépouillement absolu, sur le dévouement total, ce caractère activiste et interventionniste ne

²¹⁴ Xénophon, *Mémoires*, II, 1, 21-34 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p266, note 18

²¹⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p258

²¹⁶ Dion Chrysostome, *Discours VIII : Diogène ou De la vertu*, in *Les Cyniques grecs* ; cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p266, note 19

²¹⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p260

²¹⁸ *Ibid.*, p256

²¹⁹ Apulée (123-170), *Florides*, XXII, 1-4 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p265, note 17

peut pas ne pas transformer en militantisme, il est difficile de n'être pas agressif, en termes de défense de la souveraineté du genre humain en général, le « luttteur [...] ne garde rien pour lui, mais qui endure sa propre misère pour le plus grand bien de tous »²²⁰. La fameuse figure du cynique comme « chien » prend ainsi son sens proprement dit de ce qui se bat, mord et attaque pour son maître. Et ce maître n'est pourtant pas une secte politique ou une école philosophique qui recrute ou défend un certain nombre d'individus dans un milieu fermé. Le caractère de la souveraineté cynique fondée sur le dépouillement maximum, sur le pouvoir absolu qui n'a rien à perdre, décide que ce maître est à la fois plein et vide, de soi et contre soi, pour les autres et contre les autres, il est ainsi le fameux concept : l'humanité.

²²⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p261

Chapitre III *Epimeleia* et les *askêsis* de soi – rapport à soi

Introduction La naissance du soi

La recherche foucauldienne sur les *aphrodisia*, selon sa méthode résumée en 1983¹, est une recherche sur l'une des expériences importantes dans la culture occidentale, comme celle de la folie, de la maladie ou de la criminalité, sauf que celle-ci se localise à la période antique, mais elle révèle tout de même, comme dans les trois autres expériences à l'époque classique et moderne, trois foyers de la pensée à l'époque antique : « formes d'un savoir possible », « matrices normatives de comportement » et « modes d'existence virtuels »². Le chapitre I³ dans cette partie répond à ce premier foyer de la pensée sur l'expérience antique, en expliquant « ce que ces discours étaient, ou en tout cas prétendaient être »⁴, c'est-à-dire, les pratiques discursives et les règles de véridiction, par exemple, la véridiction de l'amour platonicien, la véridiction du rapport conjugal par Plutarque. Le chapitre II⁵ correspond à ce deuxième foyer, en révélant « ce que les discours-vrai ont dit ou voulaient faire »⁶, c'est-à-dire, les matrices normatives de comportement, par exemple, la *parrêsia* péricléenne en tant que décision politique pour tous les citoyens, la *parrêsia* platonicienne en tant que direction philosophique pour l'âme du Prince, la *parrêsia* cynique en tant que modèle religieux pour le genre humain en général. Il reste à dévoiler le troisième foyer de la pensée sur l'expérience antique, c'est celui de la « constitution du mode d'être du sujet », c'est-à-dire, il faut examiner les techniques du rapport à soi.

Si l'on enlève les déplacements problématisés par Foucault, ces trois foyers d'expérience se manifestent comme celui du savoir, du pouvoir et du sujet. S'il est vrai que ces trois foyers sont à la fois les dimensions différentes de l'expérience à certaines époques, et « ils étaient à relier les uns avec les autres »⁷. Il est donc impossible d'y isoler une théorie du sujet chez Foucault, puisque cette « théorie du sujet » dans le sens modern est déplacée par « les différentes formes pour constituer l'individu comme sujet »⁸, et ces modes d'être du sujet ne peuvent pas être constitués que par une sorte de surimposition de ces deux premiers foyers. De plus, même ces deux premiers foyers, celui des véridictions et celui des normes, ne sont

¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008

² *Ibid.*, p4

³ Sur le cours au Collège de France en 1981, « subjectivité et vérité ».

⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p252

⁵ Sur le cours au Collège de France en 1983 et en 1984, les deux volumes à propos de « *Le gouvernement de soi et des autres* ».

⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p252

⁷ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p5

⁸ *Ibid.*, p6

pas eux-mêmes dissociables, c'est par les pratiques discursives et les affirmations de la vérité, autrement dit, par les *parrésia*, que s'établissent les normes des conduites, en d'autres termes, du gouvernement de soi et du gouvernement des autres. Si bien que les modes d'être du sujet sont constitués ou plutôt produits par ces véridictions de la vérité et ces normes de comportement réel.

Or, il n'est pourtant pas une question de la simple subjectivation de la « vérité » énoncée par les parrésias ou bien politiques, ou bien philosophiques, ou bien religieuses, de la subjectivation comme une identification, une obéissance, une soumission de la « vérité », par exemple, à notre époque, la matérialisation de l'homme, comme ce que le langage a fait sur le sujet travaillant, parlant et vivant, comme ce que la thérapie linguistique de la psychanalyse fait sur le fou. Au moins, ce n'est pas le cas à l'époque hellénistique et romaine. Il est vrai que la morale matrimoniale a divisé le sujet des *aphrodisia* en deux, que le cynique a fait sur soi-même une naturalité impitoyable. Mais ceux-ci sont très différents par rapport à la subjectivation de la « vérité » à l'époque classique et moderne qui non seulement change la nature de « vérité », mais aussi accompagne nécessairement une objectivation du sujet.

C'est pour cette raison que l'étude sur la subjectivation ou plutôt la constitution du mode d'être du sujet à l'époque hellénistique et romaine est importante. En face de ces véridictions de « vérités » et ces normes de gouvernementalité pour les comportements « réels », la question du sujet, du soi, de la subjectivité, du « je », se pose nécessairement et impérieusement. La raison pour laquelle une telle question se pose n'est pas parce qu'il existe un sujet, un soi, une subjectivité, un « je » qui sert à une sorte de substantif qui pense, comme un « cogito » qui présuppose un « je » universel en posant la question de l'existence de ce « je » individuel. Elle se pose parce qu'elle se met en question, elle se rend elle-même problématique, elle est elle-même un problème : qu'est-ce que ce soi ? Qu'est-ce que ce sujet qui est fou, qui travaille, qui parle, qui vit ? Qu'est-ce que ce sujet qui se divise en vie privée et en vie publique ? Qu'est-ce que cette humanité véritable qui doit être à la fois non cachée, non mélangée, droite et immobile ? Ou encore, comme la question que Nietzsche se pose : « si vraiment l'homme existe », il est facile de poser la même question « si vraiment le sujet existe », car s'il n'existe pas, il n'a aucun sens à poser les questions sur ce concept vide, ni à dire qu'il est mort.

Néanmoins, les recherches foucaaldiennes dans les dernières années ne posent pas ce genre de questions. Ce n'est pas parce que le concept du sujet, de la subjectivité ne pose pas de problèmes, mais parce qu'il ne faut pas la poser en présupposant une existence universelle, homogène et identique, il ne faut pas le comprendre dans un isolement figé, exposé et pur,

autrement dit, il ne faut pas le chercher dans le cadre comme une vérité, puisque ce cadre lui-même pose des problèmes, ou plutôt il modifie l'état propre de ce qu'on cherche sur le sujet. La question que Foucault pose est comment ces modes d'être du sujet sont constitués, comment ceux-ci sont noués avec les vérifications de la vérité, avec les normes de gouvernementalité.

I. Souci de soi et l'usage de la gouvernementalité (pouvoir)

A. *L'epimeleia heautou et le gnôthi seauton*

Suivant à la recherche du rapport entre « subjectivité et vérité » dans le domaine des *aphrodisia*, en 1982, pour étudier la question du sujet, Foucault propose pour la première fois un concept « paradoxal et sophistiqué »⁹ par rapport au concept traditionnel de *gnôthi seauton* : celui d'*epimeleia heautou*. Lorsqu'il est tout à fait inhabituel de proposer un concept autre que *gnôthi seauton* comme l'origine, la « formule fondatrice »¹⁰ ou l'« attitude générale »¹¹ de la question du sujet ou du rapport entre le sujet et la vérité à l'époque antique, la première chose à clarifier est le rapport entre eux, et pourtant, ce rapport n'est pas qu'un rapport entre le concept mal connu et celui bien connu dans l'histoire de pensée, mais aussi, ou plus essentiellement, il est le rapport même entre « sujet et vérité », entre « souci de soi » et « connaissance de soi », il est le rapport qui définit et détermine à la fois le sujet et la vérité. C'est le rapport que Foucault lance d'abord en 1981 sur les problématisations des *aphrodisia*, qu'il envisage ensuite de 1982 à travers trois moments¹² du souci de soi -- du moment socratique-platonicien, passant du moment hellénistique et romain, jusqu'au moment chrétien du IV^e-V^e siècle, qu'il termine en 1984 avant d'entrer dans les impitoyables pratiques cyniques d'*epimeleia heautou* par *gnôthi seauton*, c'est-à-dire, le soi fondu dans la vie en qualité de la vérité. Dans ce long et riche parcours foucauldien sur ce rapport entre *epimeleia heautou* et *gnôthi seauton*, celui en 1981 provoque le problème du rapport entre sujet et vérité, celui de 1984 découvre les conséquences de ce rapport, celui de 1982 révèle en quoi consiste ce rapport, ou plutôt ceux qui sont dissimulés, ignorés ou cachés dans ce rapport. Nous y trouvons probablement les éléments et les mécanismes de la constitution des modes d'être du sujet.

La première chose qui est ignorée à propos de ce rapport, c'est que la valeur ou la signification de *gnôthi seauton* dans l'histoire de la philosophie est fondée sur un malentendu.

⁹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p4

¹⁰ *Ibid.*, p5

¹¹ *Ibid.*, p12

¹² *Ibid.*, p32

Selon les recherches des historiens et des archéologues¹³, ces mots grecs γνώθι σεαυτόν (*gnôthi seauton*, connais-toi toi-même), avec deux autres, μηδὲν ἄγαν (*mêden agan*, rien de trop) et Εγγύα πάρα δ'ἄτη (*eggua para d'ata*, s'engager porte malheur¹⁴), gravés sur la pierre du temple de Delphes, ne sont que « des préceptes qui s'adressaient à ceux qui venaient consulter le dieu »¹⁵, « des impératifs généraux de prudence »¹⁶, qui posent les règles dans la consultation rituelle. Par exemple, *mêden agan* ne veut pas dire autre chose qu'il faut poser les questions utiles à dieu, il ne faut pas demander et espérer de dieu excessivement ; *eggua para d'ata* concerne ce qui fait des vœux, il ne faut pas jurer à dieu ce que l'on ne pourrait pas honorer, sinon il n'arrive que des malheurs ; de même, *gnôthi seauton* n'est qu'une recommandation à celui qui vient consulter le dieu, qui lui demande à faire attention à soi-même, à bien réfléchir de ce qu'il veut savoir par la consultation à dieu. Ces cautions de prudence n'ont ni valeur ni signification, éthique ou philosophique, sur les conduites en général de l'homme, mais sur les conduites par rapport à dieu, c'est-à-dire, c'est dans ce rapport entre le dieu et l'homme qu'il faut être prudent, qu'il faut connaître la limite de l'homme par rapport à dieu, qu'il faut réduire sa pensée à une position humble. Autrement dit, ces règles ne sont pas imposées généralement pour toutes les situations chez les Grecs, puisqu'il ne faut pas oublier que les Grecs, malgré leurs rapports avec les dieux, sont primordialement les citoyens libres, ils ne réduisent, ne contraignent leur pensée que dans le rapport avec le dieu, « j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous (les sénateurs) »¹⁷.

La deuxième chose méconnue à propos de ce rapport entre *epimeleia heautou* et *gnôthi seauton* concerne leur valeur inversée. En dépit de ces intentions ambiguës de Delphes, dans plusieurs textes philosophiques autour du personnage de Socrate, la valeur d'*epimeleia heautou* n'est pas seulement « couplée et jumelée » avec celle de *gnôthi seauton*, elle est en effet ce qui l'encadre, l'ordonne et le fonde, « il faut que tu t'occupes de toi-même [...] c'est à l'intérieur de cela qu'apparaît et se formule, comme à la pointe même de ce souci, la règle

¹³ Foucault en cite deux, l'un est Wilhelm Heinrich Roscher (1845-1923), un érudit et philologue classique allemand, mieux connu comme un spécialiste des mythologies grecque et romaine, l'autre est Jean Defradas (1911-1974), helléniste français.

¹⁴ Selon la traduction de J. Defradas sur *Le Banquet des sept sages de Plutarque*. Cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p22, note 12

¹⁵ L'idée de W. H. Roscher, cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p5

¹⁶ L'idée de J. Defradas, cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p6

¹⁷ Platon, *Apologie de Socrate*, 29 d-e.

‘connais-toi toi-même’ »¹⁸. La démonstration foucauldienne se trouve dans ses analyses¹⁹ sur l’*Apologie de Socrate*, sur la tâche et la mort de Socrate.

Selon l’analyse foucauldienne de 1982, cette valeur renversée se manifeste d’abord dans le passage en 29d-e de l’*Apologie*²⁰, qui montre à la fois la raison pour laquelle Socrate est condamné -- la *parrêsia* dans une mauvaise démocratie, et pourquoi il insiste de la *parrêsia* même en risquant la mort – parce que c’est une tâche confiée par dieu²¹. Et cette *parrêsia* aux citoyens athéniens ne dit d’autre chose que de « leur montre qu’ils ont à se soucier d’eux-mêmes, de leur *phronêsis*, de l’*alêtheia* et de leur *psykhê* »²², c’est-à-dire, de leur raison, de la vérité et de leur âme. Ensuite, dans les passages en 30a - 31c, Socrate se défend que si l’Assemblée le condamne à mort, ce n’est pas la perte de Socrate, mais celle des athéniens, puisqu’« ils n’auront plus personne pour les inciter à s’occuper d’eux-mêmes et de leur propre vertu »²³. Et s’il n’y a personne qui joue ce rôle d’inciter les citoyens à s’occuper d’eux-mêmes, ce rôle de taon²⁴, « vous passeriez le reste de votre vie à dormir »²⁵, c’est-à-dire, la vie sans s’occuper de soi-même est comme une vie de sommeil, le souci de soi est donc « le moment du premier éveil »²⁶. De plus, dans le passage en 36b-c, Socrate dit qu’il mérite un bon traitement puisque’il a rendu le plus grand des services aux citoyens athéniens, « en

¹⁸ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p6

¹⁹ Foucault les analyse deux fois, une fois le 6 janvier 1982 (cf., M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p7-10), une fois le 15 février 1984 (cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p67-105).

²⁰ Platon, *Apologie de Socrate*, 29 d-e. « Je ne cesserai pas de ...faire la leçon à qui de vous je rencontrerai », cette leçon qui mérite la mort de Socrate a pour but d’inciter les athéniens à s’occuper de soi, car ils s’occupent de la richesse, de la réputation, des honneurs, « mais quant à ta raison, quant à la vérité et quant à ton âme, qu’il s’agirait d’améliorer sans cesse, tu ne t’en soucies pas, tu n’y songes même pas (*epimelê, phrontizeis*) ». Cette tâche de donner la leçon de s’occuper de soi, elle est incontestable, « car c’est là ce que m’ordonne le dieu, ...jamais rien de plus avantageux n’est échu à la cité que mon zèle à exécuter cet ordre. » Ces passages Foucault les cite plusieurs fois, cf., M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p7-8 ; M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p86, note 38

²¹ Voir la deuxième section « *parrêsia* socratique : le sujet éthique » dans le chapitre II, *Parrêsia et les techniques de gouvernementalité*.

²² M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p83

²³ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p8

²⁴ Platon, *Apologie de Socrate*, 30 e. cf., M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p23, note 25

²⁵ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p23, note 24

²⁶ *Ibid.*, p9

essayant de lui [les] persuader de se préoccuper (*epimelêtheiê*) moins de ce qui lui [leur] appartient que de sa [leur] propre personne »²⁷.

Enfin, selon l'analyse foucauldienne de 1984, un autre passage important mais toujours méconnu, qui « est toujours resté une sorte de tâche aveugle, de point énigmatique, de petit trou »²⁸, révèle encore plus profondément la valeur de l'*epimeleia heauton*. C'est le passage concernant le dernier mot de Socrate, « Criton, nous devons un coq à Asklépios. Payez la dette, n'oubliez pas. »²⁹ Ces derniers mots à la fois banals et énigmatiques sont souvent interprétés d'une manière bouddhiste, « la vie est une maladie et donc la mort nous guérit de la vie »³⁰. Par exemple, le traducteur français de *Phédon*, L. Robin note que ce sacrifice d'un coq est pour « rendre grâce de ce que son âme était enfin guérie du mal d'être unie à un corps », c'est-à-dire, la vie, mélange de l'âme et du corps, est toujours une maladie où l'âme et le corps sont incompatibles, la mort qui élimine le corps et affranchit l'âme rétablit donc la santé de l'âme. Cette interprétation est plutôt platonicienne³¹ que bouddhiste, mais elle manifeste une certaine allure de la théorie pythagoricienne qui n'est pas loin de cette influence orientale. Un autre exemple, le traducteur anglais de *Phédon*, J. Burnet commente que cette guérison que Socrate espère, à travers la mort, est comme ce que les malades, venant dans le temple d'Asklépios, qui demandent à travers l'incubation³² dans laquelle le songe indique la manière de guérir, c'est donc toujours par la mort que Socrate peut mettre dans un long sommeil en l'accompagnant du rêve qui indique comment guérir, que Socrate peut se réveiller un jour après cette mort qui ne sert qu'à lui montrer la manière de guérir. De même, Lamartine et Nietzsche partagent le même éloge de la mort, « Aux dieux libérateurs qu'on sacrifie ! Ils m'ont guéri ! De la vie. »³³, « Ô Criton, la vie est une maladie. »³⁴

²⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p23, note 22

²⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p88

²⁹ Platon, *Phédon*, 118 a, trad. P. Vicaire ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p105, note 2

³⁰ Selon la recherche de G. Dumézil dans *Le moyne noir en gris dedans Varennes*.

³¹ Cet autre thème néo-platonicien est aussi présent pour l'interprétation de ce coq offert à Asklépios, c'est dans le commentaire d'*Olympiodore*, dans la vie, l'âme souffre dans le changement, dans le devenir, dans le temps, la mort lui permet d'accéder à l'éternité, d'échapper à la *genesis*. Cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p89-90

³² J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press, 1911 ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p105, note 7

³³ Cf., G. Dumézil, *Le Moyne noir en gris dedans Varennes* ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p89

³⁴ F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. P. Klossowski ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p105, note 8

Or, Nietzsche se demande si Socrate est un pessimiste qui souffre tout au long de sa vie, sa vie en tant que taon ou sa tâche confiée par dieu est-elle comme un fardeau défavorable, est-ce que la mauvaise démocratie le fait finalement mépriser tout ce qu'il a vécu gaiement³⁵. La recherche de Dumézil sur les textes mêmes autour de la mort de Socrate donne une réponse négative et éloquente. D'abord, dans le même texte de *Phédon*, Socrate cite une formule dans le Mystère, « nous sommes dans la *phroua* »³⁶, cette *phroua*, qui provient du verbe *oraô* (voir), signifiant un espace sous un regard vigilant³⁷, peut avoir un sens négatif comme « prison » ou positif comme « garderie ». Selon l'interprétation même dans *Phédon*, « les dieux nous s'occupent de nous (*epimeleisthai*) et nous sommes leur troupeau (*ktêmata*) »³⁸. Sous ce regard vigilant de dieu à propos de son troupeau, non seulement la vie ne peut pas être une maladie, mais aussi il n'est pas raisonnable de se suicider pour échapper à cette bienveillance. De plus, Socrate affirme aussi que dans la vie et dans la mort, il trouvera toujours « bons maîtres et bons compagnons »³⁹, lorsqu'il a ceux qu'il aime comme Alcibiade, et il l'aime dans un pur amour sans être contaminé du corps, si bien que ce pur amour peut exister dans la vie comme dans la mort, il n'y a donc pas de différence essentielle entre la vie et la mort pour un homme qui vit en pureté, qui vit déjà dans la pureté de la mort, il n'a donc aucun sens de dire que parce que la vie est maladie, l'on doit échapper à la mort pour la guérir, « il n'y a pas de mal possible pour l'homme de bien, ni dans cette vie, ni au-delà, et que les dieux ne sont pas indifférents à son sort. »⁴⁰

Ainsi la maladie dont Socrate est guérie au moment de sa mort n'est pas la vie. Mais qu'est-ce que c'est ? C'est à ce point là que la recherche de Dumézil apparaît bien éminente. Il introduit le dialogue du Criton, dans lequel Criton propose à Socrate de s'évader, et pour lui faire accepter ce complot de l'évasion, il lui montre trois trahisons s'il la refuse : de lui-même, de ses enfants et de ses amis. Pourquoi la mort de Socrate est-elle une triple trahison ? Parce que s'il est mort, premièrement, il ne peut plus s'engager de lui-même, sa tâche divine va manquer d'exécuteur ; deuxièmement, il ne peut plus s'occuper de ses enfants, il est donc absent de son devoir familial ; troisièmement, il met ses amis qui essaient de le sauver en déshonneur. Ainsi

³⁵ Cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p90

³⁶ Platon, *Phédon*, 63 b ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p105, note 11

³⁷ Cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p105, note 12

³⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p91

³⁹ Platon, *Phédon*, 69 d-e ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p106, note 15

⁴⁰ Platon, *Apologie de Socrate*, 41 d ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p106, note 17

les opinions des autres citoyens doivent leur reprocher de ne pas l'avoir pas sauvé, et leur reprocher aussi de ne pas avoir exécuté leurs devoirs⁴¹.

L'enjeu se localise donc sur la valeur de l'opinion et du jugement des autres. Socrate répond qu'il ne faut pas suivre aveuglement l'opinion de n'importe qui, de ceux qui ne connaissent même pas la différence entre le juste et l'injuste, car ce à quoi se rapportent la justice et l'injustice est « la partie de nous-mêmes »⁴². Cette mystérieuse « partie de nous-mêmes », qui rapporte la justice et l'injustice, qui est plus primordiale que l'opinion des autres, qui se trouve juste chez nous, qui est facile à indiquer mais difficile à définir, qui est nommée métaphysiquement dans le *Phédon* comme l'âme -- une substance immortelle, « c'est donc le rapport de soi à soi qui est mis en question ici »⁴³. Si l'on suit l'opinion de tout le monde, de n'importe qui, de ceux qui n'examinent pas en termes de vérité, cette « partie de nous-mêmes » ou ce « rapport de soi à soi » est détérioré, corrompu, détruit et mise en mauvais état. C'est à ce point là que l'on a une véritable maladie, une « maladie de l'âme », qu'on se trahit véritablement soi-même, ses enfants, ses amis, puisqu'en suivant l'opinion de ceux qui ne connaissent pas la vérité, on abandonne son devoir de vérité. C'est parce qu'on ne suit pas la vérité que notre âme est détruite, mise en mauvaise état et donc malade. De ce point de vue, la guérison qui mérite de sacrifier un coq à Asklépios est la guérison de l'âme, de ce rapport de soi à soi, qui suit non pas la vérité, l'« opinion vraie fondée sur le rapport de soi-même à la vérité »⁴⁴, mais des mauvaises opinions ou jugements des autres.

D'où, la mort de Socrate n'est pas une mort qui défait tous les devoirs, mais un accomplissement de l'âme parrésiasique qui est guérie de la mauvaise opinion, une constitution d'un sujet qui s'équipe d'une certaine vérité. L'acte de guérir, de garder la santé de l'âme, n'est ni médicale ni psychiatrique, mais une sorte d'*epimeleia*, du souci, de la préoccupation, de la pratique en général de s'occuper, de prendre les choses en main par soi-même, de ne pas se laisser orienter ou dominer par les autres, d'être un homme viril qui décide de ses propres affaires, d'avoir sa propre subjectivité, d'être un sujet de soi-même. La

⁴¹ Platon, *Criton*, 45 c, 45 b, 44 b-cn 45 e- 46 a ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p106, note 24, 25, 26

⁴² Platon, *Criton*, 48 a-d ; cf., M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p106, note 28

⁴³ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p96

⁴⁴ *Ibid.*, p96

maladie de l'âme, « c'est celle dont on est capable de se guérir quand on s'occupe de soi et pour laquelle on est capable d'avoir cette sollicitude pour soi-même »⁴⁵.

À travers cette série de passages socratiques ou encore platoniciens qui manifeste le rôle et la valeur essentielle et fondamentale de l'*epimeleia heautou*, ceux du *gnôthi seauton* apparaissent reculés et secondaires. Néanmoins, ce principe positif chez les Antiques présente, à nos yeux ou à nos oreilles, des aspects plutôt négatifs comme « l'égoïsme ou le repli »⁴⁶. Celui qui s'occupe de lui-même semble s'opposer exclusivement à une sorte d'altruisme ou à une capacité de la morale collective, qui marque une hauteur de l'humanité soit du principe de renoncer à soi dans le christianisme, soit du principe des autres (la nation, la classe, la patrie ou la famille) dans la politique moderne. Mais ce qui est paradoxal est que ce soi-disant altruisme n'a pas d'autres origines que ce principe de « souci de soi », de « s'occuper de soi ». De plus, même l'*epimeleia heautou* a une position plus fondamentale que son accompagnement le *gnôthi seauton* chez les Antiques. En revanche, à notre époque, ou plutôt depuis un moment que Foucault appelle le « moment cartésien »⁴⁷, c'est cet accompagnement du *gnôthi seauton* qui est requalifié comme fondamental grâce à son rapport avec la vérité, à son caractère « scientifique », et l'*epimeleia heautou* est plutôt disqualifié à cause de sa dimension de morale égoïste. Dans les deux cas, il est intéressant de savoir d'un côté, comment ce principe d'« égoïsme » d'*epimeleia heautou* peut se transformer en son inverse -- une éthique générale du non-égoïsme ; de l'autre côté, comment il peut se réduire à son accompagnement comme *gnôthi seauton*, autrement dit, comment ce qu'on tient en haute estime d'un sujet altruiste, d'un sujet sacré qui renonce à soi peut s'établir sur une tradition ou une culture d'*epimeleia heautou*, comment le sujet qui se connaît de lui-même, la connaissance de soi, peut être plus estimable et recommandable que le sujet qui s'occupe de soi, qui a le souci de soi.

Nous découvrons les réponses dans les recherches foucaaldiennes de l'histoire du « souci de soi » qui se divise en trois moments : le moment socratico-platonicien (IV^e-V^e siècle av. J.-C.), le moment hellénistique et romain (I^{er}-II^e siècle apr. J.-C.) et le moment chrétien (IV^e-V^e siècle

⁴⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p104

⁴⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p15

⁴⁷ Ce moment est nommé du nom de Descartes, mais il ne se limite pas à l'époque de Descartes, ni au personnage de Descartes, il est un moment qui signifie un certain décalage entre « souci de soi » et « connaissance de soi », entre la spiritualité et la philosophie. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p15-20

apr. J.-C.)⁴⁸. Mais il faut marquer que les recherches foucaaldiennes sur ces trois moments ou ces trois modèles ne sont pas équivalents. La recherche sur le modèle platonicien sert plutôt de repérage, celle sur le modèle du christianisme ou le modèle moderne est à la fois le point de départ et le point d'arrivée de toutes ces recherches sur l'Antiquité. Bien que Foucault repère souvent ce troisième modèle dans ces recherches sur l'Antiquité, il n'a pas eu le temps de le développer. Dans son dernier cours au Collège de France en 1984, Foucault dit, « j'essaierai peut-être de continuer l'année prochaine [...] après la philosophie antique, dans le christianisme [...] Point de départ pour moi, si je continue ; incitation, si c'est vous qui les reprenez à votre tour. »⁴⁹ Pour la triste raison du décès de Foucault, la recherche sur le modèle chrétien (moderne) est beaucoup moins riche par rapport à celle sur l'Antiquité. Il revient donc à nous de continuer à travailler sur cette recherche interrompue de Foucault. Mais avant de la reprendre, il faut d'abord bien examiner tous les indices que Foucault nous laisse. Nous découvrons que tout ce qui apparaît paradoxal dans l'opposition rudimentaire va disparaître dans la généalogie raffinée.

B. *Le soi-âme et le soi-bios*

La recherche foucaaldienne sur le modèle platonicien se trouve dans les analyses de deux textes principaux, celle d'*Alcibiade* de 1982 et celle de *Lachès* de 1984. Ces deux recherches révèlent deux noyaux différents sur le « souci de soi » chez Platon.

Commençons par la recherche de 1982. La première chose qu'il faut marquer est que le principe « il faut s'occuper de soi-même » ne provient pas de l'attitude d'intellectuel ni de la consigne philosophique, il est « une vieille sentence de la culture grecque »⁵⁰. Dans un texte de Plutarque qui se réfère à l'époque de Sparte, quand on demande à Alexandride, un Spartiate, pourquoi les Spartiates qui possèdent d'immenses terres ne les cultivent pas par eux-mêmes, Alexandride lui répond, « tout simplement pour pouvoir nous occuper de nous-mêmes »⁵¹. Ce principe de « s'occuper de soi-même » apparaît donc originellement comme un principe courant qui lie aux privilèges politiques, économiques et sociaux des aristocrates spartiates, qui est initialement un souci opposé ou distinct des soins matériels comme sur la terre ou sur la nourriture. Dans l'*Alcibiade* où se trouve la première grande théorie du « souci

⁴⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p32

⁴⁹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p290

⁵⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p32

⁵¹ Plutarque, *Apophthègmes laconiens*, 217 a ; M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p41, note 8

de soi », c'est la même situation pour Alcibiade, un homme riche, beau et âgé, c'est la même raison pour laquelle Socrate aborde Alcibiade, lui demande « ou mourir aujourd'hui, ou continuer à mener une vie dans laquelle tu n'aurais aucun éclat, qu'est-ce que tu préférerais ? »⁵² C'est une vieille question enracinée dans la culture grecque, comme pour Achille chez Homère, pour les aristocrates qui n'ont plus souci de la vie matérielle, de la vie d'une durée humaine, ils se soucient de la vie éternelle, ils croient que la noble gloire porte longue vie. C'est incité par ce souci pour éclater la vie humaine, pour prolonger cette vie mortelle à l'immortel, que Socrate met en scène la vie des aristocrates, qu'il trouve sa tâche, son métier et son marché bien demandé du « souci de soi ».

Ainsi, la raison précise du « souci de soi » pour Alcibiade n'est qu'une concrétisation de cette noble gloire qui porte une vie longue, « il est celui qui veut transformer son statut privilégié, sa primauté statutaire en action politique, en gouvernement effectif de lui-même sur les autres »⁵³. Du fait que le bien-être aristocratique par leur privilège politique, économique et social produit le besoin de longue vie, les aristocrates justifient et nomment ce besoin comme une noble gloire. C'est sur cette « noble gloire », sur ces privilèges aristocratiques dont les aristocrates se soucient, ils se plongent donc dans la politique de gouvernement des autres. À force de cette nomination embrouillant des aristocrates, il est donc difficile de dire que la politique, le gouvernement des autres ou le souci des autres est pour leur donner les « nobles gloires », ou pour leur garantir leurs privilèges aristocratiques. Il est aussi curieux de voir que la raison pour laquelle le besoin de la vie longue, dans la forme mystérieuse de « noble gloire », se joint au besoin du bien-être de la vie privilégiée, c'est la raison pour laquelle le « souci de soi » se joint au « souci des autres » et la raison pour laquelle le gouvernement de soi se joint au gouvernement des autres sont la même. Cela ne veut pas dire que le besoin de « noble gloire » est identique au besoin du bien-être de la vie privilégiée, au contraire, justement ce premier est un débordement, une prolongation, une profusion de ce dernier. Alcibiade ne se contente plus de profiter passivement de sa richesse et de sa beauté au moment où il est à l'âge critique qui passe du garçon aimé à l'homme actif. Selon le principe de l'isomorphisme socio-sexuel à l'époque, l'énergie virile de l'homme, qui est naturellement libérée dans les activités pour vivre, pour gagner son pain, n'a pas lieu pour les aristocrates, elle doit trouver d'autre issue.

⁵² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p33

⁵³ *Ibid.*, p34

Or, dans l'*Alcibiade*, il semble que c'est pour gouverner la cité, pour la « noble gloire » concernant la cité que Socrate provoque le problème du souci de soi, puisque Alcibiade manque d'éducation comme celle des Spartiates (sagesse, justice, tempérance et courage)⁵⁴, puisqu'il n'a pas la *tekhnê* qui lui permettrait de bien gouverner les autres, puisqu'il est dans « un état d'ignorance honteuse »⁵⁵. Foucault admet aussi que « la nécessité de se soucier de soi est liée à l'exercice du pouvoir »⁵⁶, mais ce lien n'est pas simplement une condition de l'un pour l'autre, comme Foucault le dit, le « souci de soi » est « indiqué et se déduit de la volonté de l'individu d'exercer le pouvoir politique sur les autres »⁵⁷. Si l'on comprend cette volonté d'exercer le pouvoir comme cette fameuse activité virile qui introduit naturellement avec l'âge, qui est naturellement une activité agnostique, qui tente toujours de l'emporter sur les autres, cette « noble excuse » altruiste pour la cité est donc à la fois dévoilée et « justifiée » comme une issue de la nature propre de la virilité de l'homme.

Or, cette idée un peu freudienne que la volonté d'exercer le pouvoir ou encore le « souci de soi » n'est qu'une issue de virilité n'est possible qu'à partir de l'étude extraordinaire de Foucault sur les *aphrodisia*. À l'époque antique, ou plutôt à partir de l'époque archaïque, c'est une tout autre histoire, « cette exigence de s'occuper de soi [...] s'enracine en fait dans de très vieilles pratiques, des manières de faire, des types et des modalités d'expérience qui en ont constitué le socle historique, et ceci bien avant Platon, bien avant Socrate. »⁵⁸ Pour les Antiques, ce n'est pas cette origine substantielle de la naturalité humaine qui explique le « souci » de virilité, l'angoisse de féminité⁵⁹, même bien avant la théorie platonicienne d'une substance métaphysique, c'est d'abord l'ensemble des pratiques qui sont autour de ce « souci » énigmatique. Dans les activités rituelles en contact avec les dieux, ce qui perturbe encore dans son « souci », dans son angoisse est exclu, il doit d'abord se purifier. En quoi consiste cette purification ? Apaiser cette activité humaine, cette virilité agnostique qui tente toujours de l'emporter sur les autres. Avec une telle virilité, l'homme ne peut se soumettre dans l'autorité d'aucun autre. Cela est strictement interdit au contact des dieux, des autorités quelconques. Il y a encore beaucoup de *tekhnê* dans le pythagorisme concernant ce « souci de soi », par exemple, la concentration de l'âme, la retraite, la préparation purificatrice au rêve, l'épreuve de résister aux appétits du corps, d'écouter de la musique, de respirer des parfums,

⁵⁴ *Ibid.*, p36

⁵⁵ Platon, *Alcibiade*, 127 d ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p42, note 22

⁵⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p37

⁵⁷ *Ibid.*, p37

⁵⁸ *Ibid.*, p46

⁵⁹ Voir les danses des femmes à Thrace. Cf., Dodd, op. cit.

etc.⁶⁰. Dans la secte pythagoricienne primitive, Pythagore « débarrassait des soucis du jour et du tumulte et il purifiait leur esprit agité »⁶¹.

Quant à Platon, il y a encore de très nombreuses traces pythagoriciennes de ces techniques autour de « souci de soi », par exemple, la pratique de l'isolement, de la retraite en soi-même dans le *Phédon*⁶², la fameuse folie de Socrate qui reste immobile pendant un jour et une nuit et la fameuse chaste de Socrate qui s'allonge à côté d'Alcibiade sans le toucher dans *Le Banquet*⁶³. S'il est vrai que ces techniques depuis Pythagore, passant de Platon, à travers les hellénistiques et romains, sont déplacés, réactivés et réorganisés, mais il y a une « continuité technique »⁶⁴, alors comment peut-on nier qu'il n'y a pas une « continuité théorique » ? S'il n'est pas évident que les concepts théoriques de ce « soi » qui doit se soucier sont identiques, ils sont au moins liés dans les transformations historiques, ils sont distingués ou plutôt déguisés par des mots différents.

Cela commence par le remplacement platonicien du principe « il faut s'occuper de soi-même » au problème « qu'est-ce que c'est que ce soi-même dont il faut s'occuper », c'est à ce moment-là que les pratiques pythagoriciennes de « souci de soi » hérité par Platon se transforment en définition séparée de « soi » et de « souci ». L'*epimeleia heautou* en tant qu'un ensemble de pratiques qui se mélangent à la naturalité de l'homme viril, à la croyance archaïque et à l'efficacité inexplicable, se réduira à une définition théorique, à une nomination métaphysique, à un principe à la fois traditionnel (delphique) et platonicien du *gnôthi seauton*⁶⁵, ou plutôt, en termes de Delphes, Platon introduit son propre sens du *gnôthi seauton*, ainsi de l'*epimeleia heautou* : « le sujet qui 's'occupe de', c'est toi-même comme objet »⁶⁶, ce « soi » qu'il faille s'occuper est à la fois le sujet et l'objet du souci, il est un élément identique à la fois du côté du sujet et du côté de l'objet. L'*epimeleia heautou* en forme du *gnôthi seauton* au sens platonicien, n'est plus les soucis concrets dans la vie quotidienne des aristocrates, n'est plus pratiqué dans les rites ambigus des pythagoriciens. Cela ne veut pas dire que ces soucis, ces pratiques sont exclus par Platon, mais qu'il décide de les définir avant

⁶⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p48-49

⁶¹ Jamblique (242-325), *Vie de Pythagore*, § 64-65 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p61, note 8

⁶² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p62, note 15

⁶³ *Ibid.*, p62, note 16, 17

⁶⁴ *Ibid.*, p50

⁶⁵ Platon, *Alcibiade*, 129 a ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p62, note 21

⁶⁶ Voir « *auto to auto* », Platon, *Alcibiade*, 129 b ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p62, note 23

de les résoudre réellement, et il les résoudra selon sa propre définition. Le piège kantien naît chez Platon, l'aventure des mots soutiendra les choses aventureuses.

Cependant, ce (ces) élément(s) considéré(s), imaginé(s) et supposé(s) sur deux côtés (du sujet et de l'objet), sur deux perspectives d'une même chose (action, pratique) de « s'occuper », sont identifiés et combinés comme à la fois le sujet du souci (le sujet connaissant) et l'objet du souci (l'objet à connaître). Il a désormais un nom, un nom qui n'est ni inventé ni imité, « *psukhês epimelêton* (il faut s'occuper de son âme) »⁶⁷, le soi est une âme, « il s'agit par conséquent de faire passer, dans une action parlée, le fil d'une distinction qui permettra d'isoler, de distinguer le sujet de l'action et l'ensemble des éléments (les mots, les bruits, etc.) qui constituent cette action elle-même et qui permettent de l'effectuer. »⁶⁸ Ce « fil » qui distingue le sujet et l'action, qui isole un sujet d'un tas de choses, comme le musicien isolé de son instrument dans la musique, le cordonnier isolé de ses outils dans l'art de la cordonnerie, n'est qu'une continuité, une succession des expériences dans les choses quotidiennes, ou plus précisément, dans les activités instrumentales.

Grâce à la fonction d'imager les ressemblances, ou tout simplement grâce à la métaphore, Platon utilise ce « fil » magique dans « un acte qui se passe dans le corps lui-même », les mains, les yeux, les oreilles sont comme les instruments pour réaliser un acte comme tenir, regarder ou écouter. Par le même « fil » entre le musicien et son instrument, entre le cordonnier et ses outils, il doit avoir un élément qui se sert des parties du corps. Cet élément ne peut pas être le corps, comme le musicien n'est pas du tout son instrument ; il ne peut pas non plus être un composé d'âme et de corps, comme le musicien est un musicien, ce n'est pas parce qu'il est un composé avec son instrument, il est toujours musicien même sans instrument. Cet élément est donc l'âme, et il ne peut être que l'âme, « le sujet de toutes ces actions corporelles, instrumentales, langagières, c'est l'âme »⁶⁹. Il n'est pas « l'âme prisonnière » dans le *Phédon* ni « l'âme architecturée » dans *La République*, il est l'âme qui se sert du corps pour réaliser une action, il est le sujet qui fait usage des autres, les autres dans tous les sens, par exemple, les dieux, la violence, la vérité, le pouvoir, le cheval, la passion, la colère. Le « fil » emprunté d'action instrumentale est abstrait comme une « position en quelque sorte singulière, transcendante, du sujet par rapport à ce qui l'entoure, aux objets qu'il a à sa disposition, mais aussi aux autres avec lesquels il a une relation, à son corps lui-

⁶⁷ Platon, *Alcibiade*, 132 c ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p62, note 24

⁶⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p54

⁶⁹ *Ibid.*, p55

même, et enfin à lui-même »⁷⁰. Grâce à l'imagination de pensée, ce « fil » de « se servir de (*khrêsthai*, substantif : *khrêsis*) » dans les expériences réelles devient un fil abstrait et universel de « rapport à ». C'est pour cette raison que quand Foucault essaie d'examiner le problème du sujet, il ne peut pas le faire que dans une série des « rapports à », le rapport à la vérité (les véridictions), le rapport au pouvoir (la gouvernementalité), enfin, le rapport à soi (au sujet). De ce fait, le « soi » de l'*epimeleia heautou* dans l'*Alcibiade* est donc une sorte d'âme comme « sujet d'actions, de relations, d'attitudes [...] et non pas du tout l'âme comme substance »⁷¹.

Mais justement au moment où le « soi » dont il faut se soucier apparaît comme l'âme qui n'est qu'une métaphore abstraite du rapport entre le sujet d'action et ce dont il se sert, le problème fondamental du « souci de soi » n'oriente plus vers les techniques, les pratiques dont l'âme se sert pour dissiper le « souci », mais vers la connaissance de soi, de ce soi comme l'âme qui fut autrefois l'œil du miroir, qui se reconnaît par la réminiscence de ce qu'il voit de dieu, de la divinité. La magie ou plutôt le décalage de métaphore fonctionne doublement, d'un côté, l'âme prend ce rôle du « soi » dans le « souci de soi », ce rôle dilemme à la fois du sujet de souci et de l'objet de souci ; de l'autre côté, l'âme reprend son destin ou même ses techniques pythagoriciennes par lesquelles elle n'échange contact avec un dieu ou une divinité que d'une manière de pureté. Par ce premier, l'âme reçoit le problème du « souci » dans la réalité ; par ce dernier, l'âme l'amène à la « connaissance » d'élément divin. Un mot qui replie de multiples significations par la ressemblance fait fonctionner, à son tour, conjointement ces significations, c'est ce que ce mot « âme » a fait dans la pensée, dans l'histoire de la pensée, c'est ce que Foucault appelle « un coup de force du *gnôthi seauton* dans l'espace ouvert par le souci de soi »⁷². Ce coup de force est justement ce « moment platonicien » pour l'Antiquité, il a aussi une forme pour notre modernité, c'est le « moment cartésien ».

Mais ce qui est paradoxal chez Platon est qu'il est en effet un mélange de la tradition du Grec archaïque et du rationalisme du Grec classique⁷³. Ceci se manifeste d'abord dans le problème de l'authenticité⁷⁴ et de la datation pour l'*Alcibiade*. Selon la recherche de Raymond Weil⁷⁵,

⁷⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p56

⁷¹ *Ibid.*, p57

⁷² *Ibid.*, p67

⁷³ Sur ce point, voir Dodd, op. cit.

⁷⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p77, note 12

⁷⁵ R. Weil, « La place du *Premier Alcibiade* dans l'œuvre de Platon », *L'Information littéraire*, 16, 1964 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p77, note 13

d'un côté, tout ce qui concerne un « paysage sociopolitique » et une « méthode aporétique » n'est qu'une rédaction précoce, autrement dit, c'est du style socratique ; de l'autre côté, tout ce qui concerne une affirmation brusque et abstraite comme la connaissance de soi par la réminiscence de l'âme ne peut être qu'une rédaction tardive, et l'âme comme sujet d'action est encore loin du Platon tardif, elle se trouve plutôt dans l'inflexion aristotélécienne⁷⁶. D'où, l'*Alcibiade* semble une réécriture qui intègre et couture les strates différentes, ou bien pendant la vieillesse de Platon, ou bien après sa mort.

De ce point de vue, il est donc facile de comprendre pourquoi dans le *Lachès*, un des textes précoces de Platon, il montre une toute autre théorie de ce sur quoi il faut se soucier, se manifester, « ce n'est donc ni la chaîne de rationalité comme dans l'enseignement technique, ce n'est pas non plus le mode d'être ontologique de l'âme, c'est le style de vie, la manière de vivre, la forme même que l'on donne à la vie »⁷⁷. Rappelons ce dont il faut se soucier dans l'*Apologie*, « ils ont à se soucier d'eux-mêmes, de leur *phronêsis*, de l'*alêtheia* et de leur *psykhê* »⁷⁸, ainsi ce qui est en question dans le *Lachès*, n'est ni la *phronêsis* (la raison), ni le *psykhê* (l'âme), mais l'*alêtheia* (la vérité), non pas la vérité de l'âme comme dans l'*Alcibiade*, mais la vérité de la vie. Cette reconnaissance du « souci » de la vie, du « soi » comme la manière de vivre révélera, dans l'analyse foucauldienne de 1984, un tout autre rapport entre sujet et vérité, entre l'*epimeleia heautou* et le *gnôthi seauton*.

Premièrement, Foucault retourne à chercher à nouveau la racine d'*epimeleia*, après ses études d'*epimeleia heautou* dans le cadre du texte de l'*Alcibiade*, dans les transformations hellénistiques et romaines, même après un parcours long de l'histoire de *parrêsia*. À travers une série de mots qui ont la même racine comme *epimeleia*, par exemple, le substantif *epimeleia*, le verbe *epimelein*, [...] l'adjectif négatif *amêlês* (négligent), le substantif personnel *epiméletês* (celui qui se soucie de, qui veille à, qui a une charge [...] d'être surveillant de quelque chose)⁷⁹, la racine *mel* d'*epimeleia* se rapproche de celle *melos* de *melôdia* (le chant, la musique). Selon une idée de Dumézil, l'*epimeleia* a sans doute un sens comme « ça me chante »⁸⁰, c'est quelque chose qui obsède la tête comme une musique, elle arrive avec le plaisir et la liberté. Mais lorsqu'elle est si impressionnante qu'elle reste dans la tête, elle peut finir comme un ordre, un devoir ou une obligation. Cette idée du chant est

⁷⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p72

⁷⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p134

⁷⁸ *Ibid.*, p83

⁷⁹ *Ibid.*, p109

⁸⁰ *Ibid.*, p110

confirmée par Paul Veyne, mais ce n'est pas un chant venu de la tête, mais un chant d'appel venu des autres, comme un berger rappelle son troupeau ou d'autres bergers. Quoi qu'il en soit⁸¹, l'acte d'*epimeleia* est bien l'effet d'un « souci », un « souci » qui chante, convoque, interpelle librement et obstinément à faire ou à accomplir quelque chose comme un devoir, comme ce qui manque, et c'est justement à cause de ce manque ou cette absence que « ça chante », « ça appelle ».

Deuxièmement, ce « souci » comme un chant d'appel révèle la tension d'activité socio-sexuelle⁸², comme la tension sexuelle entre désir et plaisir, c'est une tension sociale des aristocrates entre leurs désirs et leurs plaisirs de briller. Alors, en quoi consiste cette tension sociale ? Le *Lachès* peut donner une réponse. Dans la situation réelle de deux aristocrates, Lysimaque et Mélèsias, ils s'inquiètent de l'éducation de leur enfant, parce qu'ils, d'un côté, sont aristocrates grâce à leurs pères qui ont eu une très haute destinée dans la ville, de l'autre côté, eux-mêmes, ils n'ont rien fait ni de bien ni d'éclatant dans leur vie. Si bien qu'ils n'ont aucun conseil pour que leurs enfants forment leurs propres caractères et établissent leurs propres existences. Mais pourquoi mènent-ils une vie obscure et médiocre ? Lysimaque dit, « c'est parce qu'on ne s'est pas occupé de nous »⁸³, et la raison pour laquelle leurs parents ne s'occupent pas d'eux est qu'ils s'occupent des autres, de la cité, de la guerre pour la cité. Il y a donc une tension circulaire entre « s'occuper de soi » et « s'occuper des autres ». Dans l'*Alcibiade*, c'est pour le gouvernement des autres, pour « s'occuper des autres » que Socrate se justifie de « s'occuper de soi » ; dans le *Lachès*, c'est parce qu'on s'occupe de la cité que l'on ignore ses propres enfants, en terme général, parce qu'un fort s'occupe des faibles, cela rend d'autres faibles encore plus faibles, par exemple, les enfants ignorés par les parents qui s'occupent des autres. Si bien que ces faibles ignorés se trouvent dans le « souci » de leur faiblesse, comme Lysimaque et Mélèsias, ils sont faibles, non seulement ils vivent eux-mêmes une vie médiocre sans éclat, mais aussi ils sont incapables de s'occuper des autres, ils ne sont pas capables de s'occuper de leurs propres enfants, de leur donner les conseils sur la manière de vivre. C'est à ce point-là que Platon introduit l'éducation, l'éducation par ce qui est fort, par Nicias et Lachès. De cette façon, le « souci de soi » et le « souci des autres » à la fois se renforcent et s'affaiblissent, pour cette même raison qu'ils sont sans fin, pourvu que le

⁸¹ Voir aussi les thèmes sur le démon de Socrate dont une voix chante comme un démon qui protège Socrate.

⁸² Il faut marquer que cet aspect sexuel n'existe pas dans le texte platonicien, même cet aspect sociopolitique de Socrate y est évident. Nous l'appelons « souci socio-sexuel » d'après l'analyse foucauldienne sur les *aphrodisia*.

⁸³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p126

sujet de virilité ne s'éteigne pas, qu'il ne supporte pas la faiblesse, autrement dit, qu'il cherche toujours à l'emporter sur les autres.

Troisièmement, cette incapacité de s'occuper de soi, de s'occuper de ses enfants, n'est pas une incapacité qui concerne la vie matérielle, car pour Lysimaque et Mélésias, ce n'est pas la vie matérielle qu'ils les inquiètent, mais la vie d'éclat, d'aristocrates, comme le « souci » du jeune Alcibiade. C'est à ce point que Socrate, dans l'*Alcibiade* comme dans le *Lachès*, se met à leur demander s'ils sont capables de rendre compte d'eux-mêmes comme aristocrates, de reconnaître leurs positions supérieures dans la société, de se soucier de la tension entre cette supériorité statutaire et leurs faiblesses réelles. Mais ce n'est qu'un « point d'enracinement commun à deux développements différents dans l'histoire de la philosophie occidentale »⁸⁴, l'*Alcibiade* et le *Lachès* dirigent en effet vers deux lignes philosophiques complètement différentes.

D'un côté, puisqu'à l'intérieur même de l'*Alcibiade*, il y a un décalage remarquable entre le platonisme socratique et le platonisme tardif, il faut comprendre que l'*Alcibiade*, qui est complètement différent par rapport au *Lachès*, est l'*Alcibiade* du platonisme tardif, le platonisme qui propose le soi-âme, qui instaure l'âme comme une réalité ontologiquement distincte du corps, qui assigne à l'âme une mystérieuse capacité de la contemplation, de la réminiscence de divinité pour se reconnaître et pour s'occuper. Ce genre de « souci d'âme » ou ce genre de « soi-âme », donne lieu à un mode de véridiction par lequel l'existence de l'âme conduit jusqu'à l'existence d'un monde quasi-mythique de l'âme qui est celui de la vérité divine, absolue et universelle, c'est donc un monde constitué par le discours de la métaphysique, qui « aura à dire à l'homme ce qu'il en est de son être et ce qui, [de] ce fondement ontologique de l'être de l'homme, découle quant à l'éthique et aux règles de conduite »⁸⁵, c'est le monde à la fois discursif et impératif qui commande l'existence à la fois non-discursive et non-impérative de l'homme, qui prescrit les règles assujettissantes et dépressantes de la conduite humaine.

De l'autre côté, c'est l'*Alcibiade* du platonisme socratique, c'est le *Lachès*, où il s'agit du sujet d'action, de relation, qui se soucie de la manière d'être et de la manière de faire tout au long de son existence, cela conduit « au *bios*, à la vie, à l'existence et à la manière dont on

⁸⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p147

⁸⁵ *Ibid.*, p147

mène cette existence »⁸⁶. Certes, cet *epimeleia heautou* exige toujours le *gnôthi seauton*, mais c'est une connaissance « indexée au problème du *bios* (de la vie) », au lieu d'être conçu par la contemplation mystérieuse de l'âme à travers un miroir discursif, métaphysique et impératif de la divinité, de la vérité absolue qui demande la soumission totale, elle est conçue par l'épreuve, l'examen, l'exercice de l'homme lui-même, elle repose sur lui seulement comme un choix de vie.

Cette idée de « soi-*bios* » de 1984 fait un écho à ce que Foucault esquisse en 1981, où c'est bien le concept de « vie », de « vivre » qui doit être objet des techniques de soi, du souci de soi, « ce sur quoi doivent porter ces arts de se conduire, c'est le mot *bios* »⁸⁷. Néanmoins, *bios* n'est pas le seul mot qui signifie la « vie », « vivre », l'autre est *zên*. Celui-ci est plutôt un concept de vie naturelle, au sens biologique en termes modernes, comme les animaux, les plantes. Celui-là, en revanche, indique plutôt un concept de « vie qualifiable » dont il y a certaines manières de mener et de conduire qui la rendent « heureuse » ou « malheureuse », « bonne » ou « mauvaise », c'est 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 [...] sous l'angle de ce qu'on fait avec ce qui nous arrive »⁸⁸.

C'est pour cette raison que Foucault souligne, « le *bios*, c'est la subjectivité grecque »⁸⁹. C'est exactement comme l'idée de 1984, le « soi-*bios* », le soi qui n'est pas sous l'autorité de la vérité discursive, mais au choix de la manière de vivre. Comme dans la panégyrie de Héraclide du Pont, on vient dans la fête soit « pour rivaliser à la lutte » comme une vie politique, soit « pour faire du marché » comme une vie avide de richesse, soit « pour faire du spectacle » comme une vie philosophique poursuivant la vérité⁹⁰. En ce sens, le *bios* ne se définit pas par ce qu'on fait, ce qu'on s'occupe, mais « par ce qu'on désire, ce qu'on veut faire, ce qu'on cherche »⁹¹, c'est un rapport de soi avec les choses, « c'est encore la manière dont on insère sa propre liberté, ses propres fins, ses propres projets dans ces choses elles-mêmes, la manière dont en quelque sorte on les met en perspective et on les utilise »⁹². Ceci se fait par un enchaînement de *mathêsis-meletê-askêsis*⁹³ (enseignement-méditation-ascèse).

⁸⁶ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p148

⁸⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p36

⁸⁸ *Ibid.*, p36

⁸⁹ *Ibid.*, p255

⁹⁰ A. J. Festugière, « Les trois vies », in *Études de philosophie grecque* ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p271, note 3

⁹¹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p254

⁹² *Ibid.*, p255

⁹³ *Ibid.*, p35

Comme le vieux thème dans le domaine des *aphrodisia*, la vraie gouvernamentalité n'appartient qu'à l'homme libre, à l'homme qui peut choisir sa manière de vivre selon la vérité donnée. C'est à ce point que consiste l'usage de la gouvernamentalité, mais c'est seulement quand il s'agit de la gouvernamentalité de soi, le soi comme la vie humaine, qu'elle soit une liberté ou une subjectivité qui choisit leur mode d'être ; quant à la gouvernamentalité des autres, les autres comme la vérité divine, ce domaine de « souci », de s'occuper deviendra une subjectivité désastreuse et un triomphe du pouvoir pastoral.

Celui qui distingue radicalement d'avec ce concept de *bios*, de la subjectivité grecque, est celui du christianisme qui perdure jusqu'à nos jours. Ce modèle christianisme/moderne de la subjectivité consiste en trois éléments : « l'existence d'une authenticité, d'une vérité profonde » qui sert au fondement de notre subjectivité ; « une opération de conversion » qui nous arrache à ce que nous sommes réellement et immédiatement ; « un rapport à un au-delà »⁹⁴ comme la finalité, la subjectivité essentielle de ce que nous sommes. Comparant à la subjectivité grecque, en premier lieu, le *bios* ne suppose pas une finalité au-delà, il se définit en termes de fins, mais c'est « une fin que chacun se pose à soi-même »⁹⁵, c'est-à-dire, d'une part, cette fin n'est pas universelle, elle n'est pas pour tous ; d'autre part, c'est le sujet lui-même qui s'impose une fin à lui-même, un but à sa propre vie, c'est sa propre subjectivité qui détermine sa propre vie. En second lieu, il n'y a pas une conversion obligatoire et définitive, pour les Grecs, il s'agit d'« un travail continu de soi sur soi ». En troisième lieu, la subjectivité grecque ne consiste pas en une existence figée d'authenticité ou de vérité cachée de soi-même qu'il faille poursuivre ou attendre jusqu'au bout, même au prix d'abandonner ce qui existe actuellement, de renoncer à l'existence réelle de soi-même. La subjectivité grecque est une chose qui se définit sans cesse, elle se manifeste dans la recherche infinie, dans les expériences réelles de l'existence.

Si la subjectivité grecque (*bios*) et celle du christianisme (moderne) se distinguent assez profondément, il y a certainement une transformation déterminante et essentielle qui se passe entre ces deux époques, c'est-à-dire à l'époque hellénistique et romaine. Mais curieusement, lorsque les recherches sur les *aphrodisia* manifestent déjà certaines parentés mal attribuées, dont certaines choses perçues comme caractéristiques de la morale chrétienne se trouvent dans la moralité gréco-romaine, par exemple, le privilège du mariage, la localisation de l'acte sexuel dans le mariage, dont certaines choses perçues comme caractéristiques de la morale antique et opposées à la moralité chrétienne, se retrouvent dans la morale chrétienne, par

⁹⁴ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p255

⁹⁵ *Ibid.*, p256

exemple, l'homosexualité est à la fois tolérée et problématique depuis les Grecs jusqu'aux XI^e-XII^e siècle⁹⁶, il convient de dire que « le christianisme n'apportera pas de modification fondamentale »⁹⁷, qu'il y a un grand continuum des modèles de comportement ou des doctrines théoriques à partir de l'Antiquité. Or, ce continuum de la doctrine et de la société semble contredire la grande différence entre la subjectivité grecque et celle du christianisme. Cela conduit à la conclusion que ce n'est pas par la codification que le christianisme définit ou se distingue d'avec le paganisme ; de même pour les Grecs et les gréco-romains, c'est par les « technologies de subjectivation », « arts de vivre », « techniques de soi » que l'histoire de la subjectivité s'organise, s'avance et évolue. Nous traitons ainsi par la suite de ce qui concerne ces « techniques de soi », qui ne changent pas la doctrine (le code, le discours-vrai, la vérité), mais modifient profondément la subjectivité, le mode d'être du sujet et la vie de l'homme, qui seront transformés paradoxalement par le christianisme en gouvernementalité absolue par les autres.

II. Conversion à soi et l'usage de la véridiction (vérité)

La théorie du sujet est si profondément et passivement liée avec celle de la vérité dans l'histoire de la philosophie que ce n'est pas par une théorie du sujet qu'on découvre une théorie correspondante de la vérité, mais à l'inverse, c'est par une théorie de la vérité qu'on détermine une théorie du sujet, en d'autres termes, c'est par le *gnôthi seauton* qu'on définit le soi dont il faut s'occuper, dont il faut se soucier. Or, comme Foucault le dit, « à ne considérer le *gnôthi seauton* qu'en lui-même et pour lui seul, il me semble qu'on risque d'établir une fausse continuité et d'instaurer une histoire factice, qui montrerait une sorte de développement continu de la connaissance de soi »⁹⁸. Cette histoire factice se constitue par deux lignes très connues : l'une est celle d'une idéologie Platon-Descartes-Husserl, l'autre est celle d'un empirisme Platon-Augustin-Freud. Foucault indique que derrière ces deux lignes de continuité, une théorie, explicite ou implicite, du sujet reste non élaborée, puisque d'un côté, « le principe du *gnôthi seauton* n'est pas autonome »⁹⁹ par rapport à un certain type d'*epimeleia heauton* ; de l'autre côté, les formes de « soi » dont il faut se soucier ne sont pas autonomes par rapport à une certaine « réflexivité propre à tel ou tel type de souci de soi »¹⁰⁰.

⁹⁶ J. Boswell, *Christinity, Social Tolerance, and Homosexuality* ; cf., M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p271, note 6

⁹⁷ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p257

⁹⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p442

⁹⁹ *Ibid.*, p443

¹⁰⁰ *Ibid.*, p444

Les théories du sujet et les théories de réflexivité ou de la vérité, s'appuient les unes sur les autres, se forment les unes par les autres.

Dans l'histoire de la pensée, le rapport entre sujet et vérité n'est pas comme celui chez Descartes ou de nos jours où il n'y a qu'un lien de représentation exacte entre une vérité absolue et un sujet universel, comme ce que Foucault appelle le « moment cartésien »¹⁰¹ qui ne fait qu'une requalification d'une certaine forme et fonction du *gnôthi seauton*, tout en disqualifiant totalement l'*epimeleia heautou*. C'est par cette double opération que définit ce « moment cartésien » qui ne désigne pas seulement l'opération de Descartes, mais toutes les opérations qui disqualifient une sorte de « philosophie », la « philosophie » comme ce que Foucault appelle « spiritualité » qui « s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité », qui « tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité », qui « constitue, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité »¹⁰². Dans cette spiritualité, la vérité n'est pas donnée au sujet de n'importe qui et n'importe comment, c'est par une conversion ou une transformation profonde du sujet qui exerce et fait l'épreuve que la vérité est possible pour lui, autrement dit, un simple acte de connaissance ne suffit point à accéder à la vérité. C'est en ce sens et en ce sens de se transformer avec la vérité seulement que la vérité est capable de retourner au sujet, non pas comme une imposition de connaissance, mais comme ce qui l'illumine, ce qui lui donne la béatitude, ce qui lui donne la tranquillité de l'âme.

Justement, cela est inversé par le « moment cartésien », où l'être du sujet¹⁰³ est indifférent pour l'accès à la vérité, et par conséquent, « la vérité n'est pas capable de sauver le sujet »¹⁰⁴. Pourtant, à part cette histoire de la philosophie au fil du *gnôthi seauton*, l'histoire d'*epimeleia heautou* révèle une autre perspective de l'histoire de la pensée, de la réflexivité, où s'opère une partie manquée dans l'histoire de la philosophie. C'est celle de la méditation à l'époque hellénistique et romaine, qui est radicalement différente par rapport à celle de la mémoire à

¹⁰¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p15

¹⁰² *Ibid.*, p16

¹⁰³ Certes, il y a des conditions de l'accès à la vérité chez Descartes, mais ce sont soit les conditions internes de la connaissance propre, soit les conditions culturelles ou morales comme « il ne faut pas être fou », qui n'impliquent pas le sujet dans son être, mais au contraire, ils le contraignent dans une certaine structure sociale et historique.

¹⁰⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p20

l'époque grecque classique, et celle de la méthode à partir de l'époque classique¹⁰⁵. C'est donc l'époque de l'usage de la vérité (la vérité), du salut du sujet.

A. La généralisation pédagogique

Cette époque hellénistique et romaine, Foucault l'appelle « un véritable âge d'or dans l'histoire du souci de soi »¹⁰⁶. Elle est l'âge d'or, ce n'est pas parce que celle de Socrate est moins bonne, mais parce qu'elle est une époque où le « souci de soi » est généralisé non seulement par la notion, mais encore par les pratiques et les institutions. Chez Socrate, le « souci de soi » s'exige par l'inquiétude du statut aristocratique qui demande à gouverner les autres, au moment du passage de l'adolescent à l'adulte, et finit par l'acquisition de certaines connaissances nécessaires de soi ; désormais, le « souci de soi » s'applique à tous les individus et à la vie toute entière de l'individu, ce n'est plus pour la cité ou les autres quelconques, mais pour soi-même, et soi-même seulement, il ne finit pas par la connaissance, mais par nombres de pratiques et d'exercices tout au long de la vie. Les vocabulaires¹⁰⁷ hellénistiques et romains s'élargissent du domaine de simple regard, à celui de l'existence, de l'activité médicale, juridique, religieuse jusqu'à la maîtrise, à la souveraineté et à la béatitude de soi.

Cette généralisation du « souci de soi » à la fois chronologique et quantitative enrichit certainement le contenu du « souci de soi », et inévitablement, elle le modifie et le transforme aussi.

La première généralisation du « souci de soi » est que la fonction formatrice à partir de l'ignorance de l'adolescent s'étend jusqu'à une fonction critique à partir des mauvaises formations de l'adulte. Par exemple, pour Épicure, « il n'est jamais ni trop tôt ni trop tard pour prendre soin de son âme. Celui qui dit qu'il n'est pas encore ou qu'il n'est plus temps de philosopher, ressemble à celui qui dit qu'il n'est pas encore ou qu'il n'est plus temps d'atteindre le bonheur »¹⁰⁸, de même, pour Musonius Rufus, « c'est en se soignant sans cesse que l'on peut se sauver »¹⁰⁹. Lorsque le besoin du bonheur et de se sauver est général pour tous, le « souci de soi » s'étend ainsi sur tous les âges, tout le temps et toute la vie. Ainsi il ne

¹⁰⁵ Sur ces trois grandes formes d'exercice de la pensée, cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p442

¹⁰⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p79

¹⁰⁷ *Ibid.*, p82-83

¹⁰⁸ Épicure à Ménécée, in Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité* ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p98, note 19

¹⁰⁹ Plutarque, *Du contrôle de la colère*, 453 d ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p98, note 21

s'agit pas seulement d'une formation pour les ignorances, mais plutôt d'une activité critique sur le fond d'habitudes déjà formées pour les adultes. Par exemple, dans la lettre 50 de Sénèque à Lucilius, « dans cette pratique de nous-mêmes, il faut travailler pour expulser, expurger, maîtriser, s'affranchir et se délivrer de ce mal qui nous est intérieur [...] redevenir ce qu'on n'a jamais été [...] qualité de l'âme ne peut jamais que suivre le défaut de l'âme [...] apprendre les vertus, c'est désapprendre les vices »¹¹⁰. Le but du « souci de soi », qui était pour le gouvernement de la cité, est généralisé comme bonheur et salut, la cause du « souci de soi » qui était l'ignorance de l'adolescent se généralise comme le mal intérieur. L'erreur sucée avec le lait d'enfance chez Cicéron¹¹¹, le mépris généreux de tout ce que les parents souhaitent chez Sénèque¹¹², le refus d'Épictète d'un élève « orné, fardé et frisé » qui ne le fait non pas pour s'occuper de soi mais pour faire plaisir aux autres, c'est le système des valeurs de l'enfance, de la famille, de la pédagogie rhétorique qui est mis en question.

La deuxième généralisation est un effet de cette première, le « souci de soi » ou la pratique de s'occuper de soi s'approche de plus en plus de la médecine. D'abord, la qualité de l'âme, même si elle n'existe que par l'implication théorique, est comme une santé parfaite de l'homme qui est impliquée par la nature. C'est par rapport à un tel état parfait que devient possible la généralisation du « souci de soi ». Ensuite, le rapprochement à la médecine ne se manifeste pas seulement par cette métaphore de la santé, mais aussi par toute une série d'analogies entre l'évolution d'une passion et l'évolution d'une maladie¹¹³. Si bien que la pratique d'*epimeleia* exige nécessairement un autre, même un groupe d'autres qui s'associent pour pratiquer le soin de soi, c'est ce qu'Épictète appelle son école de philosophie « un hôpital de l'âme », « un dispensaire de l'âme », « on ne doit pas, quand on sort de l'école de philosophie, avoir pris du plaisir, on doit avoir souffert »¹¹⁴. De plus, ce rapprochement entre la médecine et la philosophie n'est pas dans le sens comme dans la maxime de Démocrite, « La médecine guérit les maladies du corps, et la philosophie débarrasse l'âme des passions », ou comme chez Platon, l'art du corps se distingue nettement avec l'art de l'âme, au contraire,

¹¹⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. II, livre V, lettre 50 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p100-101, note 40- note 46

¹¹¹ Cicéron, *Tusculanes*, t. II, III, I, 2 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p101, note 48

¹¹² Sénèque, *Lettre à Lucilius*, lettre 32 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p101, note 49

¹¹³ Cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p102, note 57

¹¹⁴ *Ibid.*, p96

« on va voir le corps réémerger comme un objet de préoccupation [...] on va avoir affaire à toute une intrication psychique et corporelle qui va être le centre de ce souci »¹¹⁵.

Du fait de ces deux premières généralisations du souci de soi, l'une rend la pratique de soi comme un correcteur général de toute la vie, l'autre enracine le souci comme un *pathos* originel de tout le monde, la pratique de soi n'est donc plus une condition préliminaire à ce qui serait un art de vivre au moment du passage de l'adolescent à l'adulte, elle devient elle-même l'art de vivre, l'art qui doit courir tout au long de la vie et tout le monde, puisque ce dont il faut se soucier est le mal intérieur, le vice naturel par rapport à une santé parfaite, à une âme de qualité, on « n'a jamais eu à la nature le rapport de volonté rationnelle qui caractérise l'action moralement droite et le sujet moralement valable »¹¹⁶. Ce statut originel de l'homme, Foucault l'appelle le statut du « non-sujet »¹¹⁷, et pour arriver au « statut de sujet », à la plénitude du rapport de soi à soi, pour se constituer comme sujet, il faut l'autre, le maître. Et ce maître n'est plus simplement celui qui transmet une certaine connaissance à celui qui est ignorant, ce maître va réformer et constituer un non-sujet en un sujet. Si « l'ignorance ne pouvait pas être opératrice de savoir »¹¹⁸, le non-sujet ne peut pas *a fortiori* se transformer lui-même en sujet, le paradoxe d'ignorance et de savoir et celui du non-sujet et du sujet sont identiques.

Le statut du non-sujet, le statut de ne pas pouvoir s'occuper de soi-même, est la fameuse *stultitia* chez Sénèque, « personne n'est assez en bonne santé pour sortir par lui-même de cet état. Il faut que quelqu'un lui tende la main, et que quelqu'un le tire dehors »¹¹⁹. Pourquoi le non-sujet (le *stultus*) ne peut-il pas sortir par lui-même ? Parce qu'il est « ouvert à tous les vents [...] laisse entrer dans son esprit toutes les représentations [...] il les accepte sans les examiner, sans savoir analyser ce qu'elles représentent [...] laisse sa vie s'écouler [...] change d'avis sans arrêt »¹²⁰. Le non-sujet est bien celui qui est incapable d'ordonner les représentations extérieures, celui qui les laisse se mêler à l'intérieur de son propre esprit, celui qui n'est pas capable de fixer son vouloir, son attention vers une unité et un but fixé. Si le non-sujet peut sortir de cet état *stultitia*, il n'est déjà, par définition, plus non-sujet. Cette

¹¹⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p104

¹¹⁶ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p139, note 1

¹¹⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p125

¹¹⁸ *Ibid.*, p126

¹¹⁹ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, lettre 52 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p140, note 4

¹²⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p127

incapacité est aussi profondément enracinée dans la nature de l'homme comme l'ignorance de Socrate, si bien que le non-sujet n'est pas capable de « vouloir comme il faut »¹²¹. La volonté du non-sujet n'est pas une volonté libre de lui-même qui ne veut sans aucune détermination, ni de l'extérieur ni de l'intérieur, au contraire, elle est déterminée, mais déterminée sans une volonté absolue, le non-sujet « veut quelque chose, et en même temps il le regrette »¹²². Cette volonté relativisée n'a donc aucune insistance, la volonté du non-sujet n'est qu'une volonté inerte et molle.

Ainsi la troisième généralisation du souci de soi est l'indifférence du statut de sujet, « un esclave peut être plus libre qu'un homme libre, si celui-ci ne s'est pas affranchi de tous les vices, passions, dépendances »¹²³. Mais cela ne veut pas dire que le « souci de soi » est une loi éthique universelle, ou il n'y a pas de différence entre les groupes ou entre les individus qui pratiquent le « souci de soi ». C'est une généralisation qui universalise la loi, mais non pas la pratique, l'accès de la pratique. Ce n'est pas une obligation ou une loi imposée comme au Moyen Âge. Au contraire, c'est la loi éthique qui fait partie, qui n'est qu'une technique possible dans l'histoire des pratiques de soi, « la loi n'est qu'un des aspects de cette longue histoire au cours de laquelle s'est constitué le sujet occidental »¹²⁴.

Cependant, il existe tout de même deux grands pôles de groupes de la pratique de soi, l'un est celui des gens qui s'occupe de soi parce qu'ils appartiennent à la classe aristocratique, parce qu'ils n'ont pas à s'occuper de leur terre, qu'ils ont le loisir de « s'occuper de soi », pour eux, cette pratique de soi est un choix de mode de vie, si bien qu'il existe différentes sectes organisées, sophistiquées et cultivées. L'autre pôle est celui de la population large, des classes moins favorisées, ce sont souvent des groupes religieux qui pratiquent autour de cultes définis, des procédures ritualisées, pour eux, la théorie sophistiquée, la recherche savante n'est pas nécessaire, car c'est le travail personnel, le travail de soi par soi qui procède la pratique du « souci de soi ». Néanmoins, ces deux extrêmes n'empêchent pas que les groupes épicuriens sont à la fois populaires et cultivés, que les groupes Thérapeutes¹²⁵ sont à la fois élitaires et religieux. Ce n'est plus le statut social qui distingue les individus qui participent à la pratique de soi.

¹²¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p128

¹²² *Ibid.*, p128

¹²³ Épictète, *Entretiens*, livre IV ; Épicure, *Sentences Vaticanes*, 67, 77 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p120, note 31

¹²⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p109

¹²⁵ *Ibid.*, p112

En ce sens, c'est une généralisation qui ignore la distinction traditionnelle entre riche et pauvre, entre bonne famille et famille obscure, entre les puissants et les faibles. Mais c'est loin d'être une égalisation fondamentale entre le meilleur et la foule, ou une annulation de l'opposition entre le vrai et le faux, puisque la vieille distinction encore plus profonde réémerge, c'est la distinction entre l'élus et le non-élus, « nombreux sont les porteurs de thyrses, rares les bacchantes »¹²⁶. La popularité, la variété des groupes qui pratiquent le « souci de soi » n'est point une garantie que tout le monde désormais peut s'occuper de soi, l'accès universel de pratique de soi n'indique pas la capacité universelle de s'occuper de soi, « le principe est donné à tous mais que bien peu sont ceux qui peuvent l'écouter »¹²⁷. C'est ce phénomène naturel de pratique de soi que les Antiques mythifient, que le christianisme exagère plus tard, et que les cartésiens essaient d'annuler. Quant aux hellénistiques et romains, ce caractère inlassable de pratique de soi, « l'universalité de l'appel et la rareté du salut »¹²⁸, est le point à la fois de la généralisation de la pédagogie et de l'individualisation de la politique.

D'une part, concernant « l'appel lancé à tous », on généralise la pédagogie, ce n'est plus pour Les Lois ou La République, mais pour l'âme du Prince, et par la suite pour l'âme de tous que la philosophie se réalise, que la philosophie se professionnalise en se dé-professionnalisant. L'ancienne « fonction singulière, irréductible, extérieure à la vie quotidienne, à la vie de tous les jours, à la vie politique »¹²⁹ se perd à mesure même que la philosophie devient de plus en plus utile, importante et politisée. Et en même temps, l'espoir d'être sujet de soi, du souverain absolu de soi pénètre et gonfle dans l'âme de chacun. Cela est une sorte de dépolitisation d'individus, puisque le pouvoir politique et la souveraineté extérieure sont beaucoup plus maniables que ceux de l'intérieur, c'est justement la raison pour laquelle Diogène méprise Alexandre. Ceci correspond curieusement à l'attitude de dépolitisation d'Auguste¹³⁰, et des épicuriens, « on peut s'occuper des choses de la cité [...] à l'intérieur de ce cadre dont la tranquillité est assurée par l'ordre politique [...] et puis on peut, à côté, avoir tout de même dans sa vie suffisamment de loisirs pour s'occuper de soi-même »¹³¹. D'autre part, à propos de « la rareté du salut », cela dépend de soi, et de soi seulement. Alors en quoi consiste ce « soi » à l'époque hellénistique et romaine, qui joue encore une fois un rôle décisif comme ses

¹²⁶ Platon, *Phédon*, 69 c ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p120, note 33

¹²⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p116

¹²⁸ *Ibid.*, p117

¹²⁹ *Ibid.*, p138

¹³⁰ J.-M. André, *Recherches sur l'Otium romain*, 1962 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p159, note 3

¹³¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p145

précédents « soi-âme » ou « soi-bios » à l'époque grecque classique ? À quel but les pratiques populaires, généralisées, professionnalisées et dépolitisées de « souci de soi » conduiront-elles ?

B. L'individualisation politique

Rappelons le repérage important de l'*Alcibiade* où le « souci de soi » était le souci à la fois de l'âme et de la cité¹³², puisque quand Alcibiade dit à la fin « je vais m'occuper de moi-même, je vais m'occuper de la justice (*dikaïosunê*) »¹³³, la justice se trouve à la fois dans l'âme et dans la cité, la pratique de s'occuper de soi se réalise à la fois dans le souci de soi et le souci des autres, en termes foucauldien, « le cathartique et le politique ne sont pas différenciés l'un de l'autre [...] c'est la même démarche »¹³⁴. Le « souci de soi » et le « souci des autres » sont liés d'un lien de finalité, de réciprocité, d'implication, c'est-à-dire, je pratique le « souci de soi », cet art du cathartique pour pouvoir devenir un sujet politique, et grâce à cette pratique de soi, ce cathartique, cet acte de la réminiscence de la vérité divine, l'ordre de la cité trouve sa justice divine, si bien que ce sujet politique, qui contemple la vérité et gouverne la cité, trouvera sa récompense et son salut dans le salut de la cité.

Or, quant à l'époque hellénistique et romaine, il y a un thème ou un mouvement qui dissocie profondément ce lien ancien entre « souci de soi » et « souci des autres », tout en opposant et accompagnant la généralisation du souci de soi. Ce thème ou ce mouvement, nous pouvons l'appeler l'individualisation du pouvoir. Le « souci de soi » n'a qu'un but unique de « soi », qu'une récompense définitive du souverain de soi par soi. L'objet d'un sujet qui veut sortir de son statut de non-sujet où l'individu ne peut pas vouloir comme il faut, peut vouloir « librement, absolument et toujours [...] c'est le soi »¹³⁵. Lorsque la pratique de soi dure tout au long de la vie, c'est donc à la vieillesse qu'arrive le point d'accomplissement et de récompense, c'est donc à l'état de la vieillesse que le non-sujet devient enfin le sujet. L'ancienne valeur de la vieillesse dont Sophocle félicite l'affranchissement d'amour, « d'un être enragé et sauvage »¹³⁶ se renforce avec la libération qu'on pratique toute la vie. L'ambition politique, les contraintes familiales, les mauvaises habitudes d'enfance et la dépendance des autres sont débarrassées, la faiblesse et l'incapacité d'être actif du vieillard sont ignorées, car toute la joie et la satisfaction de soi-même ne dépendent en rien de tout cela,

¹³² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p179, note 10

¹³³ *Ibid.*, p168

¹³⁴ *Ibid.*, p169

¹³⁵ *Ibid.*, p128

¹³⁶ Platon, *La République*, livre I, 329 b-c ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p118, note 5

la souveraineté de soi s'achève justement à ce moment du détachement total des choses dépendues et du retour complet au soi indépendant. Si bien que la vieillesse n'est pas une période ni un terme dans la vie, mais au contraire, elle est le but positif, c'est vers la vieillesse que polarise et unifie toute la vie. Les périodes traditionnelles de jeunesse, d'adulte, de vieillesse ne sont que la frivolité des hommes qui découpe la vie déjà trop courte, « passant coup sur coup avec elle de recommencement en recommencement, nous morcelons, nous émiettons la vie »¹³⁷. À tel point qu'il faut « vivre pour être vieux »¹³⁸, vivre à chaque moment comme déjà un vieillard qui n'attend rien de plus, qui ne s'attache à rien d'autre, qui n'espère rien, qui ne convoite ni la puissance ni la richesse, car cet état de vieillesse est un abri sûr de souverain, de tranquillité et de satiété parfaite de soi, « Hâtez-vous vers la vieillesse ».

Dans cette maxime de Sénèque « vivre pour être vieux », la question « comment faire pour vivre comme il faut » et la question « comment faire pour que le soi devienne et demeure ce qu'il doit être »¹³⁹ se fondent imperceptiblement, la question de l'« art de vivre » réduit à la question de l'« art de soi ». D'où, l'époque hellénistique et romaine que Foucault appelle « l'âge d'or » du souci de soi ou l'époque de « la culture de soi » trouve son sens plein : c'est donc une époque qui cultive le soi pour qu'il se sauve par soi-même et pour soi-même.

Il n'est pas étonnant que le thème de « salut de soi » n'ait pas une place particulière chez Platon, parce que le « souci de soi », en tant que problème initial de « salut de soi », prend son rôle fondamental dans l'aporétique d'ignorance socratique, et ceci n'introduit chez Platon qu'une étape de transition de la connaissance de soi et de la vérité divine au salut de la cité et des autres. Comme le « souci de soi » s'engloutit dans la « connaissance de soi », chez Platon, le « salut de soi » s'absorbe dans le « salut de la cité (des autres) ». Cependant, le « salut de soi » n'est effectivement qu'un thème religieux qui existe ou plutôt est apporté avec l'influence « importante et longue » des pythagoriciens¹⁴⁰, où le « salut de soi (âme) » n'a de sens qu'à partir d'une âme qui a plusieurs vies. Or, le problème est comment cette idée religieuse de « salut d'âme » peut fonctionner dans la réflexivité philosophique, surtout, après

¹³⁷ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, t. I, livre IV, lettre 32 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p118, note 6

¹³⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p107

¹³⁹ *Ibid.*, p171

¹⁴⁰ M. Détiéne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p179, note 12

le rationalisme à l'époque grecque classique¹⁴¹, dans une époque qui philosophe plutôt sur le champ de la vie individuelle.

Il y a certainement un lien obstiné entre le « salut de soi » et la vie quotidienne d'individu. Nous le trouvons dans les significations différentes dans l'Antiquité. Par exemple, dans le *Cratyle* de Platon, chez les pythagoriciens, le corps est comme *peribolon tês psukhês*¹⁴², si l'on comprend cette *peribolon* positivement, elle n'est pas une prison mais une enceinte qui sert à garder, à protéger, à maintenir l'âme dans un état propre. Cette idée de conserver l'âme dans son identité perpétuelle, autrement dit, dans une certaine divinité mystérieuse, est un profond besoin d'immortalité de l'homme mortel. Ceci se transforme chez Épictète comme une conservation de « la pudeur, la loyauté, l'intelligence »¹⁴³, par laquelle l'homme se distingue des autres, des dieux ou des animaux, c'est ce qu'on peut appeler l'« éveil de l'homme » parmi les animalités naturelles et les divinités mystérieuses. Pourtant, cet état qu'il faut conserver ou protéger peut être aussi un « état antérieur ou primitif », « sans altération »¹⁴⁴. Par exemple, un tyran maintient son pouvoir, le vin garde sa fraîcheur, une fille reste vierge, une vérité immobilise perpétuellement. Il s'agit donc d'une préférence traditionnelle du passé¹⁴⁵. Enfin, par rapport à cette préférence du passé, d'un état distinctif ou primitif, l'époque hellénistique et romaine montre sans doute un nouvel état qu'il faut garder et protéger, c'est celui de « bien-être » et de « bon » autre que dans le passé. Par exemple, dans la *Consolation à Apollonius* de Plutarque, un père perd sa fille, mais il ne faut pas rester dans le passé, bien qu'il soit distinctif, primitif et favorable, il faut continuer à vivre.

Quoi qu'il en soit, le « salut de soi » est comme la doublure implicite du « souci de soi », il n'est pas du tout un thème inventé à l'époque hellénistique et romaine, il ne s'y arrête pas non plus. Ce n'est pas à ce point-là que l'époque en question se distingue, mais qu'elle s'en sert, elle la dissocie avec son ancien cortège politique « salut des autres », elle inverse leur rapport, le « salut de soi » est désormais autonome autour du « souci de soi » auto-finalisé et des pratiques de soi en soi ; en revanche, « le salut des autres est comme une récompense

¹⁴¹ Dodds donne l'explication de « la peur de la liberté ».

¹⁴² Platon, *Cratyle*, 400 c ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p179, note 13

¹⁴³ Épictète, *Entretiens*, I, 28, 21 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p179, note 15

¹⁴⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p176

¹⁴⁵ Sur ce problème de la préférence de la passée, nous le traitons dans les problématisations de l'« exercice de mort ». Cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p445

supplémentaire à l'opération et à l'activité de salut qu'on exerce obstinément sur soi-même »¹⁴⁶.

Il est intéressant de voir qu'à partir de ce moment-là, quand toutes les activités se tournent vers soi et soi seul, le rapport avec les autres n'est pas ou ne peut pas être éliminé, il se rentre curieusement dans une notion très connue à nos jours qui s'appelle l'« utilité ». Par exemple, chez les épicuriens, « toute amitié est par elle-même désirable ; pourtant elle a eu son commencement de l'utilité »¹⁴⁷. C'est au point de vue de soi-même que le rapport avec les autres explique, « l'utilité, c'est l'*ôpheleia* [...] un rapport externe entre ce qu'on fait et ce pourquoi on le fait »¹⁴⁸. Il ne faut pas la comprendre comme l'égoïsme ou le pragmatisme à nos jours, puisque c'est par le lien d'aide et d'échange de bien-être que l'amitié s'enracine dans le rapport le plus profond d'individus où le fondamental « souci de soi » domine la vie humaine. C'est pour cette raison que l'utilité réelle est bien le commencement de l'amitié, mais elle n'est pas l'amitié toute entière, « nous ne recevons pas autant d'aide de la part des amis, de l'aide qui nous vient d'eux, que de la confiance au sujet de cette aide »¹⁴⁹. L'utilité réelle stimule quelque chose qui la dépasse, qui dépasse la « vérité (réalité) » de l'utilité actuelle, c'est la certitude, la confiance, la garantie du bonheur.

Si l'utilité s'intègre si profondément dans le « souci » et le « salut » du sujet, elle ne peut pas ne pas être fiable et certaine, sauf que l'individu n'est pas un sujet qui est capable d'être fidèle à lui-même, à son propre bien, qu'il n'a pas un rapport insistant de soi à soi. Dans ce cas-là, dans ce cas du non-sujet, le principe économique de « la main invisible » ne fonctionne plus. Mais pourquoi l'« invisible hand » fonctionne-t-il ? Du fait de la Providence ? Comme le dit Épictète, « Zeus a disposé la nature de l'animal raisonnable de telle sorte qu'elle ne puisse obtenir aucun bien particulier sans entraîner l'utilité commune »¹⁵⁰ -- c'est bien ce que dit le principe économique d'Adam Smith, de l'économie capitaliste--, cela ne fonctionne qu'à force de sujets raisonnables qui font tout pour eux-mêmes. Selon la réflexion d'Épictète sur la Providence, les animaux qui produisent les fourrures ne les produisent pas pour les autres, mais pour eux-mêmes. Néanmoins, ce fait de fourrure qui est originellement pour soi-même

¹⁴⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p185

¹⁴⁷ Épicure, *Sentence Vaticane* 23 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p195, note 5

¹⁴⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p186

¹⁴⁹ Épicure, *Sentence Vaticane* 34 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p195, note 8

¹⁵⁰ Épictète, *Entretiens*, I, 19, 13-15 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p195, note 11

n'est pas antisocial, au contraire, il fait le bien des autres, surtout le bien des hommes qui n'ont été dotés d'aucuns de « ces avantages qui les dispenseraient de s'occuper d'eux-mêmes »¹⁵¹. Si bien que l'homme a plus de raison de s'occuper de soi-même, de remplir ses devoirs qui sont les siens, et puisqu'il fait partie de la communauté humaine, l'accomplissement de son propre bien, de ses propres devoirs de père, de fils, d'époux ou de citoyen, est en même temps le bien de communauté, comme la fourrure d'animaux est à la fois le « devoir » de ces animaux et le bien des animaux en général.

De ce point de vue, le fait que l'économie moderne (le capitalisme)¹⁵² fonctionne plutôt bien ou moins bien dépend des individus qui sont plutôt le sujet qui « fait tout pour soi-même » ou le non-sujet qui « ne fait rien pour soi-même ». Le pouvoir d'être bien, pour soi ou pour la communauté, n'est pas aux mains des autres, mais à chacun. Or, cette éthique ou esthétique du soi parfaitement établie aux deux premiers siècles de notre ère est détruite par la renonciation totale du soi chez les Chrétiens¹⁵³, elle est reconstituée par fragments et avec tentative difficile depuis Montaigne du XVI^e siècle jusqu'à Schopenhauer, Nietzsche, le dandysme, Baudelaire et l'anarchie du XIX^e siècle¹⁵⁴. Toute cette série d'efforts pour reconstituer une éthique du soi, pour revenir à être soi-même, pour retrouver l'authenticité de soi-même, semble incapable ou avoir des difficultés à donner un contenu concret à ce « soi » vidé à partir de leur propre théorie de la vérité, du rapport entre sujet et vérité. « C'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi »¹⁵⁵.

À tel point que la constitution globale et continue du « soi » en modèle hellénistique et romain a un sens de l'individualisation politique qu'aucunes autres époques n'en a pas, et qu'à nos jours, on cherche plutôt en vain. Foucault tentait de nous en indiquer les indices, « si on entend par gouvernementalité un champ stratégique de relations de pouvoir [...] au sens plus large du terme et pas simplement politique [...] je crois que la réflexion sur cette notion de

¹⁵¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p189

¹⁵² Concernant le capitalisme, il est bien plus compliqué, ici nous proposons simplement une analyse brute ou un indice pour les études ultérieures, par exemple, le capitalisme comme une individualisation du pouvoir, est à peu près un champ lié avec la biopolitique.

¹⁵³ En ce sens, nous comprenons mieux pourquoi la naissance du capitalisme exige la Réforme ou la critique du christianisme, puisque sans l'individu raisonnable pour son propre bien, le mécanisme économique du capitalisme ne fonctionne pas. Mais il faut distinguer le retour au soi raisonnable pour le fonctionnement du capitalisme et le retour au soi pour soi, c'est à ce dernier qu'appartient Foucault.

¹⁵⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p240-241

¹⁵⁵ *Ibid.*, p241

gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi »¹⁵⁶, c'est-à-dire, l'analyse du pouvoir politique ne se trouve pas comme d'ordinaire dans la « conception juridique du sujet de droit »¹⁵⁷, mais dans l'éthique du sujet qui enchaîne et trame à la fois la vérité et le pouvoir.

C. La conversion à soi

Du fait que la capacité ou le pouvoir de substituer le statut du sujet à celui du non-sujet s'individualise autour de chacun de soi, la pratique de s'occuper de soi devient ainsi une autorotation comme une toupie¹⁵⁸. Elle oriente toujours à soi-même, mais cela ne peut pas se faire sans sollicitation extérieure ; elle tourne sur soi-même, mais elle présente aussi un entourage de vues variées ; elle est active, mais elle reste immobile par rapport à certain point. Cependant, la pratique idéale de soi rêve d'enlever le mouvement quelconque d'extérieur pourvu qu'il soit involontaire, puisque la définition de cette pratique du sujet exige une conversion totale à soi, tous les mouvements doivent être de soi à soi, de soi par soi, le soi est à la fois le départ et le but, la cause et l'effet.

Ainsi, ce rapport plein et idéal de soi à soi se distingue autant de celui de Platon que de celui du christianisme. Chez Platon, on se détourne des apparences pour retourner à soi, on se détourne du soi-corps au soi-âme pour que celui-ci se souvienne ou reconnaisse la vérité divine, d'un autre monde de l'Être que ce monde-ci, c'est ce que Foucault appelle « l'*epistrophê* platonicienne »¹⁵⁹. Chez les Chrétiens, on renonce brusquement à soi-même pour passer d'un type d'être à l'autre, pour arriver à un autre monde, c'est ce que Foucault appelle « la *metanoia* chrétienne »¹⁶⁰. Quant aux hellénistiques et romains, le retour à soi se trouve semblablement au milieu de ces deux conversions (l'*epistrophê* platonicienne et la *metanoia* chrétienne) : on se détourne des représentations de ce monde pour retourner à soi, mais on ne se dirige pas vers un autre monde de soi-disant vérité, on revient toujours vers le soi qui à la fois se loge et se détache de ce monde-ci. Certes, on substitue le soi du sujet à ce soi du non-sujet, on se détache des représentations de ce monde, mais tout cela est une conversion du regard, il s'agit de *se respicere* (se regarder, retourner le regard vers soi), d'un coup d'œil

¹⁵⁶ *Ibid.*, p241

¹⁵⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p257, note 13

¹⁵⁸ *Ibid.*, p198

¹⁵⁹ *Ibid.*, p201

¹⁶⁰ *Ibid.*, p207

rétrospectif¹⁶¹ de ce qui se passe à ce monde de soi. La rétrospection, non la réminiscence, l'« auto-subjectivation », non la « trans-subjectivation »¹⁶².

De plus, le retour à soi chez les stoïciens se distingue profondément du retour du regard chez Platon. En premier lieu, chez Platon, pour que « l'œil veut se regarder lui-même »¹⁶³, l'individu se divise en « deux » : l'un comme le sujet (l'âme) qui regarde, l'autre comme l'objet intérieur qui est regardé par soi-même (l'âme)¹⁶⁴. Chez les stoïciens, cet « exercice de la pensée sur la pensée » n'est point un mouvement de miroir à miroir, d'un plus haut intérieur à un plus bas intérieur, « ce n'est pas l'élément de l'identité qui est pertinent dans cette saisie de soi par soi, mais plutôt une sorte de redoublement intérieur qui implique comme une dénivellation »¹⁶⁵. Car ce n'est plus une activité du regard qui s'implique dans cet exercice, mais une activité du souci, dans laquelle c'est une certaine faculté qui est toute différente des autres qui applique le souci aux autres facultés, qui contrôle et décide l'usage des autres facultés, qui détermine le bien et le mal de cet usage, comme pour Épictète, ce que Dieu nous a donné n'est pas la vérité divine de l'âme, mais la faculté « de comprendre ces choses et d'en user avec méthode »¹⁶⁶. De cette façon, chez les hellénistiques et romains, le rapport de soi à soi s'établit par un redoublement et une dénivellation des facultés, au lieu d'identifier une âme substantielle qui a un double rôle à jouer. Si bien que la connaissance de soi ne doit pas se chercher dans l'essence d'une âme métaphysiquement substantielle, mais dans les mouvements entre les facultés, les facultés qui parlent, qui écoutent, qui jouent de la musique, qui font toutes les activités possibles de l'homme.

En second lieu, chez les stoïciens, comme chez Platon, il y a une parenté avec le divin. Mais chez Platon, cette parenté se trouve comme une objectivité figée dans l'âme, pour les dieux comme pour l'homme, cette divinité est absolue, universelle et incontestable. Quant aux stoïciens, comme Épictète le dit, « nous devons réfléchir sur le gouvernement divin, sur nos rapports avec le reste du monde »¹⁶⁷. La divinité n'est pas donnée à l'homme comme la fourrure des animaux par laquelle les animaux n'ont jamais besoin de réfléchir, de se soucier, de s'occuper de soi, parce que la divinité leur a déjà donné tout ce qu'il faut. Pour cette même

¹⁶¹ *Ibid.*, p217, note 26

¹⁶² *Ibid.*, p206

¹⁶³ Platon, *Alcibiade*, 133 b ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p454, note 2

¹⁶⁴ Ce modèle platonicien est sans doute la source du piège kantien.

¹⁶⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p437

¹⁶⁶ Épictète, *Entretiens*, I, 16, 18 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p454, note 5

¹⁶⁷ Épictète, *Entretiens*, III, 13, 7 ; cf., *ibid.*, p454, note 6

raison, « les animaux n'existent pas pour eux-mêmes, mais pour servir »¹⁶⁸, autrement dit, si l'homme est doué de tout ce qu'il faut, si bien qu'il n'a pas besoin de s'occuper de soi, il ne lui reste que de se rendre au service, d'être l'instrument, aux autres hommes ou aux dieux, peu importe. Mais l'homme n'est pourvu presque d'aucune de ces capacités de vivre sans souci, il est obligé de regarder comment Zeus mène sa vie : *auto heautô sunestin* (l'être qui vit pour lui-même, avec lui-même), il vit une vie d'ataraxie¹⁶⁹. C'est à ce point que les stoïciens trouvent la parenté de l'homme à la divinité, non pas dans une âme (la vérité) objective, fixe et passive, mais dans une manière de vivre en soi-même, le gouvernement divin est le gouvernement de soi à soi, l'exercice de la pensée pour affronter les événements, pour connaître les souffrances, pour y remédier, pour s'en extirper. Le sujet est comme un divin qui gouverne sa propre vie. En un mot, pour les stoïciens, la divinité n'est pas dans l'objectivité, mais dans la subjectivité.

Pourtant, ce regard vers soi est facile à comprendre, comme de nos jours, comme un examen de la conscience de soi, comme une objectivation de soi comme l'objet du regard. Mais le regard vers soi à l'époque hellénistique et romaine est tout autrement. D'un côté, il s'agit de se détourner des autres, « de l'agitation quotidienne, de la curiosité qui nous fait intéresser à autrui »¹⁷⁰. Cela peut être expliqué par la métaphore dans *Traité de la curiosité* de Plutarque, par exemple, pour éviter les vents mauvais et l'enselement défavorable, on réoriente la direction de la maison. De même, on n'ouvre pas les fenêtres sur celles des voisins, c'est pour éviter les mêmes types de périls, ceux de la connaissance des autres et de la curiosité malsaine pour les autres. Pourquoi ceux-ci sont-ils périlleux ? Comme Marc Aurèle le dit, quand on use sa vie à imaginer ce que fait autrui, ce qui se passe chez les autres, on perd le temps pour s'examiner sérieusement soi-même, « il est fatal qu'ils soient malheureux »¹⁷¹. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas connaître les autres choses du monde, mais qu'il faut éviter de prendre plaisir à observer les fautes des autres, au lieu de s'amuser avec les choses qui ne nous regardent pas, « occupe-toi plutôt de tes propres défauts et fautes »¹⁷². De plus, ce regard détourné vers ses propres fautes ne consiste pas non plus à se reprocher, à se renier soi-même, mais à tourner « vers des sujets plus honnêtes et plus agréables »¹⁷³, par exemple, la nature,

¹⁶⁸ Épictète, *Entretiens*, I, 16, 3 ; cf., *ibid.*, p454, note 7

¹⁶⁹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p440

¹⁷⁰ *ibid.*, p210

¹⁷¹ *ibid.*, p218, note 44

¹⁷² Plutarque, *De la curiosité*, 515 d-e ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p218, note 48

¹⁷³ Plutarque, *De la curiosité*, 517 c ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p218, note 50

l'histoire ou la compagne. De l'autre côté, il s'agit d'une « concentration téléologique »¹⁷⁴, c'est-à-dire, toutes ces anti-agitations, anti-curiosités et anti-entraînements par rapport aux autres, c'est pour faire le vide autour de soi comme un athlète qui ne regarde que son but, pour mieux se concentrer à ce qu'il faut faire de soi-même, pour se constituer comme un sujet de sa propre action.

C'est par un tel regard que se manifeste le rapport entre la « connaissance du monde » et la « connaissance de soi », entre la vérité (véridiction) et le sujet, à l'époque hellénistique et romaine. D'une part, ce n'est donc pas parce qu'on retourne à soi qu'on ignore la connaissance du monde, comme ce que la plupart des historiens désignent, les socratiques qui montrent l'importance de l'éthique excluent la logique ou la physique¹⁷⁵. D'autre part, ce n'est pas parce qu'on retourne à soi qu'on se met comme un objet à connaître, à examiner, à déchiffrer, comme ce que le christianisme fait plus tard. Alors que la conversion du regard à soi est un usage de tous les types de connaissances (de vérités, de véridictions) que ce soit la connaissance des arbres ou la connaissance des hommes¹⁷⁶. Le seul principe du regard, de la différenciation des connaissances, est le caractère « éthopoétique »¹⁷⁷, c'est-à-dire, la capacité de produire l'*éthos*, de modifier le mode d'être du sujet. Ce principe peut s'expliquer chez les cyniques, chez les épicuriens.

Premièrement, chez les cyniques, le fameux cynique dont Sénèque fait l'éloge, Démétrius, a fait deux listes, l'une est « ce qui mérite d'être connu », l'autre est « ce qui ne mérite pas d'être connu »¹⁷⁸. Pour lui, ce qui mérite d'être connu, ce sont les connaissances qui peuvent améliorer notre vie, qui peuvent nous rendre meilleurs ou heureux, ce genre de connaissances ne se cache pas dans la nature. Ce sont d'abord des savoirs relationnels, par exemple, par rapport aux dieux, aux autres hommes, au cosmos, au monde, il faut reconnaître que l'homme « a borné la terreur des dieux et des hommes, persuadé qu'il a peu à craindre de l'homme, et rien à craindre de Dieu »¹⁷⁹. Ensuite, ce sont les constatations prescriptives, le principe est que

¹⁷⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p213

¹⁷⁵ Cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p234, note 3

¹⁷⁶ Voir dans le *Phèdre*, 230 d'où Socrate choisit de connaître les hommes au lieu de connaître les arbres ; Cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p234, note 2

¹⁷⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p227

¹⁷⁸ Sénèque, *Des bienfaits*, t. II, VII ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p235, note 9

¹⁷⁹ Sénèque, *Des bienfaits*, t. II, VII ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p235, note 10

« ce qui est donné comme vérité se lit aussitôt et immédiatement comme précepte »¹⁸⁰. Par exemple, quand Diogène voit la vie d'une souris, il comprend tout de suite qu'on peut et doit vivre dans un trou. C'est à ce principe de « vraie vie », de vivre lui-même le vrai que les cyniques lient la vérité et le soi. Enfin, ce sont les connaissances qui peuvent modifier le mode d'être du sujet. Par exemple, le tourment, l'ornement ou la mort¹⁸¹ peuvent être les choses vraies, mais elles ne sont point prescriptives ni capables de modifier le mode d'être du sujet, donc il est inutile de connaître ce genre de choses. De cette façon, la différenciation des connaissances ne se trouve pas dans le contenu, mais dans son rapport avec le soi, en termes foucauldien, dans l'éthique de la vérité, dans « l'*êthos* du sujet [...] c'est quelque chose qui a la qualité de transformer le mode d'être d'un individu »¹⁸².

Deuxièmement, chez les épicuriens, la connaissance qui peut former l'*êthos* du sujet est la *phusiologia* (physiologie). En quoi consiste-t-elle cette *phusiologia* ? En premier lieu, en opposant à *paideia*¹⁸³, ce sont les connaissances de la nature. Pour Épicure, la *paideia* est le savoir des « fanfarons », des « artistes du verbe », de ceux qui s'étalent pour à la fois attirer et satisfaire les envies de la foule, c'est le savoir de culture qui n'a fin que de la gloire, de la réputation, de la vanité « qui ne repose en fait sur rien »¹⁸⁴, qui ne fait que des bruits (*phônê*, non *logos*) pour vendre et faire du profit. En second lieu, la *phusiologia* est la connaissance qui prépare, qui équipe, qui arme l'individu pour être un sujet qui est capable d'affronter toutes les circonstances possibles de la vie, de résister à toutes les sollicitations extérieures et les agitations involontaires. En troisième lieu, la *phusiologia* rend l'homme « fier et indépendant, s'enorgueillissant de leurs biens propres, et non de ceux qui viennent des circonstances »¹⁸⁵. D'abord, ce « fier (*sobaroi*) » est une sorte de vivacité et d'intrépidité animale qui est difficile à soumettre. Ensuite, cet « indépendant (*autarkeis*) » est une capacité de se satisfaire de soi-même, non seulement l'individu n'a plus besoin de rien d'autre, mais aussi il peut trouver la source de la satisfaction en soi-même. De plus, cet orgueil, cette source de l'indépendance, qui s'appuie sur ce qui dépend de soi, et non sur ce qui dépend des autres,

¹⁸⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p226

¹⁸¹ Sénèque, *Des bienfaits*, t. II, VII ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p235, note 10

¹⁸² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p227

¹⁸³ Ici, le mot *paideia* chez Épicure n'a plus de sens positif chez les Grecs comme « la culture pour un homme libre » ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p235, note 18

¹⁸⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p229

¹⁸⁵ Épicure, *Sentence* 45 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p235, note 16

rend possible la maîtrise totale, absolue et illimitée de soi. De là, la *phusiologia* d'Épicure, qui consiste en des questions des météores, des atomes, du ciel et de la terre, introduit « la plus parfaite sérénité »¹⁸⁶, une fin de « l'ataraxie et une ferme confiance »¹⁸⁷, le savoir du monde devient ainsi un élément qui peut transformer le mode d'être du sujet.

III. L'askêsis de soi et l'usage de la subjectivité (sujet)

Pour le modèle platonicien du souci de soi, ou pour le modèle hellénistique et romain de la conversion à soi, il ne s'agit pas simplement d'une connaissance de soi (ou bien le soi-âme ou bien le soi-*bios*) ou d'un regard spirituel, une telle connaissance ou une telle vue de regard, qui peut s'appeler *mathêsis* en général, s'acquiert indispensablement par l'*askêsis*. L'*askêsis* avec « peine, zèle, entraînement »¹⁸⁸ existe déjà chez les pythagoriciens, chez Platon et chez Isocrate¹⁸⁹. La raison pour laquelle Foucault étudie particulièrement l'*askêsis* à l'époque hellénistique et romaine n'est pas qu'il se forme ou qu'il y a une nouveauté radicale à cette époque, mais pour les raisons suivantes.

D'une part, les hellénistiques et romains présentent un phénomène concentré, visible et lisible de la pratique de soi. D'autre part, le plus important, comme par rapport à la vérité, le regard spirituel (le cogito stoïcien) n'est pas une obéissance du soi à la loi, ni une objectivation du soi selon la vérité du monde, mais à l'inverse, il est une inflexion du savoir du monde de manière que ce savoir prend une valeur spirituelle, qu'il peut servir pour le salut du sujet. De même, par rapport à la pratique, l'*askêsis* n'est pas non plus un assujettissement du sujet à la loi, « l'*askêsis* est une manière de lier le sujet à la vérité »¹⁹⁰. Ce que le sujet doit faire n'est pas imposé en fonction de la loi ou de la vérité du monde, mais impliqué par le mode d'être de soi-même qu'il doit et qu'il veut être. La loi ou la vérité du monde peut être la même, mais ce n'est pas pour s'y soumettre, mais pour se constituer comme le sujet d'action qui pratique la loi ou la vérité que l'individu s'adapte, s'exerce et se convertit. La différence se trouve donc sur le rôle de soi dans ce rapport entre l'individu et la loi, entre le sujet et la vérité. L'individu n'est pas l'instrument qui exécute la loi sans décalage, mais le sujet qui réalise la vérité avec spiritualité. De ce point de vue, une histoire de la subjectivité homogène n'existe pas, autrement dit, il n'y a pas un concept uniforme de subjectivité, il n'y a que la

¹⁸⁶ Épicure, *Lettre à Hérodoté* ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p235, note 22

¹⁸⁷ Épicure, *Lettre à Pythoclès* ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p235, note 23

¹⁸⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p302

¹⁸⁹ *Ibid.*, p313, note 3, 4, 5

¹⁹⁰ *Ibid.*, p303

transformation longue et lente du « dispositif de subjectivité ». À l'époque hellénistique et romaine, ce dispositif de subjectivité ne se définit pas comme de nos jours par la question de « la connaissance du sujet par lui-même » et de « l'obéissance du sujet à la loi », mais par « la spiritualité du savoir » et « la pratique de la vérité par le sujet »¹⁹¹.

Alors en quoi consiste ces *askêsis* par rapport au dispositif de la subjectivité à l'époque hellénistique et romaine ? À première vue, les *askêsis*, que ce soient chez les Antiques ou chez les Chrétiens, peuvent produire des effets d'austérité, de renoncement, d'interdiction, mais à examiner de plus près, ils sont bien différents par rapport à ceux du christianisme et à ceux du platonisme. Les *askêsis* hellénistiques et romains sont pratiqués pour la constitution de soi, pour former un rapport « plein, achevé, complet, autosuffisant »¹⁹² de soi à soi qui peut ainsi se satisfaire sur soi-même et par soi-même. Certes, dans les inflexions du regard chez Sénèque ou chez Marc Aurèle, l'individu est estimé infiniment petit par rapport à la nature, mais cette modalisation spirituelle de soi ne sert pas à la renonciation de soi, ou en d'autres termes, ce à quoi elle renonce est l'âme substantielle chez les Grecs, le rôle du citoyen dans une certaine cité ou toutes les dépendances extérieures d'individu.

À travers une telle renonciation, la (re-)constitution de soi se fait pour un autre soi et par un autre équipement, ou plus précisément, par un autre moyen d'équiper, de doter, de préparer l'individu comme un sujet qui pratique le discours vrai comme pour lui-même. Chez les platoniciens ou chez les Chrétiens, l'individu pratique ou s'assujettit à la loi ou à la vérité, c'est parce que la loi ou la vérité a une autorité absolue, il ne reste que la soumission stricte et totale ; chez les hellénistiques et romains, l'individu pratique aussi la vérité, même plus profondément, la vérité doit être fichée et implantée en soi, la vérité doit devenir le mode d'être de l'individu. La différence ou plutôt la ruse hellénistique et romaine se situe dans cette idée de la constitution de soi, d'un sujet qui n'a rapport qu'avec soi-même, qui s'équipe et s'exerce de la vérité. La loi ou la vérité ne laisse toujours pas le choix à l'individu, mais ce n'est pas à cause de cette autorité qu'on s'y soumet, ce n'est pas pour s'y soumettre qu'on la pratique, c'est pour en faire usage, c'est pour être le sujet de vérité qu'on s'équipe de la vérité, « c'est donc comme matrices d'action que ces éléments matériels de *logos* raisonnable sont effectivement inscrits dans le sujet »¹⁹³. Cette matrice d'action a bien une fonction de pilote¹⁹⁴, mais aussi de forteresse, de muraille, de remède, de ce qui peut être utilisable pour le sujet.

¹⁹¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p305

¹⁹² *Ibid.*, p305

¹⁹³ *Ibid.*, p309

De ce point de vue, les *askêsis* de la vérité sont, comme les entraînements du bon athlète, une formation athlétique du sage, dans laquelle les lois sont implantées dans les mouvements élémentaires, mais c'est toujours l'athlète lui-même qui s'affronte, réalise ces mouvements dans des circonstances différentes. C'est comme le lutteur chez Marc Aurèle, « il faut toujours se tenir en garde et d'aplomb contre les coups qui fondent sur vous et à l'improviste »¹⁹⁵. L'art de vivre, la biotique (*hê biôtikê*), ce n'est pas pour être un danseur parfait qui doit faire les mouvements idéaux, qui doit surpasser les autres ou lui-même sans fin, c'est pour « n'être pas renversé, n'être pas moins fort que tous les coups que l'on peut rencontrer ». L'athlète platonicien n'est qu'un danseur vers la perfection, l'athlète chrétien lutte contre les coups qu'il pourrait recevoir de lui-même, quant à l'athlète stoïcien, c'est contre les événements extérieurs que le sujet se met en position de lutteur, c'est de secours dans le danger que le sujet invoque la vérité implantée en soi. C'est pour cette raison que l'athlète hellénistique et romain ne peut pas être simplement un sujet qui connaît la vérité, qui parle la vérité, qui se soumet à la vérité, il n'est ni flatteur ni esclave, mais un sujet qui a la vérité sous la main, dans les muscles, « il faut l'avoir de telle manière que l'on puisse la réactualiser immédiatement et sans délai, de façon automatique »¹⁹⁶.

A. *L'éthique de la vérité : l'usage cathartique de la subjectivité*

Pour que l'individu devienne lui-même le sujet des discours vrai dans son propre rapport de soi à soi, pour que ce que Foucault appelle « la subjectivation du discours vrai »¹⁹⁷ soit assuré, pour que les choses que l'on sait, les discours que l'on entend et que l'on reconnaît, qui ont été transmis pour vrais par la tradition, soient sous la main, dans les muscles et les nerfs de soi-même, il faut donc que l'individu fasse l'*askêsis* philosophique comme l'athlète pratique l'exercice physique. Ces *askêsis* philosophiques consistent d'abord dans la mise en connaissance dont l'écoute, la lecture, l'écriture et la parole sont prescrites par certaines éthiques à l'époque hellénistique et romaine.

La première concerne l'écoute. Il est curieux que ces *askêsis* philosophiques qui feront de l'individu le sujet du discours vrai, de l'action, commence par l'écoute, par le plus passif de tous les sens, par l'ouïe qui recevoir et ensorçèle de l'extérieur à l'intérieur de l'âme sans

¹⁹⁴ Plutarque, *Du contrôle de la colère*, 453 e ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p314, note 16

¹⁹⁵ Marc Aurèle, *Pensée*, VII, 61 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p314, note 10

¹⁹⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p311

¹⁹⁷ *Ibid.*, p316

aucune possibilité de refuser, comme Ulysse¹⁹⁸ qui se maîtrise bien lui-même, ne peut pas s'échapper à l'ensorcellement des Sirènes. En dépit de cette passivité, ou plutôt à travers elle, l'audition est le meilleur sens pour recueillir le *logos*, pour recueillir la vertu qui « ne peut pas être dissociée du *logos* [...] du langage effectivement présent, formulé, articulé, articulé verbalement dans des sons et articulé rationnellement par la raison »¹⁹⁹. Ce caractère passif de l'audition, comme le soulignent Plutarque²⁰⁰, Sénèque²⁰¹ et Épictète²⁰², est lui-même neutre, il peut produire, d'une part, les avantages de l'accès direct du *logos* sans même l'intention ou l'attention du sujet qui intervient, la façon de profiter naturellement de l'ouïe est comme « quand on s'est mis au soleil on brunit »²⁰³. D'autre part, lorsque la vertu s'associe avec le *logos*, elle ne peut pas se transmettre à l'état nu, elle s'accompagne toujours d'une lexis (la manière de dire) et des choix sémantiques, « on ne peut pas dire les choses sans une certaine manière de dire », sans « une certaine variété et une certaine finesse dans les termes »²⁰⁴, c'est dans ces cortèges de vertu transmise par *logos* que l'auditeur risque d'être mal dirigé, d'être captivé de ces éléments nécessaires mais inessentiels.

C'est pour cette raison qu'Épictète introduit l'*askêsis* de l'écoute pour éviter les effets inutiles ou nocifs que la passivité de l'ouïe peut produire. Il faut remarquer que ces *askêsis* qui servent à acquérir la connaissance de la vertu ne sont pas eux-mêmes une sorte de *tekhnê* qui implique la connaissance comme chez Platon²⁰⁵, ce sont une certaine manière de faire que tout le monde, même le plus ignorant, peut les pratiquer. Alors qu'est-ce qu'il faut faire pour profiter des effets positifs de l'écoute ? En premier lieu, il faut rester silencieux. C'est une vieille tradition pythagoricienne²⁰⁶ où le novice n'a pas le droit de parler pendant cinq ans. Pour Plutarque²⁰⁷, le bavardage est le premier vice à éviter pour apprendre la philosophie, car « ce

¹⁹⁸ Homère, *Odyssée*, chant XII, 160-200 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p335, note 5

¹⁹⁹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p319 ; Foucault dit aussi « le seul accès de l'âme au *logos*, c'est donc l'oreille », cela s'appuie sans doute dans la culture du peuple de chanteur, sur ce point, voir aussi dans *Les mots et les choses*.

²⁰⁰ Plutarque, *Traité de l'écoute*, 37 f-38 a ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p335, note 3, 4

²⁰¹ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, t. IV, livre XVII-XVIII, lettre 108 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p335, note 8

²⁰² Épictète, *Entretiens*, II, 23, 40 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p335, note 13

²⁰³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p320

²⁰⁴ *Ibid.*, p322

²⁰⁵ Platon, *Phèdre*, 270 b ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p335, note 15

²⁰⁶ Porphyre de Tyr (234-305), *Vie de Pythagore*, § 19 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p335, note 16

²⁰⁷ Plutarque, *Traité sur le bavardage*, 504 a ; M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p335, note 18

sont les dieux qui ont enseigné le silence aux hommes »²⁰⁸, ainsi il faut garder le silence autant que possible, si l'on veut que la vérité perce en direction de l'âme au lieu de la langue²⁰⁹.

En second lieu, il faut une attitude active. Ceci se manifeste par deux aspects. D'une part, l'attitude active de l'écoute se présente d'abord comme une sorte d'immobilité du corps. Pour que l'âme soit capable d'accueillir la parole, elle doit être à l'état pur et sans trouble, d'où le corps ne doit répondre à aucune agitation extérieure, il doit être capable de se tenir sans mouvement spontané. C'est dans cette capacité de rester immobile, de contrôler les gestes involontaires que l'individu se trouve comme un maître, un souverain de lui-même, au lieu d'être un homme efféminé qui est toujours passif par rapport à l'extérieur ou à l'intérieur. De plus, cette attitude active se manifeste aussi par un jeu de sémiotique du corps qui indique, au cours de l'écoute immobile, le suivi par le regard et le mouvement de tête, l'approbation par un sourire et l'obstacle par secouer la tête ou lever la main. D'autre part, l'attitude active de l'écoute doit aussi être un engagement de la volonté. Le fameux exemple que Foucault cite souvent chez Épictète²¹⁰ concerne un jeune garçon « orné, parfumé et frisé » auquel Épictète refuse de parler de la philosophie, parce que « tu ne m'as pas stimulé, tu ne m'as pas excité »²¹¹. Ce désir de parler de la vérité de la part du maître n'est certainement pas celui de Socrate qui désire la beauté physique et spirituelle de son élève, qui parle de la vérité grâce à l'*erôs* du maître à l'élève. Le désir d'Épictète est dépouillé « de tout ornement, de toute afféterie, de toute flatterie et illusion »²¹², il n'est qu'un pur désir pour la vérité, comme dans le véritable amour platonicien. Mais chez Épictète, ce dépouillement total des désirs éphémères en substituant un désir perpétuel à la vérité, n'est plus pour plonger l'amour, il est au contraire une « dés-érotisation », la vérité qui n'était qu'une solution méthodique de l'amour fragile devient désormais le but final de vie, le principe et la règle qui organisent toutes les activités de l'homme.

En troisième lieu, pour que l'écoute ne soit pas inutile et nocive, il faut encore diriger l'attention comme il faut. Lorsqu'on ne peut pas dire sans une manière de dire, il faut donc

²⁰⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p325

²⁰⁹ Plutarque, *Traité sur le bavardage*, 502 d ; M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p335, note 20

²¹⁰ Épictète, *Entretiens*, II, 24, 1 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p336, note 31

²¹¹ Épictète, *Entretiens*, II, 24, 28 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p336, note 33

²¹² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p331

que l'auditeur soit capable de distinguer « la chose, la référence du mot (*to pragma*) »²¹³ parmi la lexis et les éléments rhétoriques. Ce n'est pas vers « la beauté de la forme », « la grammaire et le vocabulaire », ou « la réfutation des arguties philosophiques ou sophistiques »²¹⁴ que l'attention doit être orientée. C'est « ce qui est dit » par le *logos*, non pas le *logos* lui-même, qui est important. Alors, comment saisir « ce qui est dit », ce *pragma* (le référent) ? Examinons donc ce qui peut être transformé en précepte d'action. Par exemple, dans la lettre 108 de Sénèque²¹⁵, sur un texte de Virgile, « le temps fuit, le temps irréparable », il y a des commentaires grammairiens et philologiques qui travaillent sur les mots, qui cherchent les citations analogues ; mais à partir d'une telle véridiction « le temps fuit », l'écoute philosophique, le travail philosophique consiste à chercher l'exhortation morale, le précepte d'action, à s'équiper, à s'exercer, à le graver dans l'âme. C'est de cette manière que la vérité dite n'est pas vaine, c'est par l'action du sujet qu'elle se réalise.

Le deuxième domaine des prescriptions éthiques concerne la lecture et l'écriture. Ce sont deux choses assez familières de l'académie à nos jours, mais elles sont complètement différentes à l'époque hellénistique et romaine. D'abord, les conseils qui sont donnés à la lecture de nos jours sont « lire plus d'auteurs », « lire plus d'ouvrages », « lire plus de textes, de commentaires possibles » ; à l'époque hellénistique et romaine, ou même à toute l'Antiquité, les conseils sont au contraire, on ne lit que les résumés, les florilèges ou les citations les plus importants et le moins possible. C'est pour cette raison que les œuvres des antiques sont réservées et ne sont conservées que d'une manière résumée, car « la lecture philosophique n'est pas de prendre connaissance de l'œuvre d'un auteur ; elle n'a même pas pour fonction d'en approfondir la doctrine. Il s'agit essentiellement par la lecture [...] de donner une occasion de méditation. »²¹⁶

Cette méditation qui sert d'objectif à la lecture n'est certainement pas celle qu'on comprend de nos jours où le sujet pensant fait un effort pour interpréter, pour clarifier ce qu'il a lu, et dans cette interprétation le sujet pensant joue avec sa propre pensée, avec l'objet de la pensée ou avec quelque chose de conventionnel à son époque. Quant à l'époque hellénistique et romaine, la méditation après la lecture sert à constituer l'individu comme sujet d'action, à

²¹³ P. Hadot, dans *Concepts et catégories dans la pensée antique* ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p337, note 37

²¹⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p332

²¹⁵ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, t. IV ; livre XVII-XVIII, lettre 108 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p337, note 40

²¹⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p339

persuader l'individu si profondément qu'il la croit vraie, la redit et la refait comme vraie. La méditation après la lecture est donc un « jeu effectué par la pensée sur le sujet lui-même »²¹⁷. Comme chez Descartes, ce ne sont pas des choses soupçonnables du monde qu'il doute, ce n'est pas non plus parmi ces choses-là qu'il cherche celles qui sont indubitables, ce dont il doute c'est du sujet pensant, c'est lui-même. Il se met en situation de quelqu'un qui doute, c'est l'état du sujet, non pas les choses elles-mêmes, dont il doute et qu'il confirme. De même, à l'époque hellénistique et romaine, la pensée, la méditation, l'exercice de l'individu qui se met par la pensée en une situation fictive est comme une expérimentation ou une épreuve qui sert à la constitution d'un sujet, au déplacement du sujet par rapport à son ancien état.

De ce fait, la lecture qui donne l'occasion de méditer est « indifférente à l'auteur, indifférente au contexte de la phrase ou de la sentence »²¹⁸, parce qu'elle n'est pas pour savoir inutilement ce que voulait dire les autres, mais pour l'équipement de soi avec les propositions vraies, parce que si on ne s'équipe pas ainsi par la lecture de certains principes des conduites de soi-même, la lecture n'est en effet qu'une copie et une recopie, parfois fidèle et souvent infidèle, du mélange des savoirs. C'est aussi en ce sens que pour méditer, pour s'approprier ce qu'il lit que l'individu se met à écrire. Ainsi, la réciprocity entre la lecture et l'écriture n'est possible qu'à la condition que toutes les deux soient des éléments de la méditation : l'écriture met en corps ce que la lecture a recueilli en sujet par la méditation, la lecture donne l'occasion de méditer ce que l'écriture en a fait en corpus. De sorte que le sujet méditant se constitue et se modifie peu à peu à travers ce mouvement répété et circulaire de lecture-écriture-relecture. Le sujet méditant, le cogito ne sert donc pas à vérifier une vérité universelle par son propre mouvement de pensée, mais à incorporer le discours vrai en sujet. Le piège kantien n'y a donc aucun sens.

Cette fonction essentielle de la méditation du sujet, qui consiste en la conversion du sujet, introduit ainsi un autre effet important à propos de l'écriture, c'est qu'à l'époque, l'écriture est plutôt « personnelle et individuelle »²¹⁹, encore très différente des écritures académiques de nos jours. L'écriture hellénistique et romaine, s'il arrive qu'elle ne soit pas seulement pour soi, elle n'est pas non plus écrite pour être publiée, pour découvrir une vérité universelle pour tous, pour justifier ou qualifier une autorité académique, mais pour communiquer entre amis, entre le maître et les élèves le progrès que chacun a acquis, pour échanger les conseils dans la

²¹⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p340

²¹⁸ *Ibid.*, p341

²¹⁹ Voir « Corps écrit », in *DE 2001*, N°102 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p351, note 6

pratique de la vertu, pour s'affirmer et affirmer les autres les vérités que réalise la pratique de soi. Dans ces écritures sur les expériences et les activités personnelles, ce n'est pas celui qui connaît plus, qui lit plus et qui écrit plus qui est le maître, c'est celui qui est le plus avancé dans la vertu qui peut donner conseil aux autres, et ce conseil donné aux autres s'applique déjà et encore à lui-même. Si par là, on trouve une sorte d'universalité, on voit bien que ce n'est pas par l'argument logique de pensée (humaine ou divine), mais par la pratique réelle des individus qui s'ordonne autour de la conversion de soi.

Le troisième domaine des *askêsis* qui s'exige des éthiques du sujet est la parole. Si dans le domaine de l'écoute, on demande aux novices de se taire et discerne ce qui est le référent (*pragma*) parmi les discours vrais, et dans le domaine de la lecture et de l'écriture, c'est celui qui est plus avancé dans la pratique de la vertu qui a le droit de donner les conseils aux autres, alors, il y a pourtant, à côté de celui qui parle, une éthique exigeante. Car ce n'est pas parce qu'on a acquis la vertu de conduite qu'on peut dire n'importe quoi et n'importe comment. Quand on demande aux novices de faire l'effort de trouver dans les discours vrais les choses vraies, on ne doit certainement pas compliquer les discours vrais par les manières supplémentaires de dire ; quand on dépouille le droit de parler à côté des novices, on ne doit pas dangereusement abuser du droit de parler à côté du maître ; encore, quand la parole ne sert qu'à transmettre les conseils de la pratique de soi, à échanger les expériences de se maîtriser, elle n'est une sorte de discours vrai que d'une manière qu'elle exprime la réalité ou l'expérience pratiquée et praticable. Ainsi existent dans ce processus d'exprimer les problèmes obstinés, entre le réel de l'expérience et la vérité du discours. Ce sont les problèmes comme la flatterie ou la rhétorique dans la vie réelle des hommes, non pas les problèmes, comme chez Kant, de la distance irréductible entre la chose elle-même et le savoir du sujet ; non pas non plus les problèmes, comme chez Socrate, de l'ignorance absolue de l'homme par rapport à la vérité divine des dieux.

Ainsi nous trouvons dans l'éthique de parole la notion de *parrêsia*, une éthique qui exige le maître, celui qui parle, parle de manière parrêsiastique pour que celui qui l'écoute puisse s'approprier sa parole en soi-même. Cette *parrêsia* du maître dans la direction de la conscience ne peut pas s'identifier comme celle de Périclès, de Socrate, de Platon, ni de cynique, elle est pourtant comme une métamorphose de tous ceux-là : elle se définit comme un pacte de franc-parler chez Périclès, mais elle n'implique que du côté du maître ; elle répond au souci de soi comme chez Socrate, mais elle ne finit pas par l'aporie irrésolue ; elle s'occupe de l'âme comme chez Platon, mais le concept de l'âme et le cadre du disciple sont profondément changés ; elle pratique l'épreuve comme chez les cyniques, mais ce n'est pas

non plus une épreuve de la vie tout entière. Malgré ces liens avec les différents modèles de *parrêsia*, la *parrêsia* hellénistique et romaine a sa fonction particulière, elle sert à transmettre le discours vrai et ainsi à constituer le sujet de souveraineté sur soi-même et le sujet de véridiction de soi-même à soi-même, elle se définit donc comme à la fois une *êthos* et une *tekhnê* : elle est l'*êthos* du maître qui parle librement, puisque le maître est lui-même le sujet de ses paroles ; elle est aussi la *tekhnê* du maître qui est capable de maîtriser les mots, qui s'en sert au lieu de s'en rendre au service. C'est en ce sens que la *parrêsia* est traduite en latin *libertas*, elle est essentiellement la liberté de celui qui parle, de celui qui est le sujet de véridiction puisqu'il est le sujet de lui-même.

À tel point, par rapport à ces deux figures de la *parrêsia* du maître, il y a pourtant deux figures adverses qui peuvent disqualifier l'authenticité de la parole du maître, l'une est l'adversaire moral comme la flatterie, l'autre est l'adversaire technique comme la rhétorique.

Premièrement, la *parrêsia* est une sorte d'« anti-flatterie »²²⁰. La flatterie en tant que l'adversaire morale du parrésiasite n'est pas nouvelle. Dans les scènes démocratiques, dans le cours, les flatteurs sont toujours opposés aux parrésiasites qui disent la vérité même au prix de la mort. À l'époque hellénistique et romaine, le problème de la flatterie se trouve encore plus nombreux, mais cette fois, elle ne se loge plus au niveau politique, mais a lieu sur fond de morale. D'où elle s'approche d'un autre défaut qui a un rôle capital à l'époque monarchique et fait pair avec lui, cet autre vice est la colère, « c'est l'empotement violent [...] incontrôlé [...] celui qui est en colère, se trouve en droit et en position d'exercer son pouvoir et donc d'en abuser »²²¹. Cette incapacité de se contrôler, d'exercer son pouvoir sur soi-même conduit inévitablement au débordement et à l'abus du pouvoir sur les autres, la colère du père, la colère du général, jusqu'à la colère du monarque, tout ce qui a une supériorité statutaire ou naturelle peut rendre l'exercice du pouvoir catastrophique par rapport à la famille, à l'armée, jusqu'à l'Empire. De ce fait, la flatterie se situe justement de l'autre côté du supérieur, elle appartient à l'inférieur, à celui qui se trouve exactement en face de l'abus de pouvoir, elle est ce qui se sert du langage pour donner au supérieur ce qu'il veut, même dans l'illusion du langage. Du côté du supérieur, la flatterie, le plaisir du langage, renforce faussement sa supériorité, lui fait croire qu'il est plus beau, plus riche, plus puissant qu'il n'est. Le supérieur se trouve donc dans la situation illusoire où il n'est plus capable de se connaître correctement, de s'occuper de lui-même comme il faut, il devient ainsi impuissant et aveugle par rapport à

²²⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p362

²²¹ *Ibid.*, p358

lui-même, il est finalement dépouillé de son pouvoir, qui est en état d'abus dans la réalité, par le flatteur qui l'exagère et le transforme en la vanité du pouvoir fictif dans le langage.

Et justement à ce point de la crise de l'exercice du pouvoir dans les deux vices jumeaux, se trouve la nécessité d'un art de soi-même qui ne fait pas une illusion de soi-même, la nécessité d'établir un rapport adéquat et suffisant de soi à soi qui n'est plus susceptible de « placer son propre moi, sa propre subjectivité dans le délire présomptueux d'un pouvoir qui déborde ses fonctions réelles »²²². La nécessité d'une auto-suffisance, par laquelle le rapport plein de soi à soi rend inutile et indifférente la flatterie ou la colère, le plaisir ou le malheur, la nécessité d'une capacité d'être seul, d'être indépendant par rapport aux autres. Ce rapport autonome, indépendant, plein et satisfaisant de soi à soi, en s'opposant à l'effet de la flatterie, ne peut s'obtenir que par la *parrêsia*, parce que par la *parrêsia*, chacun la trouve dans sa propre vérité, dans sa propre réalité, dans la situation vraie que l'intériorisation ou la subjectivation du discours ne tombe pas en vain.

Deuxièmement, la *parrêsia* a un rapport paradoxal avec la rhétorique. En premier lieu, lorsque la rhétorique elle-même n'est qu'une technique neutre et organisée de persuasion, elle peut être utilisée comme un instrument pour persuader les autres autant de la vérité que du mensonge. Pourtant, en tant que technique, la rhétorique elle-même s'indexe à une certaine vérité que seulement celui qui parle connaît, cette vérité n'est pas nécessairement identique à la vérité qui est dite dans le discours, comme Quintilien le dit, « il y a une grande différence entre avoir soi-même une opinion et tenter de l'inspirer aux autres »²²³. Par exemple, un bon général encourage ses soldats en disant que les ennemis ne sont pas dangereuses, mais il sait bien qu'ils le sont. En ce sens, la rhétorique a donc une fonction de dépasser la vérité, de dire le mensonge, elle est ainsi opposée à la *parrêsia*. En second lieu, la *parrêsia*, telle qu'elle transmet la vérité en état nu, elle ne peut pas se réaliser sans une certaine rhétorique, car la *parrêsia* en elle-même, « ce sont les règles de prudence, les règles d'habileté, les conditions qui font qu'on doit dire la vérité »²²⁴, elle n'est pas en elle-même une technique ou un art autre que la rhétorique, elle est une exigence de dire la vérité à une certaine occasion (*kairos*). En troisième lieu, la rhétorique en tant que technique a essentiellement une fonction d'agir, de diriger et d'infléchir sur les autres, en ce sens, elle est à la fois utile pour la *parrêsia* qui vise à former l'individu comme un sujet de soi-même et profitable pour celui qui parle, « il lance

²²² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p361

²²³ Quintilien (35-96), *Institution oratoire*, chap. XII, 9, 19 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p376, note 19

²²⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p367

des éclairs et la foudre, et il recueille pour lui une gloire »²²⁵. D'où, l'intérêt personnel et la générosité pour les autres peuvent être confondus dans la *parrêsia* qui est nécessairement une sorte de rhétorique. Ce rapport paradoxal entre la rhétorique et la philosophie existe déjà dans la première sophistique du V^e-IV^e siècle av. J.-C., il continue à poser des problèmes dans la direction et la formation du sujet au I^{er}-II^e siècle de notre ère.

Du fait de ces deux figures adverses, la *parrêsia* dans la direction du sujet exige nécessairement une éthique du maître. À l'époque hellénistique et romaine, cette éthique du maître s'accomplit plutôt par la bienveillance du maître ou l'amitié réciproque. Comme la tâche de ces *askêsis* est elle-même de former le sujet qui est capable d'être le souverain de soi-même, de se maîtriser, ces domaines de l'écoute, de la lecture, de l'écriture et de la parole demandent au dirigé et au dirigeant la même chose, une éthique de la vérité, le bon usage de la subjectivité.

B. L'éthos du réel : l'usage politique de la subjectivité

L'exigence de la souveraineté de soi dans les domaines de l'*askêsis* pour la mise en connaissance de la vérité peut s'appeler l'« éthique de vérité », de la vérité en tant que connaissance à intérioriser et à subjectiver en soi. Quant aux domaines de l'*askêsis* en tant que mise en œuvre du discours vrai, le souverain de soi n'est plus une éthique, une attitude, un usage cathartique de la subjectivité, mais une épreuve, un *êthos*, un usage politique de la subjectivité, « c'est un style de vie [...] l'œuvre belle [...] à l'idée d'une certaine *forma* »²²⁶.

Cet *êthos* s'exerce d'abord d'une manière qui s'appelle *melatan*. La notion de *melatan* chez les Antiques implique une activité si réelle qu'elle peut être une activité du travail agricole²²⁷, elle consiste aussi en un travail de la pensée comme la préparation des rhétoriciens²²⁸ avant qu'ils parlent librement et en improvisant. De là, le *melatan* en tant que méditation indique un « exercice de la pensée sur la pensée »²²⁹. Foucault distingue deux catégories des formes du *melatan*, l'une est « l'examen de la vérité de ce qu'on pense », l'autre est « l'épreuve de soi-même comme sujet de vérité »²³⁰. Pour cette première, prenons deux exemples chez les stoïciens, la façon dont la connaissance du monde s'ordonne à l'art de vivre (l'art de soi), s'infléchit par le regard centralisé sur soi, est remarquable. Ces deux textes exceptionnels des

²²⁵ Quintilien, *Institution oratoire*, chap. XII, 10, 24 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p376, note 27

²²⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p406

²²⁷ *Ibid.*, p416, note 16

²²⁸ *Ibid.*, p416, note 17

²²⁹ *Ibid.*, p436

²³⁰ *Ibid.*, p444

stoïciens, l'un de Sénèque, l'autre de Marc Aurèle, donnent deux manières à la fois corrélatives et inversées de ce que Foucault appelle la « spiritualisation du savoir du monde »²³¹ ou « l'examen de la vérité de ce qu'on pense »²³².

D'un côté, c'est la « vue plongeante » chez Sénèque. Certes, il y a une grande critique de la vanité du savoir à l'époque, les stoïciens n'en font pas l'exception. Pour Sénèque, la bibliothèque d'Alexandrie n'est que pour « satisfaire la vanité du roi »²³³ ; il s'oppose, comme Plutarque, à la dispersion de curiosité, à la multiplication de lectures²³⁴ ; il critique l'enseignement des arts libéraux dans la pédagogie traditionnelle qui n'enseigne que les connaissances incertaines, inutiles et instrumentales²³⁵. Ce qui est apparemment paradoxal est qu'on trouve justement une œuvre encyclopédique de Sénèque, les *Questions naturelles* ; de plus, c'est justement dans cette œuvre qui parcourt immensément la nature qu'on trouve les lettres à Lucilius qui servent de préfaces à certains nombres de ses livres, qui expliquent le rapport entre ces connaissances du monde et le soi.

Le premier exemple de Sénèque est la lettre comme préface de la troisième partie qui explique pourquoi il écrit sur les questions naturelles. En premier lieu, parce qu'il est vieux, et il a déjà perdu beaucoup de temps aux études vaines. Si bien qu'à ce point de la vieillesse, à ces derniers moments de la vie qui n'a pas fait les recherches utiles, il faut « que l'esprit tout entier s'occupe, vaque à lui-même »²³⁶, pour « retourner son regard vers la contemplation de soi, dans le mouvement même de la fuite »²³⁷ du temps. En second lieu, ces études inutiles et vaines dont il faut se détourner sont les histoires glorieuses et victorieuses des rois, puisque ce qui montre comme modèle des rois n'est pas ces éclats visibles mais leur maîtrise personnelle de soi, puisque ce qu'il y a de grandeur dans l'histoire de l'homme ne sont pas les puissances promises déjà dans la fortune et dans la nature, mais l'âme ferme et sereine au-dessus à la fois

²³¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p277

²³² *Ibid.*, p444 ; Foucault dit que « si j'avais fait un cours bien systématiquement architecturé », il pose cette « spiritualisation du savoir du monde » comme l'une des exercices de la pensée sur la pensée, c'est-à-dire, « l'examen de la vérité de ce qu'on pense : surveiller les représentations telles qu'elles se donnent », en examinant ceux que ces représentations constituent, comme dans la vue plongeant de Sénèque et la vue infinitésimale de Marc Aurèle, pour vérifier la vanité des passions, des émotions et des affects. En ce sens, la spiritualisation du savoir du monde est une sorte d'examen de la vérité de ce que l'on pense.

²³³ Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, IX, 5 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p258, note 22

²³⁴ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, lettre 2 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p258, note 23

²³⁵ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, lettre 88 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p258, note 25

²³⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p252

²³⁷ Sénèque, *Questions naturelles*, préface de la troisième livre ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p252

des menaces et des bénéfiques, c'est l'âme libre qui ne s'attache à rien d'extérieur, qui est toujours prête à partir. Si la connaissance de l'histoire (ou de la nature) ne sert pas à l'exemple de ce genre de maîtrise, de détachement spirituel, elle est donc inutile et vaine. En dernier lieu, la raison directe de raccrocher la connaissance du monde avec l'objectif moral de soi est donc cette liberté par le droit de nature au lieu du droit de cité. Par l'étude de la nature, on peut se libérer de la servitude la plus grave, assidue et imposée de soi, on peut s'affranchir des obligations demandées par la vie traditionnelle d'une certaine société, on ne prend pas de l'action de soi-même selon la récompense ou la peine attribuée d'ordinaire dans une certaine culture.

Or, comment la connaissance du monde ou de la nature peut-elle nous libérer de la servitude de soi à une société ou à une culture historique ? Cela s'explique dans la préface de la première partie des *Questions Naturelles* de Sénèque, où il y a deux parties de la philosophie, l'une regarde les hommes, l'autre regarde les dieux. Cette première est pour conjurer les erreurs de la vie sur terre, c'est une lumière limitée ; cette dernière est la source de toutes les lumières, c'est par celle-ci qu'on se libère de se servir de soi. À première vue, cela ressemble à la distinction entre les apparences et la vérité chez Platon, mais à examiner de plus près, chez Sénèque, il s'agit d'un autre mouvement du sujet. D'abord, pour accéder à la connaissance de la nature, comme chez les autres antiques, il faut achever le combat intérieur contre les vices et les défauts ; mais ce qui fait la différence chez Sénèque est que ce n'est pas un triomphe contre les vices selon certaines lois humaines, c'est une fuite totale par rapport aux règles de la société humaine. Cette pureté qui permet de connaître la nature n'est pas une affirmation de la philosophie qui regarde les hommes, mais une négation.

Pourtant, ce n'est pas non plus une négation chrétienne qui conduit à la renonciation totale de soi, « tu a fui beaucoup de choses, mais tu ne t'es pas fui toi-même »²³⁸. La connaissance de la nature conduit l'homme à Dieu, à la source de lumière, mais cela n'abîme pas l'existence de l'homme, au contraire, cela permet de le retrouver, puisque c'est « dans une sorte de co-naturalité ou de co-fonctionnalité par rapport à Dieu » que « la raison humaine est de même nature que la raison divine »²³⁹. Ces retrouvailles ressemblent encore mieux à la réminiscence chez Platon, mais ces retrouvailles de soi ne sont pas, comme chez Platon ou chez les Chrétiens, dans un autre monde ou une autre réalité de l'Être, mais dans ce monde-ci, dans ce monde humain que le soi vient de fuir totalement, mais totalement par l'esprit. Au sommet de

²³⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p264

²³⁹ *Ibid.*, p264

la connaissance de la nature, de la source de la lumière, la vérité qu'on voit, la naturalité qu'on partage avec les dieux ne sont pas les règles qui disent « quoi faire », mais qu'en participant de la raison divine, « nous pouvons saisir le très peu que nous sommes »²⁴⁰. Au sommet du point de vue de Dieu, d'une part, on est toujours les êtres ici sur la terre, ce n'est pas parce qu'on voit la « vérité divine » qu'on peut et doit en même temps être divin ; d'autre part, on voit ainsi que la récompense ou la peine d'une certaine société, le bien ou le mal d'une certaine culture ne sont plus si déterminants qu'on doit le suivre sans aucun choix. La connaissance de la nature, la philosophie qui regarde les dieux ne sert qu'à cette vue de recul, à cette mesure qui permet de mépriser toutes les fausses splendeurs ou ombres, elle nous libère de ces fausses valeurs d'une certaine société humaine, mais elle ne nous arrache pas d'où nous vivons.

De l'autre côté, un autre mouvement du regard se trouve « systématiquement inverse »²⁴¹ par rapport à la « vue plongeante » chez Sénèque, c'est la « vue infinitésimale »²⁴² chez Marc Aurèle. Cet « exercice spirituel » dans les *Pensées*²⁴³, consiste d'abord en une définition et une description de l'objet par les images qui se présentent à l'esprit. Le mot grec de « définir » est *poieisthai horon* (tracer la frontière)²⁴⁴, qui peut être une définition aux sens logique et grammatical, ou au sens du vocabulaire courant qui implique une fixation de la valeur ou du prix. En revanche, le mot grec de « décrire » est *hupographên poieisthai* (tracer les détails), qui prend tout ce qui arrive à l'esprit spontanément et involontairement une attention volontaire et surveillante, les prend tel qu'ils viennent, tel qu'ils se donnent. L'exercice spirituel chez Marc Aurèle consiste donc dans deux actions, la définition et la description, qui sont opposées même à l'époque en question²⁴⁵. Mais c'est à partir de Descartes que cet exercice spirituel des stoïciens qui implique deux actions opposées et indissociables, se divise en deux parties séparées et exclusives, « la méthode intellectuelle » et « l'exercice spirituel », « le passage de l'exercice spirituel à la méthode intellectuelle est évidemment fort clair chez Descartes »²⁴⁶, autrement dit, le cogito cartésien -- si l'on comprend le cogito comme l'exercice spirituel au sens général--, en pratiquant à la fois la

²⁴⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p265

²⁴¹ *Ibid.*, p278

²⁴² Ces deux « vues » ressemblent techniquement à la synthèse et à l'analyse en termes modernes, mais la différence est fondamentale, parce qu'ici, c'est le rapport entre sujet et vérité qui est en question, ils sont à la fois indissociable et indéniable l'un par l'autre.

²⁴³ Marc Aurèle, *Pensées*, livre III, 11 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p298, note 3

²⁴⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p280

²⁴⁵ *Ibid.*, p298, note 8

²⁴⁶ *Ibid.*, p281

méthode intellectuelle et l'exercice spirituel au sens étroit comme Marc Aurèle (la définition et la description), passe à se définir comme « la méthode intellectuelle » tout en supprimant « l'exercice spirituel » qu'il pratique. En ce sens, le cogito cartésien est défini par la pratique du cogito au sens stoïcien, mais il est défini paradoxalement comme une des parties de ce cogito stoïcien.

Regardons donc ce cogito originel, cet exercice spirituel (de définition et de description) sur le flux de représentations, chez Marc Aurèle, « ce 'captage' de la représentation [...] va maintenant se développer en deux exercices qui sont spécifiés, et qui vont donner effectivement sa valeur spirituelle à ce travail purement intellectuel [...] Ces deux exercices [...] sont ce qu'on pourrait appeler la méditation eidétique et la méditation onomastique »²⁴⁷. En premier lieu, le regard sur l'objet représenté doit le faire apparaître « par essence (*hopoion esti kat'ousian*) »²⁴⁸, cet état par essence est l'état « à nu, en entier et sous toutes ses faces ». Rien de tout cela ne doit échapper au regard, à la contemplation, à la médiation ou au cogito. Il ne faut pas nier que bien que ces éléments soient en état nus de l'objet, ils se présentent quand bien même dans l'ordre du regard.

En second lieu, « se dire en soi-même son nom (*legein par'heautô*) et les noms des éléments dont il fut composé et en lesquels il se résoudra »²⁴⁹, c'est-à-dire, nommer chaque élément qui compose la chose comme l'objet du regard, c'est un exercice de verbalisation pour la mémorisation, tout cela se passe en soi-même et pour soi-même, en termes modernes, cela peut être parfaitement un « langage privé ». De plus, regarder-nommer-mémoriser, ces trois actions différentes sont simultanées dans cet exercice spirituel, c'est-à-dire, tous les éléments qui sont nommés sont en même temps en train d'être regardé, chaque nom correspond à un élément de l'objet, la chose et le mot coexiste, il n'y a pas d'absence ni de l'un ni de l'autre. La mémorisation est donc une mémorisation totale, la mémorisation du mot et de la chose qui ont existés en même temps, à la même occasion du regard, dans le même espace. Enfin, ces deux exercices (définition et description) permettent de voir la chose elle-même : d'une part, à l'état nu, total, d'autre part, en partie composée, ceux qui la composent sont aussi ceux qui la résolvent. Certes, il y a bien des ordres du regard, des réorganisations de succession, mais cela n'empêche pas que les morceaux de la chose d'exister comme ils se présentent dans le regard. Pourtant, ce qui importe n'est pas la manière de composer, mais le fait de composition, « on

²⁴⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p282

²⁴⁸ Marc Aurèle, *Pensées*, livre III, 11

²⁴⁹ *Ibid.*

saisit donc, par cet exercice, la plénitude complexe de la réalité essentielle de l'objet et la fragilité de son existence dans le temps »²⁵⁰.

En dernier lieu, le but de cet exercice analytique est de « faire l'âme grande (*megalophrosunê*) »²⁵¹. Il ne s'agit pas de confirmer un monde absolu ou un sujet absolu, de demander qui est le plus vrai, il s'agit de se reconnaître indépendant et indifférent par rapport à ces choses qui incitent les opinions et les passions, qui ont leurs propres natures et destinations. Et le soi (l'homme), qui les regarde, coexiste avec eux et comme eux, « est un être placé, par la nature, dans l'ordre naturel, en fonction de la Providence divine, à l'intérieur de ce *kosmos* »²⁵², il est à la fois le citoyen du monde en général et le citoyen dans les cités particulières qui ne sont que comme les maisons de la grande cité du monde. Ces choses-là peuvent être décomposées dans le temps²⁵³, par les matériels²⁵⁴ et dans la réduction disqualifiante²⁵⁵. Comme la musique ou les mouvements de danse, si on regarde (porter une attention) tout cela de manière discontinue et analytiquement, il n'a plus le charme qui nous fascine, ainsi on arrive à le mépriser, on arrive à se libérer, « si l'on veut garder cette supériorité, [...] si l'on veut par conséquent lui résister et assurer sa propre liberté, ce sera en la décomposant instant par instant »²⁵⁶. Cet exercice de décomposer les choses et d'identifier un sujet qui les décompose suppose que « le plus réel pour le sujet est ce qui est donné à présent ». Cette loi, qui présuppose une continuité du sujet dans le temps du regard, garantit donc que ce qui décompose est toujours plus fort que ceux qui sont décomposés. Cette identité temporaire du sujet peut être aussi une identité de vertu. Quand toutes les choses sont décomposables et analysables, il est aussi possible de mettre notre vie en discontinuité, en fragments, mais il y a un seul élément qui est indécomposable de notre vie, qui peut ainsi établir notre identité, c'est la vertu, « sauf pour la vertu et ce qui se rattache à la vertu »²⁵⁷, puisque la vertu est par définition une unité, une cohérence, une non-dispersion. Le seul moyen qui peut identifier une chose dans le monde, c'est l'identification elle-même.

À propos de la seconde catégorie de *melatan*, il s'agit de « l'épreuve de soi-même comme sujet de vérité ». La question à poser dans cet exercice de *melatan*, c'est que « je suis bien

²⁵⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p283

²⁵¹ Marc Aurèle, *Pensées*, livre III, 11

²⁵² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p285

²⁵³ *Ibid.*, p289

²⁵⁴ *Ibid.*, p291

²⁵⁵ *Ibid.*, p293

²⁵⁶ *Ibid.*, p289

²⁵⁷ Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 2 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p299, note 31

celui qui pense, [...] qui agit comme connaissance des choses vraies ? »²⁵⁸. Ce qu'il faut confirmer ou constituer n'est pas un sujet épistémologique qui est à la fois le déterminant et le déterminé de la vérité, mais un sujet éthique, un sujet qui fait usage de la vérité pour agir dans sa propre vie réelle. Ceci est pratiqué chez les stoïciens dans deux types d'exercice, l'un est « l'exercice de la mort »²⁵⁹, l'autre est « l'examen de conscience »²⁶⁰. Relatifs à la spiritualisation en vue plongeante ou infinitésimale, qui est une sorte d'exercice horizontal, ces exercices pour éprouver le sujet éthique s'étendent selon la ligne du temps, autrement dit, c'est une sorte d'exercice temporel.

Premièrement, en ce qui concerne « l'exercice de la mort », ce n'est pas un exercice typiquement stoïcien, dans toute l'Antiquité, la présomption des maux ou la méfiance à l'égard de l'avenir est une tradition irréductible. Il s'agit donc d'une culture grecque qui favorise la pensée sur le passé et disqualifie la pensée sur l'avenir, ainsi en s'appuyant sur le passé, on préoccupe l'avenir au lieu de se laisser préoccuper par l'avenir. C'est dans le fait de se préoccuper de l'avenir que les Grecs trouvent leur liberté, leur rôle du sujet dans la vie temporelle. Cette culture à l'égard du passé et de l'avenir s'établit pourtant par certains thèmes de la pensée elle-même. D'abord, ce qui est primordial dans la pensée est la mémoire, vu que la mémoire ne peut se lier qu'avec le passé, la pensée de l'avenir ne peut pas se constituer que par l'imagination, par l'incertitude, par la non-vérité. En fait, cette distinction entre le passé dans la mémoire et l'avenir dans l'imagination présuppose une ontologie anthropologique, où le passé, c'est-à-dire, ce qu'on a déjà vécu, existe et existe sûrement dans le sens anthropologique ; en revanche, l'avenir n'existe pas parce qu'on ne l'a pas encore vécu, encore dans le sens anthropologique ; si l'on présuppose que l'avenir préexiste, c'est-à-dire que l'avenir est prédéterminé, alors on n'a plus rien à faire, il ne reste plus aucune liberté à l'homme.

« Que l'avenir soit ou néant ou être prédéterminé, nous condamne ou à l'imagination ou à l'impuissance »²⁶¹, dans tous les deux cas, toujours dans la considération anthropologique, il n'y a pas de place pour que l'individu puisse être le sujet éthique de ce qu'il pense, c'est-à-dire, dans l'imagination comme dans l'impuissance, personne ne peut se maîtriser, personne n'est sujet souverain. C'est pour cette raison que Plutarque distingue deux catégories de

²⁵⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p444

²⁵⁹ *Ibid.*, p445

²⁶⁰ *Ibid.*, p460

²⁶¹ *Ibid.*, p446

gens²⁶², les gens sensés et les gens insensés, autrement dit, le non-fou et le fou. D'un côté, ces premiers se tournent vers le passé, ils mènent les choses déjà passées et donc rassurées, en ce sens qu'ils sont sensés, ils s'occupent d'eux-mêmes, ils sont le souverain d'eux-mêmes. De l'autre côté, ceux qui se tournent vers l'avenir se projettent dans l'imagination qui ne repose sur rien, en ce sens ils sont insensés, ils ne s'occupent pas d'eux-mêmes, c'est-à-dire, de ce qui est déjà passé pour eux-mêmes, ils ne sont donc pas le sujet, le souverain d'eux-mêmes. Si l'on s'approche, les gens qui se tournent vers l'avenir, qui ne s'occupent pas du présent, « de la seule chose qui soit effectivement réelle »²⁶³, la pensée du passé et celle de l'avenir sont égales. Ce n'est pas au seul point du présent que le passé se distingue d'avec l'avenir. Dans la vieille fable que Plutarque cite, l'âne dévore ce qui est tressé, on perd tout ce que l'on gagne, il n'y aura donc aucune œuvre pour le loisir, on doit tresser sans arrêt, « l'homme qui [...] en train de laisser brouter par l'oubli tout ce qui arrive, il n'est pas capable d'action [...] de loisir plaisant [...] de vie sociale [...] de plaisir »²⁶⁴. De là, la raison de défavoriser la pensée de l'avenir -- si on la comprend aussi comme la raison de disqualifier l'imagination et le fou--, se trouve curieusement sur la totalisation de vie sociale, de vie active, de vie de plaisir et de loisir, sur l'identité, sur la continuité. Si la vie s'écoule sans continuité, chaque jour est un dépouillement, chaque moment que l'on vit est dans le vide de recommencement. En un mot, c'est par la peur du néant qu'on s'accroche au passé, c'est l'état de discontinuité, de vide, de labeur infini de commencement qui disqualifie la pensée de l'avenir, l'imagination et le fou, c'est l'exigence anthropologique d'être souverain qui fait la loi ontologique de pensée vers le passé.

À tel point que l'on doit s'équiper des discours vrais pour le besoin de secours, et cet équipement s'obtient par la préméditation des maux, par l'imagination du pire de l'avenir en l'annulant à présent. Cet exercice consiste d'abord à imaginer dans la pensée tout ce qui est pire, tous les maux possibles dans l'avenir, on confirme que ces maux vont arriver de toute façon, et arriver immédiatement, « une heure, un moment suffit au renversement des Empires »²⁶⁵. Cette présomption des maux ne doit pas se comprendre comme une pensée de l'avenir, car les possibilités diverses et ouvertes de l'avenir sont obturées par la pensée, en termes foucaaldiens, c'est « une annulation de l'avenir par présentification de tout le possible

²⁶² Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 473 b ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p455, note 14

²⁶³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p447

²⁶⁴ *Ibid.*, p448

²⁶⁵ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, T. IV, livre XIV, lettre 91 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p456, note 32

dans une sorte d'épreuve actuelle de pensée »²⁶⁶. La vie temporelle est réduite à un point sûr, « la vieillesse », le présent du vieillard, le présent spirituel du sujet souverain. C'est par une réalisation spirituelle qu'on annule la réalité du réel, du réel de l'avenir qu'en fait il n'est qu'un néant où tout le monde peut jouer de l'imagination, ainsi que les stoïciens jouent de l'imagination de la manière la plus profitable et aussi la plus réaliste : ce qui te fait peur n'est qu'une imagination de l'avenir, la peur est elle-même une imagination, « tu es la mort[...] tu es la douleur [...] douleur légère si elle m'est supportable, courte si elle ne l'est pas »²⁶⁷. Si la douleur fait souffrance, c'est-à-dire qu'on est encore vivant, et la douleur n'est pas si grave quand elle est encore supportable ; si elle est si grave qu'elle fait mourir, alors, cette douleur insupportable n'est qu'un moment court qui nous amène à la mort où rien n'est plus senti, même la plus grave souffrance. Ainsi se présente cet exercice paradoxal de pensée : dans la réalité de la pensée, on rend compte que les pensées, les sentiments, les passions, les peurs ne sont qu'une non-réalité d'imagination. Le néant de la pensée se prouve et s'annule par lui-même.

Cependant, cet exercice spirituel chez les stoïciens n'est pas une chose imaginaire, il n'est pas non plus pour faire appel d'un secours dans l'imaginaire. La méditation de mort n'est pas pour se rendre dans un état de mort, mais au contraire, c'est pour faire apparaître la valeur de la réalité où « on est toujours en train de vivre le dernier jour »²⁶⁸ de la vie. Cette grande valeur mérite d'être organisé, d'éprouver soigneusement et sérieusement, « la perfection morale comporte qu'on passe chaque journée comme si c'était la dernière. »²⁶⁹ Cette perfection morale n'est autre chose qu'une perception de soi, de l'existence de soi, de la volonté de soi, du pouvoir de soi, puisque ce moment immobilisé, instantané et précieux du dernier jour de la vie fait apparaître la vraie valeur de chaque chose qu'on est en train de faire, qu'on a déjà faite dans l'ensemble de la vie, puisque dans cette totalisation rétrospective, chaque valeur s'équilibre et s'évanouit, il ne reste qu'un soi (vidé dans la pensée) libre et indépendant. À ce moment libre et indépendant de soi, l'individu devient enfin le souverain de soi-même, le sujet de toutes les actions qu'il veut et peut faire. Cette fonction de se rappeler et de se ramener à la réalité se manifeste encore plus dans l'examen de conscience.

²⁶⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p452

²⁶⁷ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, lettre 24 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p456, note 34

²⁶⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p458

²⁶⁹ Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 69 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p468, note 3

Ainsi deuxièmement, concernant l'examen de conscience. Cet exercice hellénistique et romain se distingue à la fois de la tradition pythagoricienne et du développement du christianisme, elle ne se fait ni pour la purification de l'âme ni pour la confession des fautes, ni pour l'accès à la vérité, ni pour l'accès à un autre monde. Par exemple, dans l'examen du matin chez Marc Aurèle²⁷⁰, c'est pour réfléchir à ce qu'on va faire dans la journée. Dans l'examen du soir chez Sénèque²⁷¹, c'est aussi pour réfléchir à ce qu'on a fait dans la journée, mais ce n'est pas comme chez le christianisme pour se mettre au tribunal de la pénitence, en termes foucauldien, c'est plutôt pour la réflexion de type « administratif » que « judiciaire »²⁷². Certes, il s'agit des fautes, mais ce sont les fautes techniques, « tu as mis trop de vivacité dans cette discussion [...] tu as réprimandé celui-là plus vertement que tu ne devais [...] »²⁷³. Ces fautes-là ne demandent pas de reproches, mais ne doivent pas être ignorées non plus, « n'entre plus en lutte désormais avec des ignorants [...] vois à l'avenir non seulement si ce que tu dis est vrai, mais si celui à qui tu le dis est capable d'entendre la vérité »²⁷⁴, ce sont les conseils pour progresser, pour s'ajuster l'action à l'avenir, pour décider de soi-même et par soi-même ce qu'il faut faire.

À part le *melatan*, l'exercice en pensée, l'*êthos* du réel à l'époque hellénistique et romaine se caractérise encore dans le *gumnazein* (s'exercer, s'entraîner)²⁷⁵. Certes, le *melatan* lui-même indique aussi un exercice de soi sur soi, en ce sens, le *melatan* est une forme de *gumnazein*, mais un *gumnazein* en pensée, par la pensée. Si on prend le *gumnazein* au sens distingué du *melatan*, c'est donc un exercice, une pratique en situation réelle, dans l'acte actuel. D'où, la pratique peut être d'une part prescrite, dans l'ordre du régime, d'autre part, provisoire, dans l'ordre de la liberté.

Premièrement, le *gumnazein* de l'ordre du régime se trouve donc dans les abstinences dont l'objectif est la résistance aux événements à la fois extérieurs comme une sorte de courage (*andreia*) et intérieurs comme une sorte de maîtrise (*sôphrosunê*²⁷⁶). Ce genre d'exercice existe déjà chez les Grecs, il existe et même s'intensifie chez les Chrétiens, mais il y a

²⁷⁰ Marc Aurèle, *Pensées*, V, 1 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p469, note 16

²⁷¹ Sénèque, *De Ira*, III, XXXVI ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p469, note 17

²⁷² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p462

²⁷³ Sénèque, *De la colère*, III, XXXVI, 4 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p469, note 19

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p407

²⁷⁶ A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius* ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p417, note 21

pourtant des différences essentielles. D'un côté, par rapport au régime grec, surtout par rapport à celui chez Platon, où la gymnastique se réalise d'une manière active, c'est-à-dire, pour former et renforcer le courage à l'égard de l'extérieur (du monde) et la maîtrise à l'égard de l'intérieur (de soi-même), les exercices sont plutôt physiques, athlétiques, on muscle le corps pour préparer la lutte. Et pour ce but de lutte, pour les athlètes ou les soldats, il faut mener une vie particulièrement chaste, il faut renoncer à certaines activités sexuelles²⁷⁷. Quant à l'époque hellénistique et romaine, curieusement, pour le même objectif d'obtenir le courage et la maîtrise, tous les exercices actifs ont disparu, il ne reste que les abstinences, au lieu de former un corps athlétique, on s'exerce pour renforcer un corps d'endurance. Le courage et la maîtrise ne sont plus obtenus par un corps musclé, puissant et actif, mais par un travail à la fois du corps et de l'âme : du corps qui supporte passivement la faim, le froid, la chaleur, le sommeil ou toutes les conditions dures de la vie ; de l'âme qui s'affranchit des lourds exercices gymnastiques, qui est ainsi libérée pour l'activité intellectuelle, par un « soutien léger du corps valétudinaire en mauvaise santé »²⁷⁸. De l'autre côté, par rapport aux abstinences du christianisme, surtout dans le monachisme chrétien, où l'abstinence est un engagement à la vie, celui des hellénistiques et romains n'est qu'une épreuve ou un exercice récurrent, régulier, « appliqué-lui de temps en temps un traitement un peu rude pour qu'il obéisse bien à l'âme »²⁷⁹. Ces exercices de temps en temps d'abstinence ne sont que pour former une attitude ou une capacité nécessaire et suffisante qui permet de s'en détacher quand le malheur arrive.

Deuxièmement, par conséquent, le *gumnazein* à l'époque hellénistique et romaine se manifeste plutôt comme l'épreuve dans l'ordre de la liberté. En premier lieu, à la différence de l'abstinence qui commande d'une manière présupposée et universelle, l'épreuve s'implique plutôt d'une manière individualisée et sur mesure, on demande à soi-même de quoi on est capable, on se repère où on est, à quel point on peut avancer. À travers ces épreuves, on se connaît, on se maîtrise, on se modère d'une manière progressive et personnalisée. Par exemple, chez Épictète²⁸⁰, la lutte contre la colère progresse jour par jour en faisant un pacte avec soi-même qui repère ces avancements. En second lieu, par conséquent, à travers ces épreuves personnalisées, l'abstinence ou la privation n'est pas imposée par les autres ou par

²⁷⁷ Platon, *Les lois*, livre, VIII, 840 a ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p417, note 23

²⁷⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p410

²⁷⁹ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, t. I, livre I, lettre 8 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p417, note 28

²⁸⁰ Épictète, *Entretiens*, II, 18, 12-13 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p418, note 29

une volonté aveugle, mais plutôt dans une conscience éclairée de soi-même. C'est en ce sens que l'épreuve est un exercice à la fois dans le réel et sur la pensée, une cohérence de l'action et de la conscience. Le fameux exemple chez Épictète, qui est souvent comparé avec le régime socratique, c'est l'abstinence de la conscience. Dans le régime de Socrate, il se met à côté d'Alcibiade sans le toucher, même s'il le désire ; quant à l'abstinence chez Épictète, il ne suffit pas de s'abstenir dans l'activité quand on rencontre une belle jeune fille dans la rue, il faut encore ne plus rien sentir, penser, « à avoir l'esprit complètement vide et neutre »²⁸¹. Le contrôle de conscience provient donc originellement d'un auto-règlement, d'un travail de soi pour soi, d'un sujet qui s'abstient au fond de soi-même. Cette abstinence volontaire et consciente est justifiée d'une telle manière qu'elle présente une maîtrise de soi par soi, un souverain de soi en soi, non seulement sur l'émotion excessive (*pathos*), mais aussi sur le mouvement naturel et légitime (*diakhusis*²⁸²), non seulement il faut se détacher des coutumes sociales, mais aussi des dépendances naturelles. À tel point, on se différencie profondément de la pureté païenne comme dans le régime socratique, on n'est pas loin de la pureté chrétienne, sauf que cette abstinence stoïcienne ne se fait que pour le souverain de soi-même, pour être soi-même le sujet.

Or, ces exercices comme épreuve pour un motif tout naturel et justifiant d'être le souverain de soi-même se transforment peu à peu dans le raisonnement intellectuel des stoïciens en une exigence d'épreuve à la vie. Par exemple, chez Sénèque²⁸³, l'amour paternel de Dieu implique une pédagogie rude qui seulement pour l'homme de bien que Dieu les entraîne, les renforce et les endure par les souffrances, les difficultés et les misères, « il les prépare pour lui par toute la série des épreuves en quoi consiste la vie »²⁸⁴, quant aux méchants, paradoxalement, Dieu les abandonne aux voluptés, aux facilités et aux comforts, puisque dans ces indulgences sans amour véritable de Dieu, les méchants s'affaiblissent sans aucune préparation ou équipement d'être le souverain de soi-même. De cette façon, à la différence de s'occuper de soi à défaut d'une certaine éducation suffisante pour le gouvernement de la cité dans l'*Alcibiade*, pour les stoïciens, il faut s'occuper de soi et se former toute sa vie, à travers tous les malheurs de la vie.

²⁸¹ Épictète, *Entretiens*, II, 18, 15-16 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p418, note 32

²⁸² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p414

²⁸³ Sénèque, *De la providence*, II, 5-6 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p432, note 2

²⁸⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p421

À tel point qu'Épictète²⁸⁵ indique que ces gens qui mènent « la vie comme une épreuve » comme les cyniques qui sont les philosophe-éclaireurs, ce sont les gens qui affrontent les limites, vainquent les dangers et approfondissent les terrains de l'homme en tant que sujet souverain. C'est ce sujet-là qui possède la « baguette d'Hermès »²⁸⁶, qui peut transformer le mal en bien, qui peut rendre le mal réel comme un bon ontologique. Cette baguette d'Hermès n'est d'autres choses que l'attitude de vivre dans une épreuve, le pouvoir subjectif du sujet exceptionnellement rationnel, qui se forme à l'intérieur même de la souffrance, dans les détachements aux coutumes et aux dépendances naturelles, « c'est dans la mesure où ça nous fait du mal que le mal n'est pas un mal »²⁸⁷.

Que ce soit dans le *melatan*, ou dans le *gumnazein*, que ce soit un exercice en pensée ou en réel, à l'époque hellénistique et romaine, les *askêsis* sont une sorte de pratique pour s'occuper de soi-même, à cause du « souci de soi ». À l'époque grecque classique, cette pratique de soi d'origine du souci de soi s'inscrit dans la nécessité de l'« art de vivre (*tekhnê tou biou*) », c'est-à-dire, c'est pour obtenir une *tekhnê*, une capacité à l'existence, comme exigée dans la cité, dans la loi, dans la religion, qu'on s'occupe de soi, comme Alcibiade, le souci de soi est appelé par la nécessité d'une carrière politique, par un souci d'aristocrate qui désire naturellement l'éclat de la vie. Quant à l'époque hellénistique et romaine, ce n'est pas pour obtenir une *tekhnê* de l'existence qu'on s'occupe de soi, on pratique les *askêsis* de soi. Le rapport entre le souci de soi et l'art de vivre est complètement inversé, le « souci de soi » ou l'*askêsis* de soi n'est plus un élément ou un moyen nécessaire et indispensable à l'art de vivre, mais au contraire, il « traverse, commande, soutient de bout en bout tout l'art de vivre [...] c'est la *tekhnê tou biou* qui s'inscrit tout entière dans le cadre désormais autonomisé du souci de soi »²⁸⁸. Ce n'est pas pour « vivre mieux » qu'on s'occupe de soi, qu'on s'exerce, qu'on s'entraîne, qu'on s'abstient, mais pour « vivre pour soi »²⁸⁹.

On a donc un rapport pur de soi à soi, une subjectivité pure qui n'existe pas pour la vie, mais la vie existe pour elle. On ne vit pas pour la cité comme les Grecs, ni pour l'accès à un autre monde comme les Chrétiens, on vit l'existence comme une épreuve, une épreuve d'une subjectivité souveraine, indépendante et vide, qui ne nous amène nulle part, qui nous encadre dans nos propres expériences au lieu de nous entraîner dans le monde indifférent de nous. À

²⁸⁵ Épictète, *Entretiens*, III, 22, 24-25 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p432, note 8

²⁸⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p423

²⁸⁷ *Ibid.*, p425

²⁸⁸ *Ibid.*, p429

²⁸⁹ *Ibid.*, p430

travers nos propres expériences, à la fois spirituelles et réelles, l'individu se perfectionne, se transforme, jusqu'à un point où le *bios* (la subjectivité grecque, la vie comme épreuve hellénistique et romaine) n'est plus l'objet d'une *tekhnê* (l'art raisonnable et rationnel), mais son sujet, son souverain. Ce point du sujet souverain, du soi-roi, est aussi le point du salut, salut d'un monde qui « a cessé d'être pensé pour être connu à travers une *tekhnê* »²⁹⁰ d'existence comme citoyen, salut de la vie comme l'objet de cette *tekhnê* politique.

Or, ce salut qui libère l'homme de la société, de la politique humaine l'enferme ensuite dans une longue histoire de la vérité de soi, dans la confession de sa subjectivité, dans l'aveu de sa souveraineté, jusqu'à ce jour, cette souveraineté du soi-roi « a petit à petit été limité, recouvert, et finalement effacé par un autre mode du savoir que l'on pourrait appeler le savoir de connaissance »²⁹¹, jusqu'à ce jour où Faust a vendu définitivement son savoir de spiritualité, « *Exit Faust, et entre le révolutionnaire* »²⁹², on entre dans l'époque de l'*Aufklärung*, on remet sans cesse nos propres souverainetés à la critique de la connaissance qui recommence inlassablement. Le salut triste²⁹³ n'est pas un salut.

²⁹⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p466

²⁹¹ *Ibid.*, p296

²⁹² M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p196

²⁹³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p297

Conclusion

Après avoir effectué une telle recherche méticuleuse et un long chemin sur les travaux archéologiques des conditions économiques, sociales et politiques des constitutions historiques, à la fois du sujet fou et du sujet raisonnable, du sujet connaissant et du sujet parlant, travaillant et vivant, du sujet moral et du sujet souverain, sur les analyses généalogiques des genèses, des ruptures et des transformations du soi (du sujet souverain), du « roi » (du sujet connaissant) et du « fou » (du sujet constituant et constitué), la réélaboration foucauldienne de la question du sujet apparaît à l'horizon. Ce n'est pas un horizon spatial, mais un horizon historique. Comme la structure historique que Foucault voulait nous montrer n'est pas une structure figée dans un certain espace et à une certaine époque, mais une structure projetée de loin et constitué de proche, une structure de l'agglomération des poussières historiques, sur laquelle on s'installe par la facilité, par l'ignorance ou par la force. Ces poussières, Foucault les appelle les événements, « ces événements ont fonctionné par rapport à leur situation originelle, ils ont laissé des traces derrière eux, ils subsistent et exercent, dans cette subsistance même à l'intérieur de l'histoire, un certain nombre de fonctions manifestes ou secrètes. »¹

De tels événements existent partout dans la nature, ils subsistent et exercent leurs fonctions à travers les porteurs qui les ont reçus. Nous, l'être humain, sommes une sorte de porteur qui pense, qui s'inquiète de notre finitude, qui se perfectionne pour vivre et vivre mieux à notre volonté. Nous n'attendons pas l'évolution naturelle et trop longue de l'espèce. Avant d'affronter ou plus précisément pour combattre avec la nature ou avec la finitude de notre espèce, on se forme et se réforme par la « joute agonistique »² avec nous-mêmes. Lorsqu'on est individuellement l'espèce la plus faible, on s'efforce d'être collectivement l'espèce la plus évoluée qui utilise l'instrument, l'instrument non seulement au sens des matières naturelles, mais surtout au sens de la volonté propre de vivre et vivre mieux par nous-mêmes. C'est-à-dire, on est l'espèce la plus évoluée de l'esclave, de l'esclavage de soi et des autres, en termes foucauldien, de la gouvernementalité de soi et des autres. On utilise les outils et l'on fait évoluer les techniques d'utilisation de ces outils ; on utilise notre propre corps et notre propre volonté de liberté, on fait évoluer les techniques pour l'usage de notre corps (la médecine), l'usage de notre volonté (la philosophie), l'usage de notre liberté (la politique).

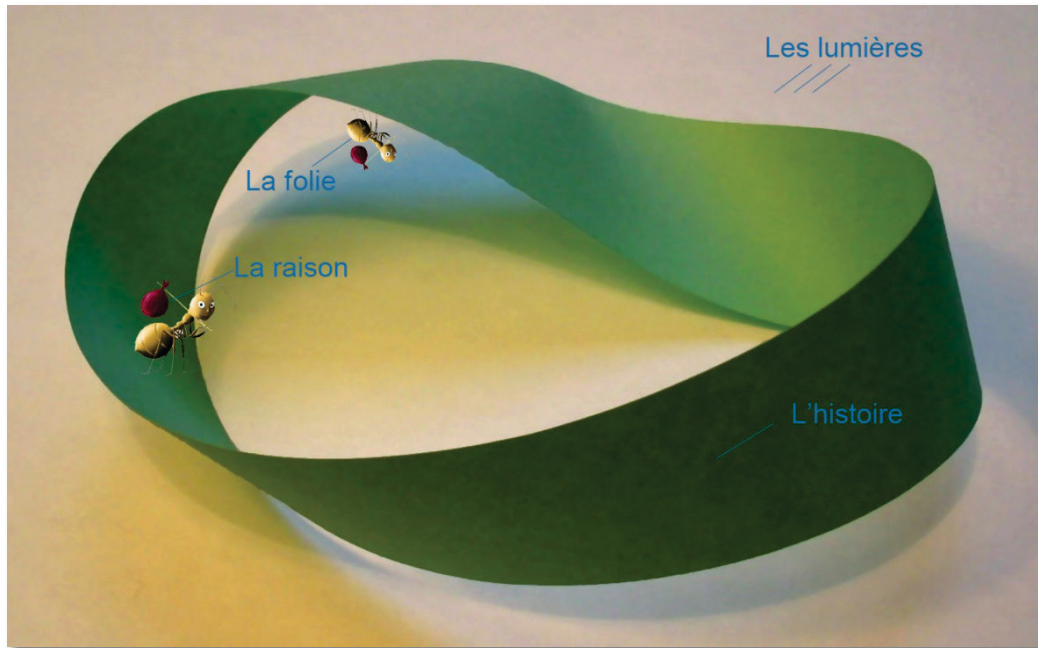
¹ DE 2001, N°48, « Sur les façons d'écrire l'histoire » (entretien avec R. Bellour), Les Lettres françaises, no 1187, 15-21 juin 1967

² M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p112

Tout cela n'est nécessaire ni possible que parce qu'on se soucie de nous-mêmes, on adore se faire plaisir, on adore le faire librement, parce qu'on est faible et dépendant, non seulement matériellement, mais aussi spirituellement, parce qu'on est l'être pensant qui rêve et délire, qui connaît et parle, qui pratique et évolue. D'une telle vitesse de plus en plus vite, d'une telle profondeur de plus en plus abyssale, qu'on ne se reconnaît plus nous-mêmes qui désirons si profondément la liberté sans la liberté de refuser ce désir, qu'on ne reconnaît plus notre histoire qui a implantée chez nous toutes les possibilités de rêver, de délirer, de connaître, de parler, de pratiquer et d'évoluer, qu'on ne reconnaît plus notre langage qui sort de notre bouche et parle de notre vérité qu'on ne connaît pas vraiment.

De là, le parcours de Foucault qui se forme, plus ou moins par la conscience et plus ou moins par l'inconscient, dans ses recherches qui sont elles-mêmes à la fois de continuité et de discontinuité, ne doit pas être compris comme une simple négation de la philosophie du sujet ni comme une naïve propagation de la structure historique. Ainsi le thème de la « résistance » ou de la « lutte », « on peut dire qu'il y a trois types de luttes: celles qui s'opposent aux formes de domination (ethniques, sociales et religieuses); celles qui dénoncent les formes d'exploitation qui séparent l'individu de ce qu'il produit; et celles qui combattent tout ce qui lie l'individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres (luttes contre l'assujettissement, contre les diverses formes de subjectivité et de soumission) »³, ne doit pas être simplifié comme un refus total de la vérité ni comme une négation absolue de la subjectivité, parce que toutes les deux ne sont pas possibles. Il n'existe pas un refus total de la vérité, soit de la vérité individuelle, soit de la vérité sociale, soit de la vérité historique ; il n'existe pas non plus une négation absolue de la subjectivité, soit de la subjectivité folle, soit de la subjectivité raisonnable, soit de la subjectivité consciente ou de la subjectivité inconsciente. Si on nous dit que nous pouvons être totalement libres en refusant la vérité, que nous pouvons être absolument assurés en abandonnant la subjectivité, ou même que notre liberté peut être complètement assurée par une convention, nous pouvons y répondre par un rire foucauldien, un rire ni de la folie ni de la raison, ni de Dieu ni de l'homme, un rire qui « connaît » la vérité et « vit » le réel, qui met en relation réciproque et joue librement des pouvoirs à la fois de la vérité et de la subjectivité. En bref, un rire du sujet réélaboré par Foucault.

³ DE 2001, N°306, «The Subject and Power» («Le sujet et le pouvoir»; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982



Nous proposons de comprendre cette réélaboration foucauldienne de la question du sujet à l'âge classique et moderne sur un Ruban de Möbius⁴. Ce ruban est comme ce que Foucault appelle l'histoire, il est aussi la « terre » sur laquelle on se situe. Les recherches foucauliennes sur les époques antiques, médiévales, classiques et modernes constituent ce ruban d'une certaine continuité chronologique. Mais cette continuité n'est que de la vue d'un sujet connaissant, par exemple un historien, qui suit l'ordre du temps linéaire, c'est-à-dire, qui suit une seule surface du ruban. De même, la discontinuité ou la rupture que Foucault aperçoit apparaît sur ce ruban comme la partie du pli, si on saute sur deux parties lumineuses du pli, on ne peut pas reconnaître que c'est une même surface, on ne reconnaît que des événements complètement et bizarrement interrompus et différents, comme la raison de Racine ne trouve dans l'*Andromaque* que l'amour d'Hermione qui rend fou Oreste, elle est complètement différente de l'interprétation du fantasme, d'*Érinnyes*.

Pourtant, notre métaphore du Ruban de Möbius ne tente pas de proposer une nouvelle conception topologique du temps (cela peut être un thème à développer pour les recherches prochaines), nous le proposons seulement comme une unité des conditions historique qui nous permet de penser, de connaître, de parler, de travailler et de vivre. Cette unité historique qui ne possède qu'une seule face, contrairement à un ruban classique qui en possède deux, décrit ce que Foucault révèle entre la constitution du sujet fou et celle du sujet raisonnable. Ces deux constitutions partagent, en effet, les mêmes conditions historiques. Ainsi l'opposition entre la

⁴ August Ferdinand Möbius (1790-1868), un mathématicien et astronome théoricien allemand. « En topologie, le ruban de Möbius est une surface compacte dont le bord est homéomorphe à un cercle. », cf., http://fr.wikipedia.org/wiki/Ruban_de_Möbius

raison et la folie n'est qu'un effet des Lumières et d'une vision à une certaine époque. Par exemple, sur une partie définie du Ruban de Möbius, sous la lumière d'une certaine orientation, le sujet fou et le sujet raisonnable se trouve sur deux faces opposées du ruban. Ces lumières représentent la vision de la pensée humaine (surtout du cogito qui est nécessairement sous une vision limitée) qui connaît la raison comme le jour et la folie comme la nuit. Cependant, le sujet raisonnable et le sujet fou ne sont pas nécessairement deux personnes différentes, la raison et la folie peuvent se trouver chez une même personne qui marche dessus ou plutôt transgresse le ruban, la terre ou les limites. C'est ce qu'on trouve chez Nietzsche ou chez Von Gogh, dans leurs œuvres sur le ruban et sous les lumières et dans leurs absences d'œuvre sous le ruban et sans lumières.

Or, le ruban de l'histoire ne sert pas seulement à une terre stable et figée pour le sujet qui marche dessus, il est aussi un champ constituable de multiplicités transhistoriques par le sujet et pour le sujet. D'où, le rapport entre le sujet et l'histoire n'est pas seulement un problème d'avancement ou de recul, mais aussi un problème de réciprocité. Foucault nous conduit à reconnaître les éléments économiques, sociaux et politiques de la constitution du sujet dans l'histoire à la fois de la folie et de la raison, ces éléments peuvent constituer le fondement de l'existence du sujet comme le ruban, ils peuvent aussi être recueillis par le sujet connaissant dans son savoir. Chaque sujet individuel doit porter ce savoir qui fournit à la fois de la nourriture et du fardeau, de sa condition et de sa contrainte, qui lui permet non seulement de marcher sur l'histoire mais aussi de créer l'histoire. Ce que Foucault veut nous montrer dans cette réciprocité est la vigilance, car ces éléments historiques dans ce petit sac peuvent faire vivre l'homme et le rendre fort, ils peuvent aussi le transformer et le faire « mourir ».

À tel point que le rapport entre le sujet connaissant et le savoir ressemble à celui entre la fourmi sur le ruban de Möbius et son petit sac de voyage. Certes, le choix qui recueille parmi les savoirs dans la multiplicité de l'histoire est fait par le sujet connaissant, c'est lui qui choisit ce qui doit rentrer dans son petit sac de voyage. Mais ce choix n'est pas fait sans limites, il est à la limite de la possibilité du savoir qui est donné par le ruban, il est également à la limite de la capacité de son savoir. Pour être facile à recevoir, pour être facile à communiquer, en bref, pour s'adapter à la finitude de l'homme, le savoir est choisi, et la possibilité de connaissance est déterminée par ce savoir choisi. Jusqu'à ici, il n'y a pas de différence entre Foucault et Kant, la modernité définie par Kant existe aussi chez Foucault. Ce qui est différent entre Foucault et Kant est que Foucault s'efforce de définir ce savoir non pas comme une partie interne, même si elle est indissociable, du sujet connaissant, mais comme une partie qui a elle-même une histoire, une histoire réciproque entre le sujet connaissant et ce

qu'il connaît du monde, comme une partie qui a ses propres règles d'attribution, d'articulation, de désignation et de dérivation. Ce savoir, selon Foucault, est fait par langage.

Il est vrai que c'est le sujet connaissant -- non pas au sens individuel, mais au sens collectivement et historiquement constitué -- qui produit le savoir à sa mesure de crier, de faire le geste, de retrouver la ressemblance entre le signe et la chose. Mais d'une part, ce n'est pas lui qui tient la capacité de retenir tous ce qui est mis dedans même si finalement c'est lui qui porte ce savoir. C'est pour cette raison que parfois le savoir est trop lourd et qu'il croit automatiquement, que ce n'est plus le sujet connaissant qui porte le savoir, qui décide où il veut aller, mais le savoir qui porte le sujet connaissant, qui décide où il peut aller. D'autre part, ce n'est pas lui non plus qui entrelace la grille qui laisse tomber certaines choses et garder d'autres même si premièrement c'est lui qui remplit le savoir avec ses variantes connaissances. C'est pour cette raison que parfois ce savoir est trop léger et qu'il se gonfle comme un ballon d'air chaud, qu'il s'envole dans l'air avec le sujet connaissant comme dans son imagination et son spéculation sans volonté ni plaisir, qu'il ne lui laisse que du nihilisme et de la peur de liberté. Ce savoir trop lourd est celui de la représentation à l'âge classique, ce savoir trop léger est celui de la signification à l'âge moderne.

De ce point de vue, il n'y a pas de connaissance « du sens, du sujet et du vécu » sur l'expérience de la folie à l'âge classique dans la manière où la phénoménologie moderne la propose, Foucault ne la cherche pas dans ses archives classiques, nous ne la cherchons pas non plus dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique*. Car cela n'existe pas dans la folie ni dans la raison, car à cette époque tout ce qu'on a vécu, tout ce qui s'appelle le sujet, tout ce qui a du sens, ce n'est que le savoir du sujet connaissant, ce n'est qu'à travers le savoir que l'homme, le sujet fou ou le sujet raisonnable, reconnaît le monde et se reconnaît lui-même. Autrement dit, ce n'est pas au sens du vécu que le sujet de connaissance découvre le monde, mais c'est au sens du sujet connaissant que le savoir du monde est constitué. Le monde classique et moderne n'existe que dans le rapport entre le savoir et le sujet connaissant. L'âge classique charge le savoir encore les choses en mélangeant aux mots, l'âge moderne ne le remplit qu'avec les mots. Cela ne veut pas dire que les êtres humains à ces époques n'ont pas vécus, n'ont pas de subjectivité, n'ont pas de leur propres valeurs, mais qu'ils les ont sans les connaître. Ainsi nous voyons dans le savoir du sujet connaissant que le sens de la folie est perdu depuis la désacralisation de la société féodale au XVII^e siècle, la disqualification du sujet de droit commence depuis la *Loi des Douze Tables* et celle du sujet de connaissance depuis Descartes, le vécu de la folie est formé et transformé par de multiples aliénations sociales tout au long de l'histoire humaine. Il est impossible de faire la recherche de la folie

de manière phénoménologique comme ce que Derrida demande, « la différence avec la folie n'a pas à être éprouvée : elle est constatée »⁵, elle est constatée à travers le savoir universel de chacun. Le sujet connaissant qui ne se nourrit pas par ce savoir est défini donc comme folie.

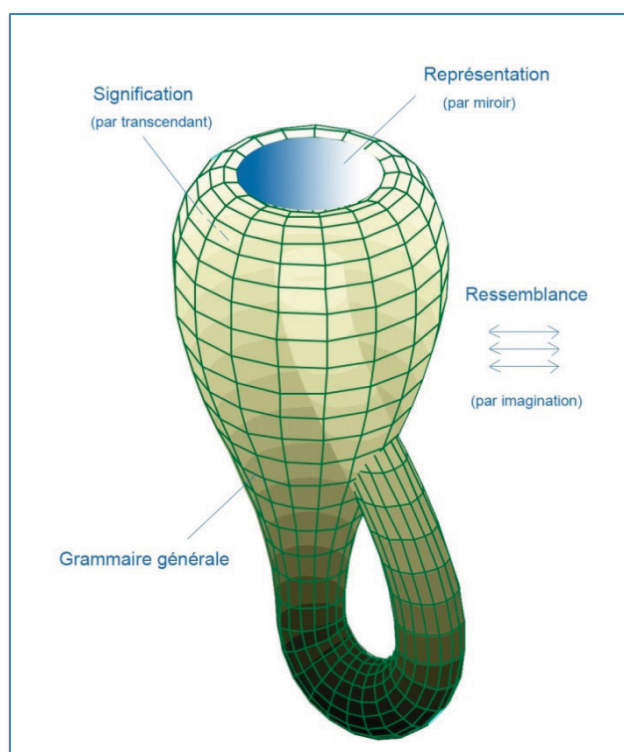
De cette façon, l'expérience de la folie ne se trouve pas dans le savoir raisonnable, ni dans son propre vécu qui est neutre, qui est ni fou ni raison, mais dans la confrontation des deux rapports : celui entre le sujet connaissant et l'histoire, et celui entre le sujet connaissant et son savoir. Ce n'est pas parce qu'on n'est pas fou qu'on ne peut pas comprendre la folie en tant que sujet fou, mais bien parce que le fou n'a jamais existé dans un vécu pur et propre à lui-même, ni comme un sujet indépendant et isolé, qu'il ne peut se définir que dans le non-sens de la connaissance humaine, dans son non-être de la société normale, dans l'opposition à la raison qui se produit et se transforme dans l'histoire humaine. C'est pour cette raison que nous ne trouvons pas, et nous ne devons pas demander à trouver dans l'*Histoire de la folie* une représentation phénoménologique de la folie, c'est-à-dire, au point de vue du sujet qui se regarde lui-même comme fou, qui prend sa propre folie comme objet de connaissance. Ce n'est pas par ce genre de connaissance qu'on définit la folie ; en revanche, l'impossibilité de faire ce genre de connaissance du fou manifeste justement le fait que la phénoménologie est trop fantastique ou trop naïve. Autrement dit, ce n'est pas l'impossibilité de connaître la folie d'une manière phénoménologique, c'est-à-dire en tant que fou, qui empêche Foucault de décrire la folie à la première personne, de son expérience vécue, c'est que la plus radicale critique de la phénoménologie, de la connaissance du sujet et de la connaissance à l'âge classique se trouve justement dans cette histoire de la folie, dans laquelle, dépouillée de toutes les objectivations historiques et sociales, il ne reste plus rien de la connaissance de la folie. À tel point, il n'y a qu'un faux accord thérapeutique entre le médecin et la folie, la connaissance du savoir (celle du médecin) communique avec la connaissance de l'histoire (celle de la folie) à travers le sujet connaissant qui se nourrit phénoménologiquement sur cette terre de l'histoire.

Cette communication déjà presque impossible est faite en plus par le langage. Si le sujet fou et le sujet raisonnable peuvent enfin communiquer, au moins se parler, c'est parce qu'ils se soumettent tous obligatoirement à un savoir universel et ainsi commun, à celui dans le savoir uniforme pour tous. Cette idée quasi-hégélienne ressemble à la révolution kantienne où toutes nos connaissances ne sont que la « marionnette » du sujet connaissant. Mais chez Kant, ce sujet connaissant est toujours le sujet qui connaît, qui constitue le monde, même le monde de la représentation. Mais il semble que Foucault pousse cette révolution copernicienne de Kant

⁵ DE 2001, N°102, «Mon corps, ce papier, ce feu», in Foucault (M.), *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, appendice II

en sens inverse, la possibilité de la correspondance entre la vérité et le sujet ou de la communication entre le médecin et le fou ne dépende pas seulement du sujet connaissant qui constitue la vérité (cela est un processus plus long et le sujet connaissant n'est pas individuel mais une communauté), mais aussi du fait que le sujet connaissant est lui-même constitué par la vérité (c'est un processus immédiat et progressif et le sujet connaissant est individuel, comme entre le médecin et le fou), par la vérité historique et linguistique que personne n'est décisif, que c'est la structure historique ou l'historicité structurelle qui constitue et détermine à la fois le sujet connaissant et ce qu'il peut connaître comme vérité. Autrement dit, Foucault nous fait retourner au ruban, à la terre de l'histoire, à ce seul terrain que la folie et la raison se partagent et où elles peuvent communiquer, c'est-à-dire, à l'archéologie du savoir et du langage.

Ainsi les recherches des *Mots et les choses* consistent à découvrir le rapport entre le savoir du sujet connaissant et l'histoire, sur les mots et les choses. Nous proposons le modèle de la bouteille de Klein⁶ pour comprendre le modèle du savoir du sujet connaissant, c'est-à-dire, les modèles du savoir que Foucault découvre à l'âge médiéval, à l'âge classique et à l'âge moderne.



⁶ Felix Klein (1849-1925), un mathématicien allemand. « En mathématiques, la bouteille de Klein est une surface fermée, sans bord et non orientable, c'est-à-dire une surface pour laquelle il n'est pas possible de définir un 'intérieur' et un 'extérieur'. » cf., http://fr.wikipedia.org/wiki/Bouteille_de_Klein

À l'âge médiéval, le sujet de connaissance porte son savoir qui recueille la connaissance de la nature par l'imagination de ressemblances des choses. Par ce principe de la ressemblance qui désigne une chose par une autre chose, le sujet de connaissance n'est qu'un observateur sous les yeux de Dieu, il est parmi les autres choses et toutes les autres choses partagent avec lui une égalité. C'est cette égalité sous le pouvoir absolu de Dieu qui rend possible la communication entre le sujet de connaissance et les autres choses. Car l'effet visible de la proximité, l'imitation sans proximité et contact, l'analogie par métaphore sans proximité ni imitation et la sympathie intérieure de l'homme sont tous les produits de Dieu, ils sont naturellement fiables et communicables. De là, même le sujet de connaissance récolte les proximités, les imitations, les analogies et les sympathies et antipathies selon sa propre imagination, cette imagination n'est pas seulement humaine, lorsqu'elle provient de l'être humain, elle s'exécute chez les êtres humaines. Elle est le produit de Dieu, autrement dit, le produit de la nature, puisque l'être humain lui-même est produit par Dieu, par la nature. De cette façon, dans le savoir du sujet connaissant, dans la connaissance à l'âge médiéval, se juxtaposent les multiplicités du monde, de tout ce que le sujet connaissant peut rencontrer sur le ruban de l'histoire. C'est pour cette raison que chez Aldrovandi, un éminent scientifique italien de la Renaissance, il y a un mélange « des descriptions exactes, de citations rapportées, de fables sans critique, de remarque portant indifféremment sur l'anatomie, les blasons, l'habitat, les valeurs mythologiques d'un animal, sur les usages qu'on peut en faire dans la médecine ou dans la magie »⁷. La connaissance médiévale est une bouteille de Klein lisse, fluide et absolue : tout ce qui existe dans le monde, existe aussi dans la connaissance. La connaissance et les expériences réelles sont identiques, il n'y a pas de distinction d'extérieur et d'intérieur, pas de discrimination ou d'exclusion de certaines choses comme la magie ou la folie par l'homme, parce que tout est intérieur et égal dans la nature. Autrement dit, à côté du sujet de connaissance, ce sujet ne sert presque à rien dans la manière où il ne modifie pas l'histoire, il n'y a donc pas de sujet connaissant au sens de sujet souverain.

Quant à l'âge classique, on a ajouté sur l'entrée de la bouteille de Klein un miroir humain. Il est humain non pas au sens de la ressemblance qui s'exécute par l'homme où l'homme ne modifie rien de l'histoire, mais au sens qu'il filtre tout ce qui ne répond pas à l'exigence privilégiée et impérieuse de la conscience humaine de « claire et distincte », même ce filtre se justifie par une fausse garantie de Dieu. Dieu n'a jamais dit que la conscience de l'homme doit et peut être « claire et distincte », Dieu n'a pas non plus imposé sur lui-même cette exigence de « claire et distincte » pour réduire les êtres du monde. Mais cela n'a aucune

⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p54

importance pour les scientifiques à l'âge classique, ils n'ont besoin de Dieu que pour garantir le début de leur raisonnement, pour le reste, ils laissent la « raison humaine » décider. Une sorte d'indépendance ou de liberté de l'être humain par rapport à la religion se cache ou se justifie derrière ce mouvement de la science à l'âge classique.

Mais cette « raison humaine » ou ce miroir humain n'est pas non plus où se trouve le sujet souverain, où on espère trouver une chance de la liberté de l'être humain dans la philosophie ou dans la science du sujet. Ce sujet connaissant à l'âge classique a une sorte de souveraineté, mais non pas la souveraineté de l'être humain (ni au sens collectif ni au sens individuel), c'est la souveraineté de l'ordre de *Mathesis*. Il est vrai que la *Mathesis* désigne depuis l'époque grecque le fondement de toute la connaissance rationaliste, de la science au sens grec. Elle est considérée comme « langage parfait », « mathématique » ou « science universelle innée » chez John Wilkins, chez Descartes et chez Leibniz. En revanche, la *Mathesis* désigne aussi chez Roland Barthes dans *Le plaisir du texte*, non pas une science construite à l'imitation des mathématiques, mais comme dans l'œuvre de Marcel Proust, de sa conscience linéaire à la recherche du temps perdu. Chez Foucault, la *Mathesis* est plutôt à prendre au sens d'« une succession ordonnée » des choses, du *ratio* qui existe dans la nature simple. Elle est dominante depuis les scientifiques à l'âge classique parce qu'elle correspond à l'une des fonctions du cogito : l'ordre successive au fil du temps de la connaissance humaine, parce qu'elle profite du succès de la science à l'époque classique sur les choses simples.

Or, cette *Mathesis* au sens du cogito cartésien ignore la complicité du cogito humain, par exemple, les multiples fonctions du cogito comme la mémoire ou l'imagination, les caractères naturels de la liberté et de la critique lorsqu'il est naturellement non-être par rapport à l'être du monde réel. Elle néglige aussi nécessairement, en coopérant avec les suites empiriques du cogito cartésien, la diversité de la nature. La coopération entre la *Mathesis* de la nature simple et la *Genèse* du cogito « claire et distinct » ne produit qu'une des lois de classement, « la *mathesis* n'est qu'un cas particulier de la *taxinomia* »⁸. Si la connaissance à l'âge de la Renaissance porte encore une assez grande surface qui est en contact avec le monde, l'histoire, le ruban ou la terre, comme la surface sans intérieur ni extérieur de la bouteille de Klein, la connaissance à l'âge classique installe un filtre du miroir humain à l'entrée de la connaissance, les choses de nature simple rentrent encore d'une manière originelle dans la connaissance, mais les choses complexes ou les choses qui ne sont pas claires ni distinctes sont substituées ou ignorées totalement par les signifiants. Si l'être humain est une des choses qui sont à la fois complexes et obscurs, il commence donc à se perdre par ce mouvement scientifique de la

⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p86

Mathesis qui simplifie le monde, qui prétend à sauver l'être humain à la place de Dieu, qui lui retrouve sa liberté dans le monde raisonnable le plus irréel.

Cette perte de l'être humain s'approfondit encore à l'âge moderne. Si l'âge classique a juste ajouté un filtre à l'entrée de la connaissance, l'âge moderne a complètement fermé (ou ignoré totalement) cette entrée par le dilemme du sujet. Ce n'est plus le monde qui n'a ni intérieur ni extérieur dans le sujet connaissant, mais le sujet connaissant qui ne reconnaît le monde que par son intériorité, même si cette intériorité prétend à se développer d'une manière transcendante. Mais quelle transcendance a le droit d'enfermer notre connaissance dans une bouteille de Klein fermée et de laisser le sujet connaissant s'exposer à la « misère » du monde réel ? Quelle transcendance a le droit de constituer un sujet connaissant naïf dans une idéologie vide qu'il n'a plus la possibilité ou la capacité de connaître le monde et lui-même d'une manière vraie « du sujet, du sens et du vécu », que le sujet connaissant est obligé d'observer, d'objectiver le monde et lui-même parce qu'ils sont déjà et nécessairement séparés ? Quelle est cette nécessité de séparer le sujet connaissant et l'objet à connaître ?

Cette nécessité consiste en effet au mode de connaissance par la représentation du langage. L'un des enjeux que Foucault découvre dans le langage est qu'il est originellement une sorte de chose parmi les autres. Sa possibilité de désigner d'autres choses se trouve justement dans sa séparation avec ce qu'il signifie. Par exemple, le mot « rouge » écrit à l'encre bleue, quand il s'agit de sa propre existence comme une chose, ce sont des taches bleues ; quand il s'agit de ce que l'existence des taches bleues signifie, c'est le mot « rouge ». Si ce mot « rouge » n'était pas séparé de sa propre existence (la couleur bleue en question), il ne peut pas accomplir sa fonction de désigner la couleur rouge. Mais le problème se pose justement ici. La séparation est nécessaire et supposée, mais l'existence est toujours réelle et irréductible. Quand un enfant naïf voit ces taches bleues qui sont en forme du mot « rouge », il est bien possible de dire que ce sont des « taches bleues ». Si c'est un enfant, on peut bien comprendre qu'il ne connaît probablement pas le mot « rouge », mais quand il s'agit d'un adulte qui ne voit que les choses en images, en ressemblance, quand il s'agit de Don Quichotte ? On dit qu'il est fou.

L'enjeu consiste donc à définir le sujet connaissant. Quand il se présente parmi les choses et comme l'une d'entre elles, c'est-à-dire, il vit au même niveau que les choses, il ne se prétend pas comme le sujet connaissant ni comme le donateur de sens, il ne voit que les existences propres des choses. Par exemple, les taches bleues, la ressemblance de la proximité reste toujours, celle de l'imitation demande la répétition des choses, celle de l'analogie demande la mémoire, celle de la sympathie demande à la fois la mémoire de la proximité et de la

répétition. Mais la représentation n'existe plus quand le sujet connaissant ne voit que l'existence propre des choses. De même, la signification devient impossible, parce que si le langage est essentiellement la nomination des choses, la présence du langage est déjà l'absence des choses. Si le sujet connaissant ne voit que l'existence propre des choses, il ne peut pas parler.

Ainsi cette séparation nécessaire de la représentation qui se consacre à résoudre le problème de la distinction entre le signifié et le signifiant engendre un problème que se pose Kant : s'ils sont séparés, comment retrouver leur ressemblance, ou plutôt comment retrouver leur correspondance ? La solution kantienne est connue, ce n'est pas à la recherche des ressemblances perdues dans l'histoire, ni au retour à l'être propre des choses, mais à la reconstitution d'un côté, d'un monde des représentations pures, des significations, du langage, de l'autre côté, d'un sujet transcendant qui retrouve l'évidence *a priori* du rapport des représentations dans les conditions formelles des expériences universelles. La bouteille de Klein est gonflée, le ballon de la connaissance idéologique s'envole en l'air. Car les mots sont naturellement et nécessairement détachés des choses qu'ils représentent : les événements de l'histoire, la terre et le ruban de Möbius. La force formelle et historique du langage enracine l'être humain. L'homme de la finitude constitué purement par le sujet connaissant de la signification est né dans le langage.

Ainsi le problème que la modernité et la critique foucauldienne de la modernité se posent a une certaine réponse, au moins, a un certain moyen de le répondre. Si « avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas »⁹, si « ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues »¹⁰, qui sommes-nous ? Qui serons-nous quand les dispositions disparaissent comme elles sont venues ? Si ces dispositions sont liées et continuent à lier profondément, historiquement et infiniment notre langage, notre possibilité de penser, de savoir et d'agir, quel est l'intérêt de les faire apparaître et disparaître l'une après l'autre ? Certes, depuis 1969, Foucault a dit clairement qu'« il ne s'agit pas d'affirmer que l'homme est mort, il s'agit, à partir du thème -qui n'est pas de moi et qui n'a pas cessé d'être répété depuis la fin du XIX^e siècle - que l'homme est mort (ou qu'il va disparaître, ou qu'il sera remplacé par le surhomme), de voir de quelle manière, selon quelles règles s'est formé et a fonctionné le concept d'homme. [...] Retenons donc nos larmes. »¹¹

⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p320

¹⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, Paris, Édition Gallimard, 1966, p398

¹¹ *DE 2001*, N°69, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63^e année, no 3, juillet-septembre 1969

Or, nous ne sommes pas les concepts, nous existons réellement. Si l'existentialisme ou la phénoménologie est échoué à déplacer la liberté, la volonté et la subjectivité de l'homme dans la philosophie du sujet, du sens et du vécu, c'est parce qu'au cœur de tous cela, il y a le langage qui « est le plus secret, le plus opaque et le plus mécanique »¹², parce que « cet homme fut le sujet souverain et le serf objet de tous les discours sur l'homme qui ont été tenus depuis bien longtemps »¹³, parce que le « dilemme du sujet » ou autrement dit le piège kantien (ce n'est pas Kant qui l'invente, mais il le fait apparaître plus clairement) s'incarne dès Platon dans le rapport entre l'âme de l'homme et l'âme des dieux.

Alors quelle est l'issue de ce dilemme du sujet ? Où pouvons-nous poser et vivre notre liberté ? Dans une discussion avec N. Chomsky en 1971, Foucault admet que son travail rejoint celui de Chomsky,

« Grâce à quelques éléments définis, des totalités inconnues, jamais apparues encore, peuvent être mises en lumière par les individus. Pour résoudre ce problème, M. Chomsky doit réintroduire le dilemme du sujet dans le domaine de l'analyse grammaticale. ... Pour résoudre un problème analogue, dans le secteur historique qui me concerne, il faut faire le contraire: introduire le point de vue de la compréhension, de ses règles, de ses systèmes, de ses transformations de totalités dans le jeu de la connaissance individuelle. »¹⁴

Ainsi nous comprenons mieux le projet foucauldien, il s'agit de dégager le primat du sujet (« non fondamental, non originaire du sujet »¹⁵) et de retrouver sa fonction comme « nœud »¹⁶, c'est ce dernier qui lie les conditions historiques ou linguistiques qui l'imposent et le réseau systématique qui l'entoure, c'est dans « le jeu de la connaissance individuelle » que se trouve l'usage des dispositifs du sujet et leurs conditions, autrement dit, l'usage individuel des « formes de rationalité que le sujet humain s'appliquait à lui-même. »¹⁷ Cela correspond aussi à l'expérience que Foucault voulait emprunter à Nietzsche et à Bataille, « le thème nietzschéen de la discontinuité, d'un surhomme qui serait tout autre par rapport à l'homme, puis, chez Bataille, le thème des expériences limites par lesquelles le sujet sort de lui-même, se décompose comme sujet, aux limites de sa propre impossibilité, avaient une

¹² DE 2001, N°54, «En interview avec Michel Foucault» («Interview avec Michel Foucault»; entretien avec I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litterära Magasin*, Stockholm, 37e année, no 3, mars 1968

¹³ DE 2001, N°25, «La folie, l'absence d'oeuvre», *La Table ronde*, no 196: *Situation de la psychiatrie*, mai 1964

¹⁴ DE 2001, N°132, «Human Nature: Justice versus Power» («De la nature humaine' justice contre pouvoir»; discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971

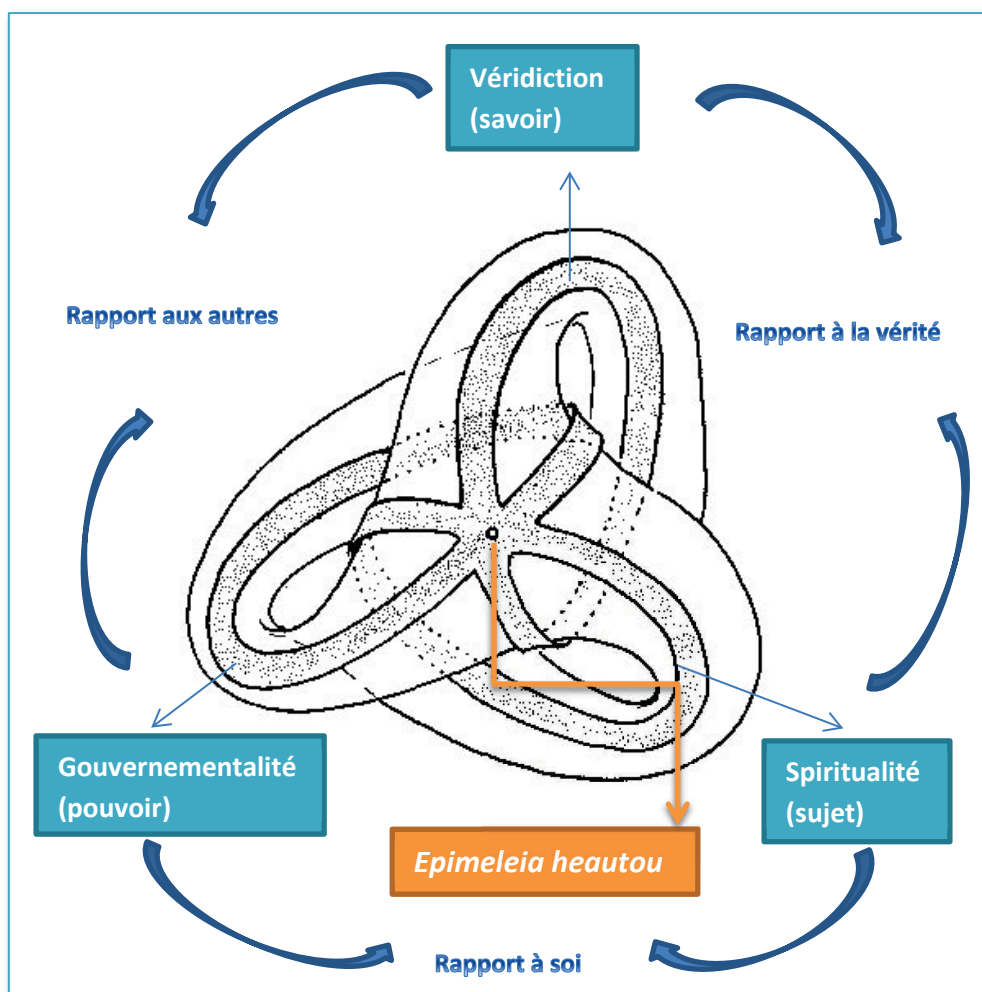
¹⁵ DE 2001, N°234, «Tetsugaku no butai» («La scène de la philosophie» ; entretien avec M. Watanabe, le 22 avril 1978), *Sekai*, juillet 1978

¹⁶ DE 2001, N°84, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971

¹⁷ DE 2001, N°330, «Structuralism and Post-Structuralism» («Structuralisme et poststructuralisme» ; entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, no 55, printemps 1983

valeur essentielle. Ce fut pour moi une sorte d'issue entre l'hégélianisme et l'identité philosophique du sujet. »¹⁸

Alors où va-t-on trouver ce « surhomme » ? Comment peut-on se décomposer comme sujet aux limites de notre impossibilité ? La réponse comme « dans le jeu de la connaissance individuelle » est une prédiction d'une série des recherches foucaaldiennes dans les dernières années sur le sujet moral.

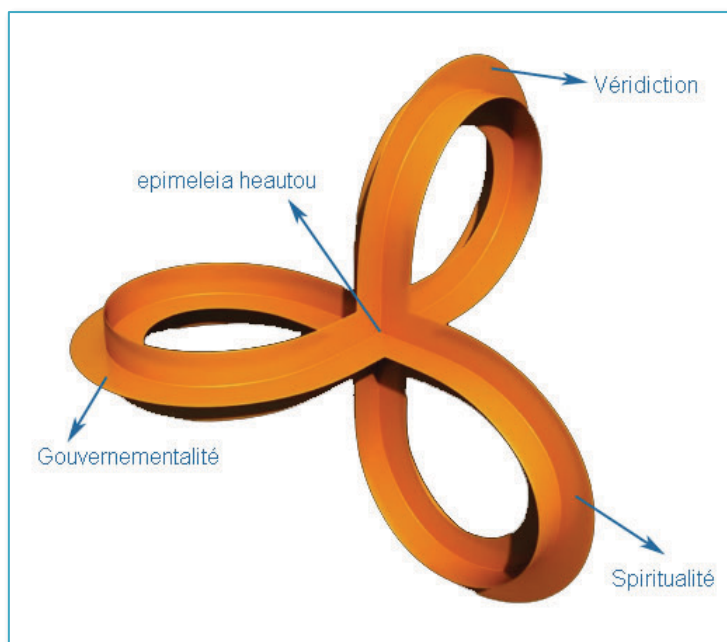


Cette série des recherches modifie non seulement la période, l'expérience exemplaire, mais surtout le modèle du « jeu de la connaissance individuelle ». Nous proposons de comprendre cette réélaboration du sujet selon la surface de Boy¹⁹. Dans cette surface, il y a trois rubans de Möbius qui se croisent au milieu. Ce milieu désigne le concept perdu, l'*epimeleia heautou*,

¹⁸ DE 2001, N°281, «Conversazione con Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault» ; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4e année, no 1, janvier-mars 1980,

¹⁹ Werner Boy (1879 - 1914), un mathématicien et physicien allemand, étudiant d'David Hilbert. Il fut le découvreur éponyme de la surface de Boy. On peut construire cette surface de Boy en recollant le bord d'un disque sur le bord d'un ruban de Möbius. Cf., http://fr.wikipedia.org/wiki/Surface_de_Boy

que Foucault retrouve dans l'Antiquité comme l'origine, la « formule fondatrice »²⁰ ou l'« attitude générale »²¹ de la question du sujet à l'époque antique. À partir de ce milieu, s'étendent trois rubans Möbius dans l'espace à trois dimensions : le ruban de la véridiction, celui de la gouvernementalité, celui de la spiritualité.



Chaque ruban de Möbius manifeste un ancien modèle du sujet. Par exemple, le ruban de la véridiction présente le rapport entre le sujet et la vérité. Si dans *l'Histoire de la folie*, dans *Les mots et les choses*, le modèle du jeu de la connaissance, autrement dit, le mode du sujet connaissant s'établit encore, comme chez les autres philosophies du sujet depuis l'âge classique, sur un rapport entre le ruban et le sujet connaissant, entre l'histoire et le savoir (entre la vérité et le savoir), dans cette série des recherches, le rapport entre le sujet et la vérité (le savoir ou la connaissance) se forme avec plus de complexité. Ce n'est plus le sujet connaissant qui se situe sur la vérité donnée, et se nourrit de sa connaissance du savoir. Ce n'est plus simplement un rapport binaire entre deux éléments indépendants, où soit la vérité constitue le sujet, soit le sujet modifie la vérité. Mais au contraire, c'est la vérité qui se forme à partir de *l'epimeleia heoutou* comme un ruban de Möbius, c'est la vérité qui se nourrit des pratiques du sujet moral. Par exemple, chez les Grecs, la vérité des *aphrodisia* dans les domaines de la santé, du mariage, de l'amour des garçons ne conduit pas à une obligation absolue ou un impératif sans choix. Car la raison de la santé, du mariage, de l'amour des garçons s'établit elle-même par la virilité de l'homme masculin, par l'activité des citoyens

²⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p5

²¹ *Ibid.*, p12

libres qui définit, défend et produit les descendants pour la cité. Si cette activité originellement de la sexualité n'existe plus, l'intérêt du régime disparaît aussi. D'où, le régime ne peut être qu'une vérité « relative », autrement dit, c'est l'homme lui-même qui décide pourquoi et comment faire régime. Sa propre volonté est irréductible.

Quand ce ruban de la véridiction descend verticalement jusqu'à tourner à droite, il devient une surface perpendiculaire par rapport au ruban de la spiritualité. La véridiction d'une certaine vérité, par exemple, la connaissance supérieure de Périclès sur la situation de la guerre, la tâche que le dieu a confiée à Socrate, la connaissance de la nature chez Sénèque, sert à la terre sur laquelle la spiritualité du sujet peut s'appliquer. Ceci s'accomplit par l'*askêsis* de soi. D'une part, il s'agit de l'usage cathartique de la subjectivité pour connaître la vérité, c'est le domaine traditionnel de l'éthique de la vérité, c'est-à-dire, l'accès à la vérité demande une série de techniques. Par exemple, l'écoute silencieuse où le novice n'a pas le droit de parler pendant cinq ans, l'attitude active tout en restant à la fois immobile et engagé, la méditation après la lecture comme un « jeu effectué par la pensée sur le sujet lui-même »²², l'écriture « personnelle et individuelle »²³ pour progresser dans la pratique de la vertu et la *parrêsia* du maître.

D'autre part, il s'agit de l'usage politique de la subjectivité pour avoir une belle vie, c'est le domaine traditionnel de l'*êthos* du réel, c'est-à-dire, la connaissance de la vérité ne sert à rien si elle ne s'applique pas à la vie, dans « l'épreuve de soi-même comme sujet de vérité »²⁴. Ce sujet de vérité n'est donc guère un sujet connaissant qui est érudit, mais un sujet au sens qu'il a la liberté de choisir et la capacité d'établir son propre rapport avec la vérité qu'il connaît par sa propre véridiction. Cette liberté se trouve par les exercices de *melatan*, une sorte de préparation de la pensée sur la pensée, d'exercice spirituel pour avoir une « vue plongeant » ou une « vue infinitésimale »²⁵. C'est la méditation stoïcienne qui est capable de modifier le mode d'être du sujet méditant, qui ne sert pas à convaincre les autres par les arguments, mais à se convaincre soi-même par sa propre volonté. Et ce qui est convainquant par la véridiction n'est pas la logique formelle qui s'applique à tous, mais le fait qu'elle est reçue par soi et pour soi, c'est-à-dire, puisque la vérité répond à son propre souci de soi, de vivre, il est possible

²² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p340

²³ Voir « Corps écrit », *DE 2001*, N°102, « Mon corps, ce papier, ce feu », in Foucault (M.), *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972 ; cf., M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p351, note 6

²⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p444

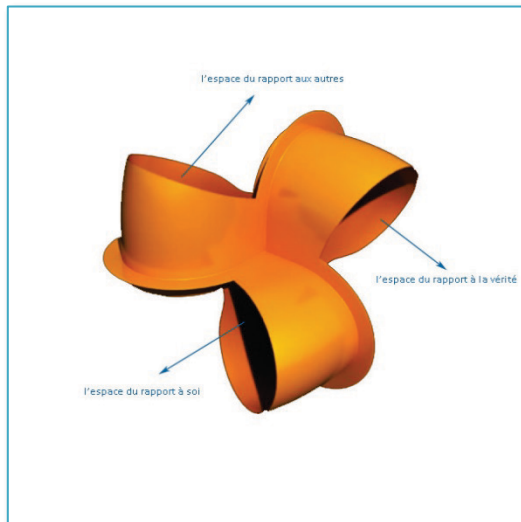
²⁵ *Ibid.*, p278

pour le sujet libre de l'accepter, de la mettre en œuvre. La capacité d'établir ce genre de rapport n'est pas reçue sans efforts. Il faut une sorte de *gumnazein* (s'exercer, s'entraîner)²⁶ qui ressemble à l'exercice athlétique. Ce n'est pas une métaphore, il s'agit de l'abstinence à la fois de la conscience et de l'action comme engagement à la vie. Mais elle se distingue avec l'ascèse chrétienne, elle ne est pas faite pour rendre la vie belle dans un autre monde, mais dans ce monde-ci.

Ce ruban de la vérité fonctionne avec la spiritualité, remonte jusqu'à tourner à gauche, il devient la surface de la gouvernementalité qui continue à coopérer avec la spiritualité. C'est le domaine antique du pouvoir, il ne s'agit pas du concept moderne du pouvoir comme domination ou exploitation de l'extérieur, il s'agit de se maîtriser et de maîtriser les autres, il s'agit d'un sujet libre qui se met en lutte dans la relation des pouvoirs. Ceci se fait par la *parrêsia*. Avant que la *parrêsia* se trouve dans le domaine de la vérité ou de la spiritualité comme une sorte de gouvernementalité de soi, c'est-à-dire, une sorte d'éthique et d'*êthos* du sujet de la vérité, de la subjectivité par rapport à *logos*, la *parrêsia* se manifeste originellement comme une sorte de gouvernementalité des autres, de la subjectivité par rapport à la *polis*. Elle peut être une sorte de lutte contre le pouvoir absolu, où les faibles comme Creuse s'affrontent aux forts comme Apollon. Elle peut aussi être une sorte de supériorité dans la société de la bonne démocratie où Périclès s'affronte aux autres citoyens ; quant à la mauvaise démocratie, la lutte entre la *parrêsia* et la flatterie risque la vie des parrésiastes.

Sur ce point du risque à mort de la *parrêsia*, la distinction entre la *politeia* démocratique et la *politeia* monarchique ne fait pas de différence, car dans la mauvaise démocratie ou la mauvaise monarchie, ce risque est le même. Ce qui distingue ces deux *politeia* est donc l'*êthos*. La *parrêsia* devient depuis Platon, à cause de la mort de Socrate ou plutôt le changement politique, ni du *logos*, ni du *polis*, mais de l'*êthos*. La *parrêsia* devient une sorte de la subjectivité par rapport à l'*êthos*, c'est-à-dire, elle se trouve dans la vertu du Prince, dans la manière de vivre chez les cyniques. Curieusement, la subjectivité de l'*êthos* n'est pas isolée ni séparée de la subjectivité du *logos* et de la *polis*, surtout chez les cyniques qui fondent certains principes essentiels du christianisme. *Logos, polis et êthos* constituent une unité de la subjectivité.

²⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p407



C'est ce que Foucault retrouve dans l'Antiquité, le modèle de la subjectivité, du sujet à la fois méditant et activant, du souci et de la pratique, se maîtrisant et se libérant.

*

Rappelons la question que nous nous posons au début : la volonté d'être autrement, l'historicité incontournable et la réconciliation entre elles. Est-ce que nous devons nous servir de la modalité du sujet dans l'Antiquité comme d'une résolution ? Devons-nous faire comme les Grecs qui se purifient pour avoir accès à la vérité ? Devons-nous faire comme les stoïciens ou les cyniques qui s'engagent une abstinence à vie pour assurer notre autonomie et notre indépendance ? Ceci ne peut pas se faire mieux comme c'est le cas chez les chrétiens. C'est le début de notre problématisation de la folie, ce seront les thèmes du baptême, de la pénitence et de l'examen de conscience. Ce sera par la suite la révolte cartésienne pour libérer la rationalité scientifique de la morale, « pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet qui puisse voir ce qui est évident »²⁷. Ce seront les Lumières kantienne pour réintroduire « un sujet de la connaissance non astreint à l'ascèse », pour « trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il est universel, pouvait être le sujet de connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique »²⁸. Ce sera la répétition de l'histoire.

Foucault n'est pas un simple apprenti de l'histoire, son archéologie de la théorie du sujet et sa généalogie de la conception de la subjectivité, ne servent pas et ne doivent pas servir comme manuel du « comment faire ». Ce qui est essentiel est qu'il y a un problème profond entre la vérité et le sujet, plus précisément, entre le sujet universel et le sujet individuel.

²⁷ DE 2001, N°326, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress » (« A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours, *ibid.*

²⁸ DE 2001, N°326, *ibid.*

Foucault cherche toujours des éléments éthiques de la vérité dans son archéologie. Par exemple, il a trouvé chez Descartes que l'exclusion de la folie provient de la peur d'être disqualifié comme sujet connaissant à l'époque de l'internement ; dans le langage, la première écriture hiéroglyphique se trouve sur les obélisques comme récit des événements ou des conquêtes, elle est simple pour que les événements ou les conquêtes soient lus et entendus du peuple²⁹ ; chez Pinel et Tuke, ce qu'ils retrouvent comme la vérité ou la nature universelle de la folie est l'éthique dans le « tea-party », dans le silence, dans l'isolement social. Qu'est-ce que cette éthique de la vérité ? C'est tout simplement le rapport entre la vérité et le sujet. Par la notion du sujet connaissant à l'âge classique ou à l'âge moderne, la correspondance est le seul rapport entre la vérité et le sujet, lorsque la connaissance à l'époque ne se produit que par la représentation. S'il n'y a qu'une vérité, il n'y a pas d'autre possibilité du sujet connaissant, par exemple, la folie ne peut être que disqualifiée et exclue du sujet connaissant.

Mais d'une part, il existe plusieurs *aléthurgie* (l'acte de produire la vérité). La connaissance de la vérité établit dans l'histoire, n'a jamais été séparée, ne peut jamais être séparée d'un certain acte (méthode) de produire la vérité, autrement dit, de produire le discours vrai, la *parrêsia*. Il n'y a pas de *la science*, il n'y a que les sciences. D'autre part, il existe plusieurs *êthos* (le mode d'être du sujet) par rapport à une vérité certaine. Cet *êthos*, « ce qui est dans la forme singulière des individus et des situations »³⁰, ne peut pas être universel, il est toujours particulier par rapport à chaque sujet de connaissance. Quand la vérité est certaine, par exemple, la mort naturelle de l'homme est une vérité certaine, le sujet de connaissance peut appliquer une vue plongeante pour voir un monde plus grand et se rendre lui-même petit afin de mépriser la mort et ainsi la vie éternelle ; il peut aussi s'appliquer une vue infinitésimale qui décompose le plaisir agréable en détail banal pour se détacher de l'enchantement des séductions. À tel point, si la vérité et le sujet sont tous les deux constituables et variables, la seule raison d'imposer une vérité absolue ou un sujet universel n'est qu'une raison politique. Ainsi, à l'inverse, l'une des résistances de la subjectivité se trouve justement dans son propre rapport individuel non universel aux vérités.

De ce point de vue, l'archéologie foucauldienne dans l'Antiquité ou à l'âge classique et moderne ne fait qu'offrir plusieurs modalités de la vérité, du sujet et du pouvoir. Il ne s'agit pas d'une propagation d'un certain modèle et d'une négation d'autres, mais d'ouvrir une

²⁹ Warburton (1698-1779), *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*, 1744, p125 ; cf., M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p126-127

³⁰ Sur les quarts modes de véridiction, voir M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p25-30

espace de possibilités diverses, de la surface de Boy, de multiples rubans de Möbius ou de la surface de Klein, d'inviter à faire des usages individuels à volonté.

*

Pourtant, les problématisations foucaaldiennes de la question du sujet nous inspirent à aller plus loin sur les trois principaux domaines suivants.

Premièrement, la recherche archéologique sur la folie ne doit pas s'arrêter à l'âge classique, surtout le thème corrélatif du rêve que Foucault a commencé depuis son premier article sur Binswanger et retrouvé jusqu'à ses dernières recherches sur Artémidore. Si dans ce domaine, la psychanalyse de Lacan et la théorie linguistique ont déjà disqualifié le sujet phénoménologique comme donateur de sens ou de non sens, de la conscience ou de l'inconscient, la méthode archéologique de Foucault y a aussi montré une dimension féconde de l'historicité. Il n'y a pas de raison que cette méthode ne soit pas aussi féconde à l'époque antique ou médiévale. De plus, si à l'âge classique, l'opposition entre la raison et la déraison dévoile un mouvement rationaliste, ce n'a pourtant pas le premier ni le dernier, puisque la tendance à recourir à la déraison ou à l'irrationalisme n'est pas disparu ni après le premier mouvement rationaliste à l'époque de Platon, ni après ce deuxième à l'âge classique. Car à notre époque, comme à l'époque hellénistique et romaine, la magie, l'astronomie et la fantaisie ne sont pas moins nombreuses qu'avant, elles se transforment avec la science en science-fiction, avec la littérature en roman d'aventure, avec l'art en surréalisme. Si après le retour de l'irrationalisme à l'époque hellénistique et romaine apparaît une religion dominante pendant mille cinq cents ans, il est fort possible que dans ce retour de l'irrationalisme il y ait des éléments essentiels et inlassables dans la vie de l'homme, ces éléments sont probablement réitérables par chaque individu à chaque époque. Cela implique au moins une chose : ils sont sans doute transhistoriques. Mais à quoi s'attachent-ils ? L'intérêt d'étudier la « philosophie de l'erreur, du concept et du vivant »³¹ que Foucault hérite de Canguilhem nous paraît ainsi inspirant.

Deuxièmement, Foucault a écrit sur un seul auteur littéraire, Raymond Roussel. Dans un entretien en 1983, Foucault dit, « si je m'étais mis à faire une étude sur un autre auteur, j'aurais eu un peu l'impression, surtout dans les années qui ont suivi, de faire une espèce d'infidélité à Roussel et de le normaliser, de le traiter comme un auteur comme les autres. »³²

³¹ DE 2001, N°219, « Introduction by Michel Foucault » (« Introduction par Michel Foucault »), in Canguilhem (G.), *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978

³² DE 2001, N°343, « Archaeology of a passion » (« Archéologie d'une passion » ; entretien avec C. Ruas, 15 septembre 1983), in Foucault (M.), *Raymond Roussel, Death and the Labyrinth*, New York, Doubleday, 1984

Cette déclaration de fidélité à Roussel attire une attention non pas sur la littérature en général, mais sur l'action d'écrire où « le sujet qui écrit fait partie de l'œuvre ». Si ce rapport un peu topologique entre l'œuvre et l'auteur de l'œuvre existe dans la littérature particulière de Raymond Roussel, est-ce qu'il existe dans d'autres littératures, patent ou latent, dans d'autres écritures, par exemple, les œuvres scientifiques, les œuvres des sciences humaines, les œuvres concernant l'être humain, soit en position du sujet d'écrire, soit en position de l'objet à décrire ? Bien que Foucault reste fidèle à Roussel, son intérêt sur la littérature ne se limite pas à lui. Nous trouvons aussi une série de métaphores concernant ces trois auteurs littéraires intéressante : l'oreille de Brisset, l'œil de Roussel, la bouche de Wolfson. À quel point les fonctionnements des organes s'implantent-ils leurs limites et leurs règles dans les œuvres ? À tel point que ce n'est pas seulement le cogito (comme un organe énigmatique) qui est responsable dans les écritures ? « C'est en elle que l'auteur a son refuge et son lieu; c'est en elle qu'il habite; c'est elle qui constitue sa patrie, et sans elle il n'aurait, littéralement, pas d'existence. Mais cette existence que l'artiste a dans son œuvre est telle qu'elle l'amène, fatalement, à périr. »³³ Cela correspond aussi à l'une des nos conclusions : la présence du langage est déjà l'absence des choses, non seulement des choses, mais aussi son propre auteur. Le pouvoir du langage devient ainsi l'un des pouvoirs auxquels qu'il faut résister.

Troisièmement, Foucault nous laisse aussi un creux attirant de la recherche sur le christianisme. Dans le dernier cours au Collège de France, il dit, « j'essaierai peut-être de continuer l'année prochaine [...] après la philosophie antique, dans le christianisme [...] Point de départ pour moi, si je continue ; incitation, si c'est vous qui les reprenez à votre tour. »³⁴ Ce que son décès interrompt est « une autre forme, une autre définition des rapports entre la vraie vie, la vie autre et la *parrésia*, le discours de vérité »³⁵ que celle du cynisme. Cet intérêt sur la *parrésia*, sur la vraie vie et la vie autre, sur le discours vrai du christianisme était toujours son arrière-plan des archéologies à l'âge classique et dans l'Antiquité, puisque notre modernité a un fond chrétien. « À partir du XVIIIe siècle et jusqu'à l'époque présente, les 'sciences humaines' ont réinséré les techniques de verbalisation dans un contexte différent, faisant d'elles non pas l'instrument du renoncement du sujet à lui-même, mais l'instrument positif de la constitution d'un nouveau sujet. Que l'utilisation de ces techniques ait cessé

³³ DE 2001, N°84, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1971

³⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p290

³⁵ *Ibid.*, p289

d'impliquer le renoncement du sujet à lui-même constitue une rupture décisive. »³⁶ Les mêmes techniques de verbalisation qui servait pour le christianisme comme le renoncement de soi, deviennent à notre époque les techniques de la constitution du sujet, bien entendu, c'est ce que Foucault s'efforce d'effacer, le dilemme du sujet. Ainsi ces techniques chrétiennes de verbalisation apparaissent décisives, non seulement pour la constitution du sujet raisonnable, mais aussi pour l'exclusion du sujet fou, autrement dit, du sujet qui veut être autrement.

Pour terminer et pour commencer, nous nous mettons sur la route de décomposer le sujet sans le dénoncer, de repérer les dispositions historiques pour nous libérer dans les possibilités topologiques.

³⁶ *DE 2001*, N°363, «Technologies of the self» («Les techniques de soi» ; université du Vermont, octobre 1982 ; trad. F. Durant-Bogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Anherst, the University of Massachusetts Press, 1988

Œuvres de Foucault

Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Éditions Gallimard, 1972

Les mots et les choses, Paris, Édition Gallimard, 1966

L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984

Le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984

Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France. 1979-1980, Paris, Seuil/Gallimard, 2012

Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France. 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014

L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001

Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008

Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1983-1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009

DE 2001, N°1, « Introduction », in Binswanger (1.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdeaux), Paris, Desclée de Brouwer, 1954

DE 2001, N° 5, «La folie n'existe que dans une société» (entretien avec J.-P. Weber), *Le Monde*, no 5135, 22 juillet 1961

DE 2001, N°48, « Sur les façons d'écrire l'histoire» (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, no 1187, 15-21 juin 1967

DE 2001, N°50, « Che cos'è Lei Professor Foucault? » (« Qui êtes-vous, professeur Foucault? » ; entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri), *La Fiera letteraria*, année XLII, no 39, 28 septembre 1967

DE 2001, N°54, «En interview avec Michel Foucault» («Interview avec Michel Foucault»; entretien avec I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litteräre Magasin*, Stockholm, 37e année, no 3, mars 1968

DE 2001, N°55, «Foucault répond à Sartre» (entretien avec J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine littéraire*, no 46, 1er-15 mars 1968

DE 2001, N°69, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63e année, no 3, juillet-septembre 1969

DE 2001, N°79, «Il y aura scandale, mais... », *Le Nouvel Observateur*, no 304, 7-13 septembre 1970

DE 2001, N°84, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971

DE 2001, N°102, «Mon corps, ce papier, ce feu», in Foucault (M.), *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, appendice II, p1121

DE 2001, N°132, «Human Nature: Justice versus Power» («De la nature humaine' justice contre pouvoir»; discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971; trad. A. Rabinovitch), in Elders (F.), éd., *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974

DE 2001, N°139, «A verdade e as formas jurídicas» («La vérité et les formes juridiques»); trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974

DE 2001, N°143, «Le pouvoir psychiatrique», *Annuaire du Collège de France*, 74e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1973-1974, 1974

DE 2001, N°146, «La casa della follia» («La maison des fous»), in Basaglia (F.) et Basaglia-Ongardo (F.), *Crimini di pace*, Turin, Einaudi, 1975

DE 2001, N°200, « Non au sexe roi » (entretien avec B.- H. Lévy), *Le Nouvel Observateur*, no 644, 12-21 mars 1977

DE 2001, N°219, « Introduction by Michel Foucault » (« Introduction par Michel Foucault »), in Canguilhem (G.), *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978

DE 2001, N°234, «Tetsugaku no butai» («La scène de la philosophie» ; entretien avec M. Watanabe, le 22 avril 1978), *Sekai*, juillet 1978

DE 2001, N°281, «Conversazione con Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault» ; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978)

DE 2001, N°306, «The Subject and Power» («Le sujet et le pouvoir»; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982

DE 2001, N°326, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress » (« A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » ; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow ; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2e éd. 1983

DE 2001, N°330, «Structuralism and Post-Structuralism» («Structuralisme et poststructuralisme» ; entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, no 55, printemps 1983

DE 2001, N°338, «Usage des plaisirs et techniques de soi», *Le Débat*, no 27, novembre 1983

DE 2001, N°339, « Qu'est-ce que les Lumières ? », « What is Enlightenment ? », in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p33

DE 2001, N°340, « Preface to the History of Sexuality » (« Préface à l'*Histoire de la sexualité* »), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984

DE 2001, N°343, « Archaeology of a passion » (« Archéologie d'une passion » ; entretien avec C. Ruas, 15 septembre 1983), in Foucault (M.), *Raymond Roussel, Death and the Labyrinth*, New York, Doubleday, 1984

DE 2001, N°354, « Le retour de la morale» (entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984), *Les Nouvelles littéraires*, no 2937, 28 juin-5 juillet 1984

DE 2001, N°363, «Technologies of the self» («Les techniques de soi» ; université du Vermont, octobre 1982 ; trad. F. Durant-Bogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd.,

Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault, Anherst, the University of Massachusetts Press, 1988

« Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung) », Conférence donnée à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978 et publiée en français dans le Bulletin de la société française de philosophie, t. LXXXIV, 1990, 84, 2, p36

Œuvres des autres grands auteurs

-L'âge antique-

Homère (VIII^e siècle av. J. -C.), *Iliade ; Odyssée*

孔子 (Confucius, 551-479 av. J. -C.), *Entretiens de Confucius*.

Euripide (480-406 av. J. -C.), *Ion ; Les Phéniciennes ; Oreste ; Tragédie d'Euripide*, traduction français par M. ARTAUD, Paris, Charpentier Libraire-éditeur, 1842

山海经 (Shanghaijing, *Livre des monts et des mers ou Classique des montagnes et des mers*, vers 476-202 av. J.-C.)

Hippocrate (460-370 av. J.-C.), *De la génération*

Thucydide (460-400 av. J. -C.), *Histoire de la guerre du Péloponnèse*

Lex Duodecim Tabularum (451-449 av., J.-C.)

Xénophon (440-355 av. J. -C.), *Économique ; Mémoires ; La république des Athéniens*

Isocrate (436-338 av. J. -C.), *Sur la paix*

Platon (428-328 av. J. -C.), *Phédon ; Cratyle ; Philèbe ; La République ; Timée ; Lois ; Phèdre ; Apologie de Socrate ; lettre VII ; lettre II ; Hippias Mineur ; Critias ; Gorgias ; Théétète ; Criton ; Alcibiade*

Eschine (390-314 av. J. -C.), *Contre Timarque*

Aristote (384-322 av. J. -C.), *L'homme de génie et la mélancolie*. Problème XXX, 1, traduction, présentation et notes par Jackie Pigeaud, Paris, édition Payot & Rivages, 2006 ; *L'Organon*, livre II, *Peri Hermeneias* ; *Éthique à Nicomaque* ; *Éthique à Eudème* ; *Parties des animaux* ; *De la génération des animaux* ; *De l'âme* ; *Politique* ; (Pseudo-Aristote) *Économique*

Démosthène (384-322 av. J. -C.), *Les Plaidoyers civils (XXXIII. Théomneste et Apollodore contre Nééra) ; Éroticos*

Épicure (342-270 av. J. -C.), *Sentence Vaticane ; Lettre à Hérodote ; Lettre à Pythoclès*

Titus Maccius Plautus (254-184 av. J. -C.), *M. Accii Plauti Comædiæ*

Polybe (208-126 av. J. -C.), *Histoires*

Cicéron (106-43 av. J. -C.), *Tusculanes ; Des termes extrêmes des biens et des maux*

Sénèque (4 av. J.-C. – 65 ap. J.-C.), *De vita beata*(*De Brevitate vitæ, De la vie heureuse*) ; *Lettre à Lucilius* ; *De beneficiis* ; *Consolation à Helvia* ; *Des bienfaits* ; *De la tranquillité de l'âme* ; *Questions naturelles* ; *De Ira* ; *De la colère* ; *De la providence*

Musonius Rufus (20-79), *Prédications*,

Pline l'Ancien (23-79), *Histoire naturelle*

Dion Chrysostome (30-116), *Discours X : Diogène, ou Des domestiques* ; *Sur la royauté*

Quintilien (35-96), *Institution oratoire*

Plutarque (46-125), *Dialogue sur l'amour* ; *Praecepta conjugalia* ; *Apophthèmes laconiens* ; *Du contrôle de la colère* ; *De la curiosité* ; *Traité de l'écoute* ; *Traité sur le bavardage*

Épictète (50-125), *Entretiens*

Justin de Naplouse (100-165), *Apologia*

La doctrine des douze apôtres (Didachè), fin du Ier siècle ou au début du IIe siècle

Lucien de Samosate (120-180), *Des amours* ; *Sur la mort de Pérégrinus* ; *Les Fugitifs* ; *Démonax*

Marc Aurèle (121-180), *Pensées*

Apulée (123-170), *Florides*

Clément d'Alexandrie (150-220), *Les Stromates*

Tertullien (150-160), *Contre praxéas ou sur la trinité*

Claude Élien (175-235), *Histoire variée*

Artémidore de Daldis (IIe siècle), *La Clef des songes. Onirocriticon*, Trad. André Jean Festugière, Paris, Vrin, 1975

Jamblique (242-325), *Vie de Pythagore [310]*, Introduction, traduction et notes par Luc Brisson et Alain Philippe Segonds, Paris, Les belles lettres, 1996

Porphyre de Tyr (243-305), *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Les Belles Lettres, 1982

Diogène Laërce (250), *Vies et Doctrines des philosophes illustres*

Gaius Julius Solinus (III^e siècle), *Collectanea rerum memorabilium (Recueil de choses mémorables)*

Julien II (331-363), *Contre Héracléios* ; *Contre les cyniques ignorants*

Évagre le Pontique (346-399), *Traité pratique ou le Moine*

Stobée (V^e siècle), *Florilegium*

Les stoïciens, ed. par Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, 1962

-Le Moyen Âge-

太平御覽 (*Taiping Yula, Encyclopédie à relecture impériale de l'ère Taiping*), 977-983

René d'Anjou, *Traité de la forme et devis comme on fait les tournois*, 1451-1452

Dieric Bouts, *La Chute des damnés*, 1470

Jérôme Bosch, *La Lithotomie* (ou *La cure de la folie*), 1488-1516 ; *La Nef des fous*, vers 1500 ; *La Tentation de saint Antoine*, 1501 ; *Jardin des Délices*, vers 1503

Albrecht Dürer, *Les quatre cavaliers de l'Apocalypse*, 1496-1498

Érasme, *Éloge de la folie*, 1509

Paracelse, *Sämtliche Werke ; Die neun Bücher De natura rerum*, 1537 ; *Archidoxis magicae libri VII*(*Les sept livres de l'Archidoxe magique*), 1524

Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 1536 ; *Sermon II sur l'Épître aux Éphésiens*

Catéchisme de Genève, 1530

Sébastien Franck, *Paradoxa*, 1534

Conrad Gessner, *Historiae animalium*, 1551

Pierre Belon, *Histoire de la nature des oiseaux*, 1555

Paulus Zacchias, *Questiones medico-legales*, 1557

Giambattista della Porta, *De magia naturali* (*La Magie naturelle*), 1558-1560

Pieter Brueghel, *Margot la Folle*, 1562] ; *La Chute des anges rebelles*, 1562

Montaigne , *Essais*, 1572-1592

天中记 (*Tianzhongji*, *Les recits dans le ciel*), 1573-1619

Pierre Grégoire, *Syntaxeon artis mirabilis*, 1578

Juan González de Mendoza, « *Histoire des faits mémorables, des rites et coutumes du grand royaume de Chine* » (*Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*, 1586)

André Césalpin, *De plantis libri*, 1583

-L'âge classique-

Pierre Charron, *De la sagesse*, 1601

Félix Platter, *Praxeos Tractatus*, 1609

saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 1609, Paris, Les Belles Lettres, 1961

Oswald Crollius, *Traicté des signatures ou vraye et vive anatomie du grand et petit monde*, vers 1610

Claude Duret, *Thrésor de l'histoire des langues de cest univers*, 1613

Francis Bacon, *Novum Organum*, 1620

Tommaso Campanella, *De sensu rerum et magia*, 1620

Sentence du Saint-office, 22 juin 1633

Jean de Serres, *Œuvres pharmaceutiques*, 1638

René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit [1628-1629]* ; *Discours de la méthode [1637]*, Paris, Flammarion, 2000 ; *Méditations métaphysiques [1641]*, Paris, Flammarion, 1992 ; *Correspondance avec Élisabeth et autre lettres [1643-1649]*, Flammarion, Paris, 1989 ; *Principes [1644]*; *Les Passions de l'âme [1649]* ;

Ulisse Aldrovandi, *Monstrorum historia*, 1642

Jan Jonston, *Idée universelle de la médecine*, 1644

Diego Rodríguez de Silva y Velázquez , *Ménines*, 1656

Jérôme Cardan, *Métoposcopie*, 1658

John Wilkins, « An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language », 1668

Malebranche, *Recherche de la vérité*, 1674-1675

Thomas Willis, *De Morbis convulsivis*, 1681

Michael Etmüller, *Chirurgia transfusoria*, 1682

Thomas Sydenham, *Dissertation sur la petite vérole, (Dissertatio epistolaris)* 1682 ; *Dissertation sur l'affection hystérique in Médecine pratique*, 1682

Jacques de Sainte-Beuve, *Résolution de quelques cas de conscience*, 1689

Jacques-Bénigne Bossuet, *Traité de la concupiscence*, 1691-1693

Thomas Arnold, *Observations on the nature, kind, causes, and prevention of insanity, lunacy and madness*, 1702

Thomas Fallowes, *The best method for the cure of lunatics with some accounts of the incomparable oleum cephalicum*, 1705

Philippe Hecquet, *Réflexion sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques*, 1726

John Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, 1729

George Cheyne, *The English Malady*, 1733

Giovanni Maria Lancisi, *De nativis Romani coeli qualitibus*, in *Opera omnia*, 2 vol, Genève, 1748.

Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle*, 1749 ; *Discours sur la manière de traiter l'histoire naturelle*, 1753

Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Essai sur la formation de corps organisés*, Paris - Berlin, 1754

Joseph Raulin, *Traité des affections vaporeuses du sexe*, 1758

Hieronymus David Gaubius, *Institutiones pathologiae medicinalis*, 1758

Nicolas Lémery, *Dictionnaire des drogues*, 1759

Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, 1762-1773 ; *Paradoxe sur le comédien*, 1773-1777;

Carl von Linné, *Genera morborum*, 1763 ; *Philosophie botanique*, 1788

Darut, *Les bains froids sont-ils plus propres à conserver la santé que les bains chauds ?* 1763

Robert Whytt, *Traité des maladies nerveuses*, 1764

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1764

Paradoxe sur le comédien, 1773-1777

Carl von Linné, *Genera morborum*, 1763 ; *Philosophie botanique*, 1788

Samuel Auguste Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé*, 1767

Pierre Pomme, *Traité des affections vaporeuses des deux sexes, ou maladies nerveuses, vulgairement appelées maux de nerfs*, 1767

Jean-Baptiste Pressavin, *Nouveau traité des vapeurs*, 1769

Pierre-Joseph Buchoz, *Lettres périodiques curieuses*, 1769

François Boissier de Sauvages de Lacroix, *Nosologie méthodique*, 1771

J.D.T. de Bienville, *De la nymphomanie*, 1771 ; *Traité de la nymphomanie*, 1778

Jean Astruc, *Traité des maladies vénériennes, Chez la Veuve Cavelier et fils*, 4ème édition, 1773

Louis Vitet, *Matière médicale réformée ou pharmacopée médico-chirurgicale*, 1780

Antoine-Laurent de Jussieu, *Genera planarum*, 1788-1789

Georges Cuvier, *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle*, 1797-1798 ; *Rapport historique sur les sciences naturelles*

Kant, *Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*, 1797 ; *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 1798 ; *Logique*, 1800

Pierre Jean Georges Cabanis, *Vue sur les secours publics*, 1798

George Nicholls, *History of the English Poor Law*, Londres, 1898-1899

George Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, 1710

Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce*, 1734

Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*, 1744

Johann Bernhard Merian, *Réflexion philosophique sur la ressemblance*, 1753

Richard Cantillon, *Essai sur le commerce en général*, 1755

Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746 ; *Grammaire*, 1775

Le Bel, *Anatomie de la langue latine*, 1764

De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, 1765

Charles Batteux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversio*, 1767

J.-J.-Louis Graslin, *Essai analytique sur la richesse et sur l'impôt*, Londres, 1767

Abbé Copineau, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues*, 1774

Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776

Johann Carl Wilhelm Moehsen, *Geschichte der Wissenschaften in der mark Brandenburg*, 1781

Edmé François Pierre Chauvot de Beauchêne, *De l'influence des affections de l'âme*, 1781

Melchior Adam Weikard, *Der philosophische Arzt*, 1790

Joseph Daquin, *Philosophie de la folie*, Paris, 1792

Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, *Principes de grammaire générale*, 1799

-L'âge Moderne-

Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, 1800

J. B. Lemercier, *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science*, Paris, 1806

Charles Pinot Duclos, *Remarque sur la grammaire générale et raisonnée*, 1806

Abbé Sicard, *Éléments de grammaire générale appliqués à la langue française*, Paris : Deterville, 1808

Frédéric Schlegel, *Langue et la philosophie des Indiens*, 1808

Wilhelm Grimm, *L'origine du langage*, 1813

Johann Gaspar Spurzheim, *Observations sur la folie*, 1818

Philippe Pinel, *Dictionnaire des sciences médicales*, 1819

David Ricardo, *De la protection de l'Agriculture*, 1822

Élias Régault, *Du degré de compétence des médecins dans les questions judiciaires relatives aux Aliénations Mentales*, Paris, 1828

Franz Bopp, *Grammatica critica linguae sanscritae*, 1829-1832

A. F. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, 1890

La Logique de Port-Royal (1662), Librairie classique d'Eugène Berlin, 1898

Jorge Luis Borges, « El idioma analítico de John Wilkins », *La Nación* (in Castilian), Argentina, 8 February 1942 ; traduction Français, « La langue analytique de John Wilkins », dans *Enquêtes*, trad. P. et S. Bénichou, Paris, Gallimard, 1957

Isaiah Berlin, *Deux concepts de liberté*, Texte de sa leçon inaugurale à l'université d'Oxford le 31 octobre 1958

Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. P. Klossowski, in *Œuvres complètes* t. V, G. Colli et M. Montinari éd., Gallimard, Paris, 1967

Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil, 1973

John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, Second Edition, Oxford, Oxford University Press, 1975

Willard van Orman Quine, *Le Mot et la Chose*, trad. J. Dopp & P. Gochet, avant-propos de P. Gochet, Paris, Flammarion, coll. "Champs", 1977

Dictionnaires

Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales, 3ème série, tome 14 : 302-401, Paris Asselin et Masson

Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, Albert Blaise, Turnhout, 1954-1967

Le Grand Bailly Dictionnaire Grec Français, Paris, Hachette, 2000

Le grand Gaffiot Dictionnaire Latin Français, Paris, Hachette, 2000

Études des autres auteurs

Dodds, Eric Robertson., *Les grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977

Le Goff, Jacques., *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, B. Arthaud, 1964

Mâle, Émile., *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, Paris, A. Colin, 1908

Langlois, Charles-Victor., *La connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge d'après quelques écrits français à l'usage des laïcs*, Paris, Hachette et Cie, 1911

Laharie, Muriel., *La folie au Moyen Âge XIe-XIIIe siècles*, Paris, édition Le léopard d'or,

Albaret, Laurent., *L'inquisition rempart de la foi ?*, Paris, Gallimard, 1998

Pontual, Sylvie Bukhari-de., « Des chrétiens et la peine de mort »,

Labalette, Françoise., « Les terribles ravages du "grand hyver" » in *Historia*, mars 2009, no. 759

Gilson, Étienne., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930

Lefèvre, Roger., *La bataille du "cogito"*, Paris, PUF, 1960

Catel, Robert., *L'ordre psychiatrique*, Paris, Minuit, 1978

Pigeaud, Jackie., *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les belles lettres, 2006

Rohde, Erwin., *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Payot, 1952

Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968, Presses Universitaires de Caen, 2009

- Cohen, S. Marc., « Aristotle's Metaphysics », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012
- Driver, G.R., *Semitic writing, from Pictograph to Alphabet*, Oxford University Press, 1948, nouvelle édition 1976
- Bollack, Jean., *La pensée du plaisir, Épicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Minuit, 1975
- Dover, Kenneth J., *Greek Homosexuality*, Harvard University Press, 1978
- Cantarella, Eva., *Selon la nature, l'usage et la loi : la bisexualité dans le monde antique*, La Découverte, 1991
- Fraisse, Jean-Claude., *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974
- Veyne, Paul., « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Année 1978, Volume 33, Numéro 1, pp. 35-63
- Defradas, Jean., *Le Banquet des Sept Sages*, Paris, Klincksieck, 1954
- Roscher, Wilhelm Heinrich., « Weiteres über die Bedeutung des E[ggua] zu Delphi und die übrigen grammata Delphika », *Philologus*, 1901
- Dumézil, Georges., *Le moyne en gris dedans Varennes, Divertissement sur les dernières paroles de Socrate: Sotie nostradamique*, Paris, Gallimard, 1984
- Burnet, John., *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press, 1911
- Weil, Raymond., « La place du Premier Alcibiade dans l'œuvre de Platon », *L'Information littéraire*, 16, 1964
- Festugière, André-Jean., « Les trois vies », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971 ; *Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius*, Paris, Vrin, 1978 ;
- Boswell, John., *Christinity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 2005
- André, Jean-Marie., *Recherches sur l'Otium romain*, Paris, Les belles lettres, 1962
- Détienne, Marcel., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Masperon 1967
- Aubenque, Pierre., *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980
- Gandillac, Maurice de., *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montréal, Institut d'Études médiévales et Paris, Vrin, 1956
- Bercé, Yves-Marie., *La naissance dramatique de l'absolutisme 1598-1661*, Paris, Seuil, 1992
- Drège, Jean-Pierre., « Des ouvrages classés par catégories : les encyclopédies chinoises », In: *Extrême-Orient, Extrême-Occident*. 2007, N°1, pp. 19-38
- Alleton, Viviane., « Présentation : classifications chinoises ou les dangers du réductionnisme », In: *Extrême-Orient, Extrême-Occident*. 1988, N°10, pp. 7-12

A

Achille..... 414, 434
 Adanson 222
 Agamemnon..... 55, 330, 390
 Albaret, Laurent 42, 514
 Alceste..... 340
 Alcibiade..... 369, 398, 402, 430, 434, 435, 436, 437, 438, 441, 451, 457, 482, 483, 508, 515
 Aldrovandi.....152, 159, 218, 304, 310, 492, 511
 Alexandre 407, 420, 421, 450
 Alexandride 433
 Alexandrie 337
 Alleton, Viviane 147, 515
 Ambroise..... 33
 André, Jean-Marie..... 450, 515
 Andromaque9, 26, 27, 38
 Anjou, René d' 37, 510
 Antipatros 341
 Antoine, saint 36
 Anytos 394
 Apollon374, 375, 376, 378, 390
 Apulée 422, 509
 Aristophane..... 350
 Aristote128, 194, 197, 222, 310, 315, 316, 317, 320, 321, 324, 325, 326, 329, 331, 335, 339, 340, 341, 373, 377, 387, 388, 389, 402, 508
 Arnold, Thomas..... 112, 511
 Artaud 89, 143, 298
 Artémidore. 310, 311, 312, 313, 314, 318, 321, 327, 503, 509
 Asklépios 23, 429, 431
 Astruc 46, 512
 Athéna..... 374
 Aubenque..... 515
 Augustin 35, 362, 444
 Aurèle..... 6, 458, 462, 463, 472, 474, 475, 476, 479, 480, 509
 Austin 381, 514

B

Bacchon..... 355
 Bacon 167, 168, 218, 510
 Barthes 182, 493, 513
 Bataille 4, 298, 496
 Batteux..... 201, 512
 Baudelaire 455
 Bayle et Grangeon..... 121
 Beauchêne 133, 135, 513

Bellart..... 59
 Belon 152, 510
 Benoît de Maillet..... 225
 Bercé 40, 515
 Berkeley171, 172, 177, 512
 Berlin, Isaiah..... 106, 513
 Bernard, saint..... 46
 Beuve 115, 511
 Bichat 101
 Bienville.....129, 133, 512
 Binswanger.....5, 6, 503, 506
 Blanchot 298
 Bodin..... 227
 Boerhaave 117, 137
 Boissieu, Barthélemy-Camille de 132
 Bollack..... 336, 515
 Bonhöffer 338, 513
 Bonnet..... 223, 224
 Bopp..... 265, 267, 268, 269, 271, 272, 289, 513
 Borges 16, 144, 145, 146, 147, 156, 513
 Bosch.....36, 38, 70, 510
 Bossuet..... 46, 511
 Boswell 444, 515
 Bouffon 147
 Bouts 70, 510
 Boy 497, 503
 Brant 70
 Brosses207, 208, 512
 Brueghel.....38, 70, 510
 Bruno41, 42, 45, 47
 Buchoz..... 129, 512
 Buffon97, 159, 222, 224, 310, 511
 Bukhari 42
 Bürer 70
 Burnet 429, 515
 Buxtorf 194

C

Cabanis.....54, 55, 512
 Calvin.....40, 70, 72, 510
 Campanella 157, 510
 Canguilhem 7, 8, 144, 161, 162, 503, 507
 Cantarella 344, 515
 Cantillon232, 233, 250, 512
 Cardan..... 154, 511
 Catel 103, 514
 Cervantes162, 163, 164, 166
 Césalpin..... 151, 510

Charmide..... 398
 Charron 70, 73, 510
 Chéréphon 393
 Cheyne, George..... 97, 511
 Cicéron 78, 80, 81, 82, 337, 420, 447, 508
 Clément d'Alexandrie.....33, 337, 360, 362, 509
 Clytemnestre..... 390
 Cœurdoux 265
 Cohen 197, 515
 Comte de Lautréamont..... 145
 Comte, Auguste..... 162, 279
 Condillac..... 174, 177, 180, 188, 191, 194, 196, 198,
 203, 206, 250, 278, 512
 Confucius..... 333, 508
 Copernic 149, 182
 Copineau 207, 208, 513
 Court de Gébelin 202, 266
 Couthon 63
 Cratès337, 408, 409, 415, 422
 Créon..... 373
 Créuse374, 375, 376, 377, 378
 Critias 398, 415, 418
 Criton 23, 429, 430, 431
 Crollius 150, 152, 154, 510
 Cues, Nicolas de 182
 Cuvier . 224, 258, 259, 260, 262, 263, 267, 272, 275,
 288, 512

D

Daquin..... 120, 125, 513
 Darut 132, 512
 Darwin..... 225
 Defradas..... 427, 515
 Dekker 40
 Démétrius..... 407, 459
 Démocrite..... 126, 135, 447
 Démosthène..... 321, 326, 345, 508
 Denys..... 398, 402, 403, 406
 Descartes9, 10, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 69,
 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88,
 90, 91, 92, 93, 94, 103, 104, 119, 122, 123, 125,
 133, 136, 139, 141, 157, 167, 168, 172, 180, 182,
 243, 244, 275, 281, 311, 374, 382, 432, 444, 445,
 467, 474, 489, 493, 502, 511
 Destutt 188, 190, 191, 193, 203, 210, 213, 242, 513
 Détienne..... 452, 515
 Diderot85, 86, 226, 511
 Diemberbroeck..... 117
 Diogène336, 337, 406, 407, 408, 409, 410, 413, 415,
 416, 418, 420, 421, 422, 446, 450, 460
 Diogène Laërce...336, 337, 406, 410, 413, 415, 418,
 420, 446, 509

Diomède..... 390
 Dion Chrysostome.....418, 420, 421, 422
 Dionysos..... 126
 Dioscoride 130
 Diotime 351, 352
 Dodds 29, 30, 50, 71, 90, 94, 115, 126, 349, 350,
 353, 354, 452, 514
 Don Quichotte..... 161, 162, 163, 166, 173, 238, 239
 Dover.....344, 346, 515
 Drège..... 147, 515
 Driver 211, 515
 Duclos..... 210, 513
 Dumézil290, 375, 429, 430, 439, 515
 Dürer38, 70, 74, 510
 Duret 159, 510

E

Élien304, 310, 416, 509
 Empédocle 73
 Épictète337, 338, 370, 414, 447, 449, 453, 454, 457,
 458, 464, 465, 481, 482, 483, 509
 Épicure336, 446, 449, 454, 460, 461, 508, 515
 Epiménide 73
 Érasme70, 73, 74, 510
 Eschine 346, 508
 Esquirol 103, 104
 Ettmüller 129, 511
 Euphraios 397
 Euripide . 27, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 390, 508
 Évagre le Pontique 33

F

Fallowes 131, 511
 Faust..... 484
 Festugière310, 442, 480, 509, 515
 Feuerbach 305
 Fichte 249
 Ficin 182
 Fraisse 348, 515
 Franck, Sébastien 71, 510
 Freud.....87, 140, 294, 444

G

Galilée41, 42, 45, 182, 218
 Gandillac 72, 515
 Gaubius 109, 511
 Gessner 310, 510
 Giambattista134, 149, 510
 Gilson, Étienne 91, 514
 Goldstein..... 290
 Goya 95
 Graslin 235, 513
 Grégoire, Pierre.....148, 156, 159, 510

Gresham 227, 231, 390
Gressner 310
Grimm 268, 269, 271, 513

H

Hecquet 128, 511
Hector 27
Hegel 86, 249, 272
Heidegger 363
Héraclide du Pont 442
Hermione 10, 27, 38
Hiérocès 339
Hipparchia 337, 415
Hippocrate 313, 319, 320, 508
Hobbes 178, 187, 193
Hoffmann, Moritz 131
Hölderlin 86, 89, 96, 141
Homère 27, 29, 55, 57, 67, 71, 77, 434, 464, 508
Horneck 229
Humboldt 271
Hume 86, 172, 177, 179, 180, 223
Husserl 249, 444

I

Ion 374, 375, 376, 377, 378, 379, 416
Isocrate 318, 321, 324, 325, 335, 386, 461, 508

J

Jamblique 436, 509
Jocaste 389
Jones, William 265
Jonston 111, 218, 511
Julien 408, 409, 509
Jussieu 258, 259, 262, 512

K

Kafka 298
Kant 11, 14, 17, 44, 68, 86, 103, 106, 119, 149, 151,
168, 169, 179, 187, 237, 240, 242, 243, 244, 245,
246, 249, 254, 272, 280, 284, 286, 300, 302, 306,
311, 312, 362, 366, 404, 406, 468, 488, 490, 495,
496, 512
Kepler 182
Klein 491, 492, 493, 494, 495, 503
Kuhn, Franz 16, 147

L

Labalette 51, 514
Lachès 433, 439, 440, 441
Laharie 42, 514
Laïos 418
Lamarck 224, 258, 260, 261, 267, 288
Lamartine 429

Lancisi 123, 511
Langlois 37, 514
Law, John 40, 231, 232
Le Bel 202, 512
Le Goff 35, 514
Lefèvre 91, 514
Leibniz 182
Lemercier 200, 513
Lémery 129, 511
Lieutaud 136
Linné 111, 220, 221, 222, 223, 225, 512
Locke 86, 112, 115, 187, 230, 511
Lucien 316, 408, 409, 509
Lucilius 408, 414, 416, 419, 447, 448, 452, 464, 466,
472, 478, 479, 481
Luther 39
Lysias 350
Lysimaque 440, 441

M

Mâle, Émile 37, 514
Malebranche 121, 123, 172, 180, 511
Malestroit 227
Mallarmé 297
Marguerite-Thérèse 164
Martín de Rada 147
Marx 256, 257, 279, 406
Maupertuis 225, 511
Mauss 290
Meckel 120
Mélèsias 440, 441
Mélètos 394
Melon 230, 512
Mendoza 147, 510
Merian 179, 512
Mersenne 41
Möbius 145, 487, 495, 497, 498, 503
Moehsen 99, 513
Montaigne 70, 72, 73, 84, 92, 455, 510
Montesquieu 97
Morgagni 119

N

Naplouse 29, 509
Nerval 89, 96
Nicholls 40, 512
Nicias 440
Nicoclès 318, 321, 324, 325
Nietzsche.. 3, 4, 10, 87, 96, 142, 143, 296, 297, 311,
425, 429, 430, 455, 488, 496, 504, 506, 513

O

Oreste 26, 27, 28, 38, 49, 390, 391, 397

P

Pacheco 164
 Paracelse 111, 150, 153, 156, 182, 510
 Pérégrinus 408, 415
 Pigeaud, Jackie 126, 128, 136, 508, 514
 Pinel . 34, 59, 63, 64, 65, 66, 67, 104, 113, 140, 502, 513
 Platon 23, 30, 82, 203, 302, 316, 317, 320, 321, 324, 336, 338, 344, 349, 350, 351, 352, 354, 358, 362, 367, 371, 373, 377, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 444, 447, 450, 451, 452, 453, 456, 457, 461, 464, 468, 473, 481, 508, 515
 Platter 107, 111, 510
 Plautus 6, 68, 508
 Pline 304, 310, 360, 509
 Plutarque 47, 311, 334, 340, 341, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 420, 424, 427, 433, 446, 453, 458, 463, 464, 465, 472, 477, 478, 509
 Polybe 377, 508
 Polynice 389
 Pomme 120, 512
 Pontique 509
 Pontual 42, 514
 Porphyre 464, 509
 Pressavin 100, 135, 512
 Proust 182, 493
 Pyrrhus 27
 Pythagore 73, 76, 436, 464

Q

Quesnay 234, 250
 Quine 193, 194, 514
 Quintilien 470, 471, 509

R

Racine 26, 27, 28, 38, 84, 221
 Ramus 182
 Raulin 131, 511
 Régnault 103, 513
 Ricardo 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 261, 267, 272, 275, 289, 513
 Robin 392, 429
 Robinet 226
 Rohde 126, 127, 128, 514
 Rollet 46
 Romain, Adrien 182
 Roscher 427, 515
 Rousseau 180, 206, 218
 Roussel 89, 298

Rufus 333, 339, 340, 362, 446, 509

S

Sade 48, 85, 95, 237, 238, 239, 240
 Sales, saint François de 304, 310, 510
 Satan 30, 32, 34, 35, 41
 Sauvages 108, 111, 113, 116, 117, 121, 123, 135, 512
 Scaliger 194
 Schlegel 265, 267, 289, 513
 Schopenhauer 311, 455
 Sénèque 78, 80, 81, 82, 408, 409, 410, 414, 416, 419, 422, 447, 448, 452, 459, 460, 462, 464, 466, 472, 473, 474, 478, 479, 480, 481, 482, 509
 Serres 129, 511
 Sicard 201, 513
 Silvestre 201, 513
 Smith, Adam 250, 251, 252, 258, 261, 267, 289, 454, 513
 Smith, Adam 250
 Socrate ... 23, 76, 203, 330, 350, 351, 352, 354, 369, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 402, 411, 413, 416, 427, 428, 429, 430, 431, 434, 435, 436, 440, 441, 446, 449, 452, 459, 465, 468, 482
 Solinus 310, 509
 Sophocle 373, 451
 Soranez 132
 Soranos d'Éphèse 132
 Spinoza 180
 Spurzheim 97, 98, 513
 Stobée 339, 341, 509
 Storr 260
 Sydenham 109, 119, 130, 132, 511
 Sylvestre 201

T

Talhybios 390
 Tauler 72, 515
 Tertullien 30, 31, 39, 509
 Thiébault 202
 Thucydide 383, 384, 508
 Timarque 345, 346
 Tirésias 373
 Tissot 100, 117, 131, 134, 512
 Tuke 34, 59, 60, 63, 64, 98, 140
 Turgot 231, 250

U

Ulysse 464

V

Vatin, Claude 362
 Vaughan 230

Vélasquez164, 166, 196, 273, 511
Veyne 372, 440, 515
Vicq d’Azyr 258
Victor de l’Aveyron..... 192
Virgile 466
Vitet..... 113, 512
Voltaire.....46, 51, 86, 88, 115, 117, 512
Von Gogh..... 142, 143

W

Warburton..... 210, 212, 502, 512
Weber, Max..... 305
Weikard.....107, 111, 112, 113, 513

Weil 438, 515
Whytt123, 130, 131, 512
Wilkins.....147, 182, 493, 511, 513
Willis.....108, 117, 118, 137, 511

X

Xénophon... 321, 322, 323, 324, 328, 329, 330, 335,
339, 341, 344, 350, 351, 362, 368, 386, 422, 508
Xouthos 376, 377

Z

Zacchias.....93, 102, 103, 125, 510
Zeus.....375, 377, 420, 454, 458

REMERCIEMENTS	1
INTRODUCTION.....	2
PREMIÈRE PARTIE DÉRAISON, FOU ET FOLIE - SUJET CONSTITUÉ ET SES RÉSISTANCES	26
CHAPITRE I LES INSTITUTIONS DU SUJET FOU.....	26
I. <i>Les sédimentaires anciens</i>	26
II. <i>L'exclusion du délire moral à partir du XVII^e siècle</i>	38
A. La pauvreté	39
B. La profanation	41
C. La sexualité.....	45
III. <i>La métaphore de la libération à partir du XVIII^e siècle</i>	49
A. Deux mouvements de la libération	49
B. Trois structures de l'expérience de la folie	53
C. Deux opérations de la guérison.....	59
CHAPITRE II LES CRITIQUES DE COGITO	68
I. <i>La critique de raison-déraison</i>	70
A. Le Silène renversé de la Renaissance	70
B. Le bon sens exclusif à l'âge classique	74
C. L'Autre auto-plié de la modernité	84
II. <i>La critique de liberté-soumission</i>	90
A. Le choix éthique	90
B. La peur soumise	94
C. L'usage du milieu	97
CHAPITRE III LES SCIENCES ANALYTIQUES DE LA SUBJECTIVITÉ PURE	102
I. <i>Juxtaposition des deux expériences</i>	102
A. Le mélange synthétique de la médecine et de la jurisprudence	102
B. La naturalisation analytique des positivistes.....	105
II. <i>Nivellement de l'âme et du corps</i>	111
A. Les résistances à la classification.....	112
B. Le cycle de la causalité, de la passion et de l'image.....	117
III. <i>Accord thérapeutique</i>	126
A. Le principe symbolique	126
B. Les pratiques physiques sur l'unité de la subjectivité pure.....	130
C. Les pratiques psychologiques sur l'invisible de l'objet.....	133
D. Le dialogue impossible	139
DEUXIÈME PARTIE RESSEMBLANCE, ROI ET DOUBLE –SUJET CONSTITUANT ET SES CHAÎNES	144
CHAPITRE I LA RESSEMBLANCE : DE LA NATURE À L'IMAGINATION	144
I. <i>Une absence naturelle du sujet dans la ressemblance des choses</i>	144
A. L'encyclopédie chinoise	144
B. La grammaire des êtres.....	148
C. Le langage des choses	155
II. <i>Une présence dispositif du sujet dans le tableau mix</i>	161
A. Le sujet dispositif de la représentation	161
B. De l'ordre de Mathesis aux signes de Taxinomia	166
CHAPITRE II LA REPRÉSENTATION : MIROIR HUMAIN.....	185
I. <i>Théorie de la grammaire générale</i>	185
II. <i>Les mots : le miroir discursif du sujet</i>	192
A. L'attribution : le jugement du verbe être	192
B. L'articulation : la généralité du nom.....	197
C. La désignation : le langage d'action et de racines à partir du sujet parlant.....	202
D. La dérivation : le sens altéré à partir du sujet écrivain (dans l'écriture hiéroglyphique et l'écriture alphabétique)	209

III. <i>Les choses : un monde dans le miroir humain</i>	216
A. Le sujet qui classe dans l'histoire naturelle	218
B. Le sujet qui échange dans l'analyse des richesses	226
CHAPITRE III LA SIGNIFICATION : SUJET TRANSCENDANT	237
I. <i>La critique et la subjectivité transcendantale</i>	237
A. Sade et Kant	237
B. La triomphe de la Critique	244
II. <i>Les transcendants du sujet</i>	250
A. Le sujet travaillant d'Adam Smith à Ricardo	250
B. Le sujet vivant de Lamarck à Cuvier	258
C. Le sujet parlant de Schlegel à Bopp	265
III. <i>Quel homme ? Quelle mort ?</i>	272
A. La naissance d'un être dilemme : l'homme moderne	273
B. Les sciences humaines en danger anthropologique	284
C. L'homme au bord des dispositions du sujet connaissant	293
TROISIÈME PARTIE BIOS, SOI ET VÉRITÉ - SUJET SOUVERAIN ET SES TECHNIQUES	300
INTRODUCTION -- L' <i>AUFKLÄRUNG</i> DE LA SUBJECTIVITÉ	300
CHAPITRE I <i>APHRODISIA</i> ET LES MODES DE VÉRIDICTION- RAPPORT À LA VÉRITÉ	309
I. <i>Aphrodisia problématiques</i>	312
A. Sujet actif et régime volontaire	312
B. Sujet complaisant et mariage prescriptif	331
II. <i>Le jeu du véritable amour</i>	342
A. Le sujet comme objet du plaisir	342
B. Sujet d'amour vers la vérité	348
III. <i>Le jeu de la vérité des aphrodisia matrimoniaux</i>	355
A. La vérité de l'amour conjugal	355
B. L'esquive du réel et de la vérité	359
C. Dédouement du sexe et redoublement de soi	366
CHAPITRE II <i>PARRËSIA</i> ET LES TECHNIQUES DE GOUVERNEMENTALITÉ —RAPPORT AU POUVOIR	373
Introduction <i>L'aléthurgie et le discours du sujet</i>	373
I. <i>Parrésiasie péricléenne : le sujet politique (de véridiction d'action)</i>	377
II. <i>Parrésiasie socratique : le sujet éthique (de véridiction parrésiasique)</i>	391
A. Parrésiasie Platonicien : le sujet philosophique	396
B. Parrésiasie cynique : le sujet vit le vrai / la subjectivité révolutionnaire	405
CHAPITRE III <i>EPIMELEIA</i> ET LES <i>ASKËSIS</i> DE SOI — RAPPORT À SOI	424
Introduction <i>La naissance du soi</i>	424
I. <i>Souci de soi et l'usage de la gouvernementalité (pouvoir)</i>	426
A. L'epimeleia heautou et le gnôthi seauton	426
B. Le soi-âme et le soi-bios	433
II. <i>Conversion à soi et l'usage de la véridiction (vérité)</i>	444
A. La généralisation pédagogique	446
B. L'individualisation politique	451
C. La conversion à soi	456
III. <i>L'askêsis de soi et l'usage de la subjectivité (sujet)</i>	461
A. L'éthique de la vérité : l'usage cathartique de la subjectivité	463
B. L'éthos du réel : l'usage politique de la subjectivité	471
CONCLUSION	485
BIBLIOGRAPHIE	506
INDEX	516
TABLE DES MATIÈRES	521
RÉSUMÉ	523

Résumé

Les recherches foucaaldiennes sur la question du sujet, du sujet de connaissance et de la subjectivité se manifestent depuis ses premières études sur la folie à l'âge classique, en passant par les archéologies des sciences humaines à l'âge classique et moderne, jusqu'à ses dernières recherches imparfaites sur la *parrésia* de l'Antiquité au christianisme. La découverte foucaaldienne des dispositions historiques du sujet ne sert pas à ruiner la subjectivité, la volonté ou la liberté de l'individu, mais à réélaborer la question traditionnelle du sujet universel en la replaçant dans l'histoire d'une manière non pas du primat mais du fonctionnement du sujet. Ainsi les problématisations du sujet se trouvent dans son rapport à la vérité comme une relation de véridiction, dans son rapport au pouvoir comme une relation de gouvernementalité (de soi et des autres), dans son rapport à soi comme une relation de spiritualité. Ce sont ces trois rapports variables à chaque époque et pour chaque individu qui constituent une généalogie de la question du sujet. Dans ces multiples modalités du sujet, dans cette ontologie historique de nous-mêmes, nous découvrons une sorte de liberté, d'espace du sujet, d'unité de notre subjectivité qui ne peut s'appliquer que de manière individuelle et vigilante. C'est-à-dire, le seul moyen qui peut nous faire sortir du dilemme du sujet, nous permettre de refuser d'être ni le sujet souverain ni l'objet soumis dans l'histoire ou par le langage, c'est de mener ses propres rapports individuels à la vérité, aux autres et à soi.

Mots clés : dispositions historiques, cogito, sujet, subjectivité, véridiction, gouvernementalité, spiritualité

Title : The cogito, subject and subjectivity in Foucault

Abstract :

The foucauldian research on the question of the subject, the subject of knowledge and the subjectivity arise from his early studies of madness in the classical age, to the archeology of the human sciences in the classical period and modern, until his last research unfinished of the *parrhesia* from antiquity to Christianity. What Foucault discovered in the historical dispositions of the subject is not used to destroy the subjectivity, the will or the freedom individual, but to re-elaborate the traditional question of universal subject by placing it in the history of which the subject is not an alternative element of domination or obedience but a reciprocal element of operation. Thus the foucauldian problematizations of subject can be found in its relation to the truth as a veridiction relationship, in its relation to the power as a governmentality relationship (of self and of others), in its relation to oneself as a spiritual relationship. These three variables relationships for each period and for each individual establish a genealogy of the subject. In these multiple modalities of the subject, in this historical ontology of ourselves, we could find a kind of freedom, a place of the subject, the integrity of subjectivity which can only be applied individually and vigilant manner. That is to say, the only way by which we could get out of the subject's dilemma, by which we could refuse to be neither objective subject nor the subject object in the history or in the language, is to take its own individual relationships to the truth, to others and to oneself.