

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

13/11/2002

Querelles cartésiennes (2)

Le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve

Le point de départ de la discussion entre Foucault et Derrida a été fourni par la publication en 1961 de ce qui a été le premier grand livre de Foucault, l'*Histoire de la folie* (1^e éd., Plon, *Folie et déraison - Histoire de la folie à l'âge classique*, HF 1), avec lequel a débuté une trajectoire qui, au cours des vingt années suivantes, a largement contribué à changer la donne des débats théoriques de l'époque, à la croisée des sciences, de l'histoire et de la philosophie.

Rappelons qu'en parlant d'une histoire de la folie, Foucault signifiait d'emblée sa décision d'arracher la folie, ou plutôt ce qu'il appelait "l'expérience de la folie", au statut prétendument naturel que lui avait assigné la médecine psychiatrique qui, avec son positivisme spontané et naïf, avait identifié la folie à une sorte de fatalité organique une fois pour toutes définie par ses traits immuables. L'idée de départ de Foucault était au fond très simple: en reprise de la thèse de Nietzsche selon laquelle il n'y a pas de faits mais seulement des interprétations, elle consistait à récuser l'hypothèse selon laquelle la folie est un fait objectif donné préalablement à ses interprétations, ce qui conduisait à l'expliquer en fonction du regard porté sur elle, regard nécessairement historique, donc soumis aux conditions propres à un certain état de civilisation et de culture, et par là même aussi déterminé à se transformer lorsque cet état est modifié.

Or, selon Foucault, un moment fort de l'histoire où prennent place les expériences de la folie est celui où s'élabore le système de la rationalité classique. Alors, le regard porté sur la folie prend la forme inédite d'un regard d'exclusion, exclusion concrètement matérialisée à travers le geste d'enfermement des fous dans la nouvelle institution qui constitue l'emblème visible, le dispositif où se réalise en pratique l'ordre de la raison, c'est-à-dire à la fois l'ordre qu'elle prescrit et celui auquel elle s'identifie : l'Hôpital Général. Ainsi, ce que nous comprenons sous le nom de raison lorsque nous lisons Descartes correspond à une formation historique, tout à fait particulière en dépit de sa prétention à l'universalité. Cette formation se caractérise spécifiquement par le partage qu'elle promulgue à l'égard de son Autre, contre lequel elle se définit: la déraison, figure singulière de la folie.

Intitulé "Le grand renfermement", le 2^e chapitre de la première partie de l'*Histoire de la folie*, commence par un paragraphe consacré à Descartes, pris comme témoin exemplaire du mouvement de pensée qui a justifié l'expulsion de la folie hors du champ unifié dévolu à la seule raison, et a provoqué sa réclusion. Et c'est à cette occasion que Foucault propose sa lecture du passage de la première *Méditation Métaphysique* où "Descartes rencontre la folie à côté du rêve et de toutes les formes d'erreur", qui doivent être disqualifiées pour que la raison affirme sa domination. Tel qu'il est cité par Foucault, avec une référence à l'édition de la Pléiade qui reproduit la traduction française réalisée au XVII^e siècle sous l'autorité de Descartes par le duc de Luynes, ce passage est le suivant :

"Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps sont à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la

bile qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus, ou qu'ils s'imaginent être des cruches ou avoir des corps en verre."

Ceci suggère que la folie relève d'un déterminisme corporel : les humeurs qui envahissent le cerveau des individus concernés par ce phénomène leur font littéralement perdre la raison, dont ils sont dès lors privés, et les relèguent hors de raison, au sens d'une véritable exterritorialité. D'où cette conséquence que, si ceux qui sont en proie à la folie se trompent ou sont trompés, comme c'est le cas de ceux qui rêvent ou tombent communément dans l'erreur, c'est d'une manière à nulle autre pareille, ce que Foucault précise à l'aide de la formule suivante :

"Descartes n'évite pas le péril de la folie comme il contourne l'éventualité du rêve ou de l'erreur." (*HF I*, p. 54)

Cette formule doit être prise à la lettre: au point de vue de la lecture que Foucault fait de Descartes, la folie est un "péril qu'on évite", alors que le rêve et l'erreur sont une "éventualité qu'on contourne". On contourne le risque de l'erreur et du rêve, parce que ceux-ci n'attaquent pas la raison dans son principe, mais tout au plus en altèrent le fonctionnement: que je rêve ou que je sois éveillé, que je sois ou non suffisamment vigilant à l'égard de ce que prétendent m'enseigner mes sens, je reste une chose pensante qui, à tout moment, peut penser mal si elle ne se donne pas les moyens qui lui permettraient de former des idées claires et distinctes sur lesquelles asseoir la certitude de ses représentations. Mais il en va tout autrement avec la folie, qui met réellement l'existence de la raison en péril: et c'est pourquoi le problème n'est pas seulement d'en contourner l'éventualité, mais de l'éviter, c'est-à-dire, concrètement, de l'éliminer, en raison du risque radical qu'elle présente; chez le fou, l'esprit ne fonctionne pas mal, il a complètement cessé de fonctionner; l'âme ne pense plus du tout, mais est entraînée sur un terrain où elle ne peut plus se retrouver, qui est celui de la pure déraison, par laquelle ses pouvoirs sont définitivement abolis, puisque cette déraison consiste en un abandon à la seule loi du corps.

C'est ce que Foucault veut faire comprendre lorsqu'il écrit :

"Ni le sommeil peuplé d'images, ni la claire conscience que les sens se trompent ne peuvent porter le doute au point extrême de son universalité; admettons que les yeux nous déçoivent, "supposons maintenant que nous sommes endormis", la vérité ne glissera pas tout entière dans la nuit." (*HF* , p. 55)

C'est pourquoi l'hypothèse selon laquelle, alors que je crois être éveillé, je pourrais bien être en train de rêver, n'est pas privée de sens, et il est parfaitement loisible d'en envisager la possibilité. Alors que l'hypothèse selon laquelle je serais fou, alors même que je pense être raisonnable, est, elle, non seulement peu vraisemblable, mais totalement inacceptable, inadmissible, impensable, dans la mesure où elle revient à rayer de la carte la possibilité même de raisonner et de penser, que ce soit bien ou mal. C'est pourquoi la folie ne peut être simplement présentée comme une erreur ou une défaillance de la raison :

"Pour la folie il en est tout autrement; si ses dangers ne compromettent pas la démarche, ni l'essentiel de la vérité, ce n'est pas parce que telle chose, même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fausse; mais parce que *moi* qui pense, je ne peux pas être fou. Quand je crois avoir un corps, suis-je assuré de tenir une vérité plus ferme que celui qui s' imagine avoir un corps de verre ? Assurément car "ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leur exemple". Ce n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie, comme elle lui permettrait de se déprendre d'une erreur ou d'émerger d'un songe ; c'est une impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée mais au sujet qui pense. On peut supposer qu'on rêve et s'identifier au sujet rêvant pour trouver "quelque raison de douter": la vérité apparaît encore, comme condition de possibilité du rêve. On ne peut en revanche supposer, même par la pensée, qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée : "Je ne serais pas moins extravagant"... (*HF I*, p. 55)"

Croire qu'on est éveillé, alors qu'on est en plein songe, c'est se tromper, c'est-à-dire s'écarter de la vérité. Mais être fou est bien plus: c'est "extravaguer", c'est-à-dire s'extraire complètement du

champ de la raison, s'ôter tout moyen de penser. On s'éveille d'un songe, on ne sort pas de la folie, car on y est enfermé: et c'est pourquoi il faut elle-même l'enfermer, c'est-à-dire traduire dans les faits l'état absolument négatif qu'elle représente, état qui est exclusif de la pensée en tant que telle, et non seulement de la vraie pensée.

De là la nécessité d'une mise à l'écart de la folie, nécessité programmée dans la mesure où, écrit Foucault, "une certaine décision a été prise" :

"Descartes a acquis la certitude et la tient solidement: la folie ne peut plus le concerner. Ce serait extravagance de supposer qu'on est extravagant ; comme expérience de pensée, ma folie s'implique elle-même, et partant s'exclut du projet. Ainsi le péril de la folie a disparu de l'exercice même de la raison." (*HF I*, p. 56)

Car on ne voit pas comment la raison pourrait se définir autrement que comme pure de déraison, cette dernière constituant l'expérience de non-pensée qui s'exclut d'elle-même de l'exercice de la pensée. De là le régime d'exclusion par lequel

"le danger se trouve conjuré et la folie placée hors du domaine d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité." (*HF I*, p. 57)

Et, peut-on ajouter, appartenance en vertu de laquelle le sujet détient aussi ses droits à l'erreur, ce qui doit normalement l'inciter à redresser ses erreurs, en quoi consiste le fait de se détromper, par un exercice mieux contrôlé de la raison. Alors que cette même appartenance décline obligatoirement tout droit à la folie, ce qui explique que, dans cette logique, cette dernière soit rejetée davantage encore que condamnée en vue d'être corrigée.

Ce rejet de la folie est l'impensé de l'âge classique :

"Il s'en faut que l'histoire d'une *ratio* comme celle du monde occidental s'épuise dans le progrès d'un "rationalisme" ; elle est faite, pour une part aussi grande, même si elle est plus secrète, de ce mouvement par lequel la Déraison s'est enfoncée dans notre sol, pour y disparaître, sans doute, mais y prendre racine." (*HF I*, p. 57)

La raison classique a donc bien sa part d'ombre : mais, cette part, elle l'a soigneusement mise à part, en s'en séparant, ce pour quoi il lui a fallu construire les murs d'une prison dans laquelle elle a cru, quelle illusion !, pouvoir pour toujours la contenir.

C'est sur cette lecture de Descartes que Derrida est revenu deux ans plus tard, en 1963, dans une conférence présentée au Collège philosophique (dirigé par J. Wahl) sur "Cogito et histoire de la folie", dont le texte a été ensuite incorporé à *L'écriture et la différence* (Seuil, coll. Tel Quel, 1967, *ED*, p. 51-97). Il y propose son propre commentaire du texte de Descartes, commentaire dont les conclusions s'écartent nettement de celles auxquelles était arrivé Foucault, voire même les contredisent.

Derrida reprend à son point de départ l'examen du cogito cartésien comme saisie de soi immédiate de la pensée, ce qui le conduit à

"éprouver qu'il s'agit là d'une expérience qui, en sa plus fine pointe, n'est peut-être pas moins aventureuse, périlleuse, énigmatique, nocturne et pathétique que celle de la folie, et qui lui est, je crois, beaucoup moins adverse et accusatrice, accusative, objectivante que Foucault ne semble le penser." (*ED*, p. 55)

Autrement dit, le partage entre raison et déraison est beaucoup moins net et tranché que ne le voit Foucault, qui, en cautionnant la représentation de celle-ci comme pure lumière qui s'est exemptée de toute obscurité, est peut-être tombé à son insu dans le piège tendu par la raison triomphante dont il entérine, non sans une certaine candeur, le message, en étant plus attentif à la parole déclarée de Descartes, - rappelons la formule employée par Foucault: "Une certaine décision a été prise." -, qu'à ce qui est réellement écrit et inscrit dans son texte et déborde la portée immédiate de cette parole manifeste.

Dans un fragment des *Pensées* cité par Foucault au début de la Préface de l'*Histoire de la folie*, Pascal avait avancé que “ce serait être fou par un autre tour de folie de n’être point fou”, tour de folie dont, sans aucun doute, il créditait les “demi-habiles” au nombre desquels il rangeait Descartes et son modèle univoque de rationalité abstraite. C’est en quelque sorte le point de vue de Pascal qu’adopte Derrida pour lire Descartes entre les lignes, de manière à faire ressortir qu’entre ce qu’il dit, en affirmant la pureté de la raison, et ce qu’il fait, à travers une expérience qui est tout sauf limpide mais est marquée par l’ambiguïté, voire même par un certain tour de folie, s’installe une marge d’écart, une “différence”, qui creuse dans son épaisseur la lettre, l’écriture matérielle de son texte, à la surface duquel Foucault s’est tenu en s’attachant au fait qu’ “une certaine décision a été prise”, comme si on était toujours absolument maître de ses décisions.

Non sans malice, et même peut-être avec une certaine dose de malignité, Derrida déclare qu’il se propose de “relire naïvement Descartes” (*ED*, p. 74; la formule “lecture naïve” revient un peu plus loin, p. 95), alors qu’il fait tout ce qu’il peut pour se déprendre des fantasmes attachés à une lecture de premier degré, qui prend au pied de la lettre ce qu’a l’air de dire l’auteur du texte, quand il faudrait au contraire se rendre attentif au fait qu’en réalité il peut dire tout autre chose, ou plutôt, pour reprendre les mots qui viennent d’être utilisés, il peut faire autre chose que ce qu’il dit, cet écart se trouvant quelque part inscrit dans la lettre de son texte, qui n’est en rien transparente à elle-même et se trouve toujours décalée, en excès ou en défaut, par rapport à la parole qu’elle a l’air d’énoncer directement: ce serait l’enseignement principal de ce que Derrida a par ailleurs appelé “grammatologie”. “Dire c’est faire”, la formule est devenue classique depuis Austin: mais si c’était faire autre chose que ce qu’on dit ? La discussion qui s’est élevée plus tard entre Derrida et Searle, au sujet de la bonne lecture à effectuer de la thèse d’Austin trouve peut-être son origine dans cette interrogation. Ajoutons que, dans le cas qui nous occupe, ce qui est en question, c’est moins ce qui est “dit”, en référence à une parole susceptible d’être rapportée à une disposition intentionnelle (“une certaine décision a été prise”), que ce qui est écrit, ce qui est tout autre chose: de ce qui est écrit par Descartes ou sous son nom dans les *Méditations Métaphysiques*, il est impropre de soutenir qu’il le “dit”, ou du moins cela prête à confusion.

On peut légitimement se demander ce que serait la lecture “naïve” d’un philosophe, la notion de naïveté étant de celles qui appellent le plus une entreprise d’analyse critique, voire de “déconstruction”. De fait, la lecture de Descartes que Derrida propose dans la suite de sa conférence est une lecture savante, qui suit le texte de la 1^e *Méditation* pas à pas, ce que Foucault, comme soucieux d’aller directement à l’essentiel en se taillant peu académiquement un chemin à la hache, s’était dispensé de faire. Or, en relisant le texte à la loupe dans son intégralité et en essayant d’en ressaisir le mouvement d’ensemble, au lieu de s’en tenir à un extrait commodément isolé par rapport à son contexte, on s’aperçoit, d’après Derrida, que la relation entre les deux arguments du rêve et de la folie est exactement inverse de la présentation qu’en donnait Foucault :

“Cette référence au songe n’est donc pas, bien au contraire, en retrait par rapport à la possibilité d’une folie que Descartes aurait tenue en respect ou même exclue. Elle constitue, dans l’ordre méthodique qui est ici le nôtre, l’exaspération hyperbolique de l’hypothèse de la folie... De ce point de vue, le dormeur ou le rêveur est plus fou que le fou.” (*ED*, p. 79)

En effet, le vrai danger pour la raison, ce n’est pas la donnée empirique constituée par folie, qui représente à son égard un accident périphérique ne concernant par définition que quelques-uns, ceux qui sont reconnus comme “insensés”, et sur lequel il n’y a pas lieu de s’attarder, mais la réalité fantomatique du rêve, dont la potentialité lui est consubstantielle: car, à la différence de la folie, il correspond à une expérience universellement connue et pratiquée, dont ni les plus grands

savants ni les plus grands sages ne sont *a priori* préservés, et dont la menace se profile en permanence sur les activités de la raison, qui, si elle peut aisément, du moins en apparence, être délivrée de l'accusation d'être une raison folle, ne peut être aussi facilement exemptée de celle d'être une raison rêvante dont toutes les représentations, prises à leur source, seraient factices. On peut prendre la décision d'enfermer les fous, mais on ne peut échapper à la fatalité qui définit la condition du rêveur, qui est d'être de lui-même, et comme sous son entière responsabilité, bien qu'il n'en puisse mais, enfermé dans son rêve

Et donc, si la lecture de Derrida est la bonne, la raison cartésienne n'est pas cette puissance sûre de soi qui, à partir du moment où "une certaine décision a été prise", a complètement rejeté hors de son ordre cet Autre qu'est pour elle la folie cataloguée comme déraison, mais une pensée inquiète, rongée de l'intérieur par le doute, hantée par le souci de ne pouvoir établir une frontière nette entre le sommeil et la veille, ce qui remet en question la certitude de toutes ses représentations, et lui rend extrêmement difficile de prendre quelque décision que ce soit. C'est cela que veut signifier Derrida lorsqu'il présente l'hypothèse du rêve comme "l'exaspération hyperbolique" de celle de la folie: et par hyperbole, il faut entendre ce passage à la limite, cette violence faite aux dispositions naturelles de la pensée qui caractérise la trajectoire suivie dans la première *Méditation*, où le doute, appuyé au départ sur des raisons naturelles, les erreurs des sens qui conduisent à supposer que, si je me trompe quelquefois, je pourrais bien me tromper toujours (ce qui est une première ébauche de passage à la limite), se déplace, se transforme, jusqu'au point où il perd définitivement tout caractère naturel et devient "hyperbolique", non plus simple soupçon directement dérivé de l'expérience, mais doute forcé, artificiel, dont les conséquences se déploient hors de toute mesure. C'est suivant cette logique de l'hyperbole qu'est amenée pour finir la supposition qu'il pourrait bien y avoir un Malin Génie qui manipule toutes mes pensées et m'abuse, y compris lorsque je forme des idées claires et distinctes que je rapporte spontanément à des objets existant hors de ma pensée, alors que, tant qu'il n'y a pas de preuve du contraire, il est toujours loisible de supposer que rien n'existe hors de ma pensée et que la vie est un pur songe sans contenu assignable dans la réalité. Et l'on sait que ce problème va poursuivre la pensée classique tout au long de son histoire, et ne trouvera une sorte de résolution qu'avec Kant et son idée selon laquelle, si la pensée est un rêve, c'est un rêve normalement structuré et ordonné, dont les formes de manifestation maintiennent le droit à l'universalité, ce qui doit nous suffire pour rétablir à son égard une relative confiance.

S'il en est bien ainsi, si l'argument du rêve consiste en l'exaspération hyperbolique de celui de la folie, c'est que dans la possibilité de rêver subsiste, sous une forme modifiée, et même amplifiée, une trace de folie. Et effectivement, il y a dans la pratique du doute hyperbolique quelque chose qui ne va pas sans une certaine dose de folie, la singularité de l'entreprise de Descartes consistant en ceci qu'il considère que, pour sauver la raison, il faut d'abord l'éprouver, l'affoler, en ébranlant de fond en comble toutes ses certitudes, ce qui nécessite de l'amener jusqu'au point où elle se met à douter d'elle-même à la folie en remettant en cause sa propre existence. Ce serait la preuve que Descartes, bien loin d'avoir expulsé la folie hors de l'ordre de la raison, l'y a au contraire d'une certaine façon intégrée, assimilée, en faisant d'elle, dans sa quête de la certitude, un instrument, un ambivalent *pharmakon* :

"Le recours à l'hypothèse du Malin Génie va rendre présente, va convoquer la possibilité d'une *folie totale*, d'un affolement total que je ne saurais maîtriser puisqu'il m'est infligé - par hypothèse - et que je n'en suis plus responsable; affolement total, c'est-à-dire d'une folie qui ne sera plus seulement désordre du corps, de l'objet, du corps-objet hors des frontières de la *res cogitans*, hors de la cité policée et rassurée de la subjectivité pensante, mais d'une folie qui introduira la subversion dans la pensée pure, dans ses objets

purement intelligibles, dans le champ des idées claires et distinctes, dans le domaine des vérités mathématiques qui échappent au doute naturel.” (ED, p. 81)

Il y aurait donc une sorte de contamination de la rationalité par la folie qui, littéralement, la “subvertit”, la met sens dessus dessous, ce qui correspond au fait que, loin d’avoir été rejetée définitivement comme impossible, elle est devenue possible. De là la démarche paradoxale de Descartes qui consiste à affirmer que

“l’acte du cogito vaut même si je suis fou, même si ma pensée est folle de part en part. Il y a une valeur et un sens du cogito comme de l’existence qui échappent à l’alternative d’une folie et d’une raison déterminée.” (ED, p. 85)

C’est donc que la raison n’a de chance de récupérer une maîtrise sur la folie qu’à partir du moment où elle a cessé de la tenir à distance :

“La pensée alors ne redoute plus la folie: “les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sont pas capables de l’ébranler” (*Discours*, 4e partie). La certitude ainsi atteinte n’est pas à l’abri d’une folie enfermée, elle est atteinte et assurée en la folie elle-même. Elle vaut même si je suis fou.” (ED, p. 86)

La folie, au lieu d’être exclue, est apprivoisée, domptée: elle ne peut plus rien contre une raison qui, en s’engageant dans le mouvement du doute hyperbolique, a en quelque sorte, en faisant fond sur l’ambivalence du *pharmakon* qui est à la fois le mal et son remède, joué la folie contre elle-même, de manière à pouvoir, en ayant bien assuré ses arrières, tout reprendre à zéro à partir du moment inaugural du cogito. Or, pour rendre possible ce recommencement, il a fallu utiliser la violence, l’excès de l’*ubris* hyperbolique, qui a permis d’opérer la rupture par laquelle la raison est ramenée à son point de départ, ou origine absolue: mais cet acte extrême n’a rien à voir avec le geste historique du renfermement évoqué par Foucault. Pour le dire d’un mot, il a fallu, non pas enchaîner la folie, mais au contraire la déchaîner. C’est pourquoi il n’y a rien de plus fou que cette raison qui, pour se sauver, en est venue à se compromettre ouvertement avec la folie.

De cela, Derrida tire cette leçon qui ne concerne pas seulement Descartes, mais confère à sa démarche un caractère exemplaire pour toute la philosophie: pour autant qu’elle fait place à l’excès hyperbolique, ce que fait également Platon dans un passage clé du livre VI de *La République*, cette démarche ne se laisse pas ramener dans le cadre fixé par une structure historique définie, mais renvoie à une dimension transhistorique de l’entreprise philosophique qui, par sa radicalité, échappe elle-même à la mesure de la temporalité. C’est sur cette idée que se conclut son exposé :

“Cette crise en laquelle la raison est plus folle que la folie - car elle est non-sens et oubli - et où la folie est plus rationnelle que la raison car elle est plus proche de la source vive quoique silencieuse ou murmurante du sens, cette crise a toujours déjà commencé et elle est interminable. C’est assez dire que si elle est classique, elle ne l’est peut-être pas au sens de l’âge classique mais au sens du classique essentiel et éternel, quoique historique en un sens insolite.” (ED, p. 96)

Cette historicité insolite, qui ignore les frontières des époques et ne reconnaît de “classique” qu’essentiel et éternel, est en fait celle propre à une autre histoire, histoire en profondeur qui ignore la succession temporelle des “âges” et les contraintes attachées à sa périodicité. Le mot “historicité” est d’ailleurs impropre pour désigner cette autre histoire: c’est plutôt d’une “historialité” au sens heideggerien qu’il faudrait parler ici. Et ceci fait comprendre qu’à l’arrière plan des deux lectures de Descartes proposées par Foucault et Derrida, il y a aussi deux lectures de Heidegger: l’une au point de vue de laquelle le geste d’oblitération propre à l’oubli de l’être, qui marque une certaine manière de faire de la philosophie, prend place quelque part dans le processus de l’histoire et permet d’en rendre compte; l’autre au point de vue de laquelle l’oubli de l’être marque de part en part cette histoire dont il constitue l’origine idéale à laquelle elle ne cesse jamais de revenir comme à son ultime condition de possibilité.

D'où cette conclusion que l'expérience de la folie ne peut être incluse dans le cadre d'une histoire où sa place serait une fois pour toutes et factuellement marquée. Contrairement à ce qu'avance Foucault, pris en flagrant délit d'historicisme, il n'y a pas d'histoire de la folie.

La lecture de l'exposé de Derrida a déclenché chez Foucault une froide colère: on ne s'arrêtera pas ici sur les aspects très personnels, voire même caractériels, de cette réaction, qui ont enflammé la discussion au point de la transformer en une orageuse et assez bête querelle de personnes nourrie d'obscur ressentiments. Ce qui nous intéresse, c'est le fond des positions défendues, et la conception de la démarche philosophique qu'elles impliquent, qui n'est manifestement pas la même pour Foucault et Derrida. C'est donc cette différence qu'il nous faut essayer de mieux cerner en vue d'en mesurer les conséquences.

En réaction à l'analyse de Derrida, Foucault écrit un texte, "Mon corps, ce papier, ce feu", qu'il annexe en 1972 à la réédition de *l'Histoire de la folie* dans la Bibliothèque des idées de Gallimard, dont il constitue le second Appendice (p. 583 et sq. de cette édition, *HF 2*).

Dans ce texte il commence par préciser ce qui, à ses yeux, constitue l'enjeu central du débat :

"Saurait-il y avoir quelque chose d'antérieur ou d'extérieur au discours philosophique? Peut-il avoir sa condition dans une exclusion, un refus, un risque éludé, et, pourquoi pas, dans une peur? Soupçon que Derrida rejette avec passion. *Pudenda origo*, disait Nietzsche à propos des religieux et de leur religion." (*HF 2*, p. 584)

Foucault veut dire que, en affirmant que la raison classique s'est développée à partir du "geste" par lequel la folie est, en théorie, rejetée de son ordre, et, en pratique, enfermée entre les murs de l'institution de l'Hopital Général, il avait cherché délibérément à attenter à la pureté inviolable ou prétendue telle de l'acte philosophique, ce qu'il avait fait en assignant à celui-ci un préalable non philosophique ne relevant pas, du moins pas seulement, de l'ordre de l'idée. Or c'est précisément ce qui aurait arrêté Derrida, que Foucault installe dans la posture peu glorieuse d'un gardien du temple, en le présentant comme un esprit religieux profondément choqué et indigné par le soupçon porté à l'encontre de l'intégrité du discours philosophique, intégrité que lui-même aurait, en sens inverse, cherché à rétablir. Autrement dit, au reproche qui lui est fait d'historiciser la pensée philosophique en rejetant celle-ci du côté de son dehors, Foucault fait la réponse du berger à la bergère et suggère que, de son côté, Derrida reste campé sur les positions traditionnelles de la *philosophia perennis* : et c'est ce qui, normalement, doit le rendre réticent aussi bien à l'égard d'une remise en perspective historique des arguments des philosophes qu'à celui de leur assimilation à des "gestes" associés à des postures décisionnelles dont les conséquences ne sont pas seulement théoriques mais aussi pratiques, puisqu'elles sont inscrites, comme gravées en dur, dans les murs de l'institution qui concrétise ces postures.

Ceci posé, Foucault, piqué au vif par le reproche qui lui a été fait par Derrida de l'avoir survolé avec une certaine négligence, revient au texte de Descartes, et même se reporte au texte original latin qu'il avait royalement ignoré à l'occasion de sa première lecture, - il s'amuse d'ailleurs au passage à remarquer que Derrida, emporté par son souci de faire parler l'intégralité du texte de Descartes, n'a pas prêté attention au fait que certaines de ses interprétations portent sur des ajouts de la traduction française du duc de Luynes -, et il en propose une analyse détaillée en vue d'étayer sa conception du rapport entre l'argument du rêve et celui de la folie.

Derrida avait opposé le caractère habituel et commun de l'expérience du rêve, ainsi universalisée, et le caractère exceptionnel et factuel de celle de la folie, qui en fait une expérience particulière dont il ne serait pas possible de tirer de conséquences significatives en ce qui concerne le statut propre de la raison, celle-ci étant en dernière instance davantage ébranlée par la sourde menace

que constitue pour elle en permanence le rêve que par le danger occasionnel représenté par la folie, si bruyantes qu'en soient les manifestations. Mais, observe Foucault, le problème n'est pas de mesurer cette différence en termes de fréquence statistique ou d'intensité, comme si cela suffisait pour lui conférer une valeur objective: car on prend alors le risque de passer à côté de ce qui fait la singularité de l'expérience de la folie et lui confère un surcroît d'intérêt. Sans doute, l'expérience du rêve présente-t-elle un caractère "intime", dans la mesure où chacun doit reconnaître qu'il peut à tout moment la faire. Mais, justement, cette proximité du rêve confirme son appartenance au champ qu'occupe aussi la raison, champ dont il confirme la réalité et l'envergure à sa manière, car, "je pense donc je suis", qui veut dire aussi "je doute donc je suis", cela pourrait se dire "je rêve (et je doute si je le fais ou non) donc je suis" :

"(Le rêve)... a beau modifier à ce point le sujet méditant, il ne l'empêche pas, au coeur même de ce *stupos*, de continuer à méditer, à méditer valablement, à voir clairement un certain nombre de choses ou de principes, en dépit de l'indistinction, aussi profonde qu'elle soit, entre veille et sommeil... Même transformé en "sujet supposé dormant", le sujet méditant peut poursuivre de façon sûre le cheminement de son doute." (HF 2, p. 587)

Là est ce qui distingue le fou du rêveur : le rêveur continue à douter, ou à pouvoir le faire, et en tout cas se prépare à le faire, alors que le fou est définitivement empêché de douter; l'un pense, l'autre pas. C'est pourquoi je puis toujours douter si je rêve ou non, mais je ne puis douter si je suis fou: car, être fou, c'est être privé des moyens de douter; et, en conséquence, si je ne puis pas fou, je suis amené nécessairement à concevoir l'expérience de la folie comme quelque chose d'impensable, qui, à moins d'une remise en cause radicale de ma nature d'être pensant, ne peut en aucun cas m'arriver et m'est donc définitivement étranger. Le rêveur, c'est peut-être moi, mais le fou, il faut que ce soit l'autre, ce que traduit éloquemment l'interjection qui se trouve dans le texte de Descartes, "Mais quoi ! ce sont des fous !" Qui ? *Isti*, "eux", ceux-là, mais certainement pas moi. On peut feindre de rêver, mais on ne peut feindre la folie: on est fou, et alors on ne le sait pas, ou on ne l'est pas, et on en a l'entière conviction. Dire "je mens" fait tomber dans d'insolubles paradoxes qui sont au fond comparables à ceux attachés au fait de dire "je rêve"; mais dire "je suis fou" est tout simplement impossible, en ce sens que, être fou, c'est ce qui ne doit pas du tout être au point de vue de qui est en position de se reconnaître comme pensant ou comme un pensant et se trouve ainsi en mesure d'affirmer "je suis". A la lettre, je ne peux pas penser que je suis fou, car la folie empêche de penser sous quelque forme que ce soit. Du moins est-ce le point de vue auquel se place Descartes, ce qui le rend exemplaire de la position défendue par la rationalité classique

Ceci fait de la folie un état-limite, une frontière au delà de laquelle on sort du jeu, parce que les conditions d'exercice de la pensée ont été en totalité suspendues, abolies. C'est pourquoi il n'est pas permis de placer les deux expériences du rêve et de la folie sur une même ligne, et de prétendre, comme le fait Derrida, que l'une est l'hyperbole de l'autre, c'est-à-dire que le rêve est une sorte de folie incorporée à l'ordre de la raison et qui conteste ou ruine cet ordre de l'intérieur: car, étant de nature complètement différente, ces deux expériences sont irréductibles l'une à l'autre.

C'est ce qui explique, remarque Foucault, que lorsqu'il veut caractériser la folie, qui est proprement l'impensable, au sens non seulement de ce qu'on ne peut pas penser mais de ce qu'il ne faut pas penser, de ce qu'il faut interdire et s'interdire de penser pour garantir et préserver le pouvoir de penser, Descartes passe d'une terminologie constatative ou explicative à caractère médical, qui présente les fous comme des *insani*, des "insensés", à une terminologie normative et prescriptive à caractère, cette fois, juridique, qui les présente comme *amentes* ou *dementes*, privés

ou démis de l'exercice de la raison dont ils sont reconnus incapables, et en quelque sorte indignes :

“Lorsque Descartes veut, non plus caractériser la folie, mais affirmer que je ne dois pas prendre exemple sur les fous, il emploie le terme *demens* et *amens* : terme d'abord juridique avant d'être médical, et qui désigne toute une catégorie de gens incapables de certains actes religieux, civils, judiciaires.” (HF 2, p. 590)

On a donc bien affaire à une disqualification légale, institutionnelle, qui expulse la folie, et la frappe d'interdit, alors qu'on ne peut interdire à personne de rêver, ni même ne peut avoir l'idée de le faire.

D'où, on y revient à nouveau, le caractère d'exclusion attaché à la folie :

“La folie est exclue par le sujet qui doute pour pouvoir se qualifier comme sujet doutant.” (HF 2, p. 592)

Nous voyons donc que la nouvelle lecture que fait Foucault du texte de Descartes confirme entièrement, et même renforce, les conclusions obtenues précédemment, conclusions qu'il n'y a donc lieu à son point de vue, ni de remettre en question, ni même de nuancer: la folie à l'âge classique est bien ce qu'exclut la raison, ce qui signifie réciproquement que la raison est ce qui exclut la folie, donc est ce qui a pour condition de possibilité, pour “*a priori* historique”, l'exclusion, non seulement idéale mais aussi matérielle, de la folie, d'où on est en droit de conclure que l'Hopital Général est l'image visible, la représentation institutionnelle, le symbole matériel d'un certain ordre de la rationalité qui n'a rien d'intemporel ou d'éternel.

Cette confirmation étant apportée, Foucault passe enfin à des considérations plus générales au sujet du mode d'énonciation propre à la “méditation”, qui est la forme retenue par Descartes pour exposer sa conception du sujet pensant. Appréhendé de cette manière, le texte de Descartes cesse d'être vu comme un exposé académique, une simple recension d'idées et d'arguments, mais se présente comme le lieu où se produisent des “événements discursifs”, concept auquel Foucault attache beaucoup d'importance et dont il développe par ailleurs les implications dans *L'archéologie du savoir* et dans *L'ordre du discours*.

En quoi la méditation est-elle un mode de discours qui fait événement ? En ce qu'elle articule deux régimes d'énonciation: d'une part celui propre à une procédure démonstrative dont la rigueur dépend de l'observation d'un certain nombre de règles formelles, comme s'agissant de n'importe quelle sorte de raisonnement pour autant qu'il vise à la certitude - c'était le plan auquel s'était strictement tenue la lecture de Gueroult; d'autre part, à un tout autre niveau, comme Alquié l'avait bien vu, celui correspondant à une disposition pratique, en rapport avec la mise en place d'un *habitus*, qui poursuit l'objectif, non de produire des vérités, mais d'induire du côté du sujet auquel ces vérités sont destinées un certain nombre de transformations; ce sont ces transformations qui font de lui, par la voie de la méditation, un sujet de vérité, c'est-à-dire un sujet totalement investi dans la réalité de ce qu'il pense, réalité qu'il est parvenu à assimiler à ce qui le constitue dans son être de chose pensante et méditante.

Dix ans plus tard, dans le cours sur *L'herméneutique du sujet*, du 3 mars 1982 (2e heure), Foucault reprendra à nouveau cette analyse en montrant comment la pratique cartésienne de la méditation effectue une résurgence de la sagesse antique et de ses “exercices spirituels” :

“... Jeu non pas du sujet avec sa propre pensée ou sur ses propres pensée, mais jeu effectué par la pensée sur le sujet lui-même... Cette idée de la méditation, non pas comme jeu du sujet avec sa pensée mais comme jeu de la pensée sur le sujet, c'est au fond exactement cela que faisait encore Descartes dans les *Méditations*, et c'est bien précisément le sens qu'il a donné à “méditation”. Alors il faudrait faire toute une histoire de cette pratique même de la méditation: méditation dans l'Antiquité; méditation dans le christianisme primitif; sa résurgence, en tout cas son importance nouvelle et sa formidable explosion aux XVIe et XVIIe siècles. Mais en tout cas quand Descartes fait des “méditations” et écrit des *Méditations* au XVIIe siècle, c'est bien en ce sens-là. Il ne s'agit pas d'un jeu du sujet avec sa pensée. Descartes ne pense pas à tout ce qui pourrait être douteux dans le monde. Il ne pense pas non plus à ce qui pourrait être indubitable. Disons que c'est là

l'exercice sceptique habituel. Descartes se met dans la situation du sujet qui doute de tout sans d'ailleurs s'interroger sur tout ce qui pourrait être dubitable ou tout ce dont on pourrait douter. Et il se met dans la situation de quelqu'un qui est à la recherche de ce qui est indubitable. Ce n'est donc pas du tout un exercice sur la pensée et son contenu. C'est une exercice par lequel le sujet se met, par la pensée, dans une certaine situation..." (*L'herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil; 2001, p. 340-341)

En d'autres termes, la méditation est un exercice de pensée qui suppose la mise entre parenthèses de tout contenu de pensée, donc cesse de considérer la pensée en tant que contenu ou ayant un contenu, c'est-à-dire un ou des objets, et l'aborde dans sa forme même de pensée, en tant qu'elle est pensée qui se rapporte, non à un objet, mais à un sujet qui pense, et que ce retour sur soi opéré par le biais de la méditation met en situation de devenir sujet de vérité.

Pour rendre compte de la différence entre ces deux régimes d'énonciation, celui propre à la procédure démonstrative et celui propre à la disposition pratique, on pourrait reprendre une terminologie empruntée aux travaux d'Austin et de Searle, et dire que le premier est constatif et le second performatif: en se plaçant au premier niveau, on donne une signification intellectuelle à l'affirmation "Je suis une chose pensante"; en se plaçant au second, on transpose cette affirmation sur un plan pratique et existentiel et on se donne les moyens de devenir soi-même dans les faits une chose méditante. Ainsi, le cogito n'est pas seulement la révélation théorique par laquelle on se connaît comme chose pensante, mais est également l'opération effective par laquelle "je" me fais concrètement chose pensante, c'est-à-dire sujet de vérité. En proposant cette interprétation, Foucault recoupe par un certain biais la lecture performative du cogito cartésien effectuée par Hintikka.

C'est ce qui explique que Descartes fixe à l'exercice de la méditation, qui n'est pas sans rappeler de ce point de vue les exercices spirituels d'Ignace de Loyola, un certain nombre de conditions préalables qui le préparent et le rendent possible: avoir l'esprit suffisamment mûr, être libre de soins et de passions, s'être assuré une paisible retraite, etc., conditions sans lesquelles la machine à produire des événements discursifs qu'est le texte cartésien ne fonctionne pas, devient inapte à fabriquer des sujets de vérité. Or, parmi ces conditions, il en est une qui est essentielle: c'est d'être sain d'esprit, potentiellement raisonnable, c'est-à-dire n'être point fou. Descartes peut à la rigueur envisager d'écrire de façon à pouvoir être lu par des femmes, mais il n'admet pas qu'il puisse être lu par des fous. En effet, nous l'avons vu, un fou ne peut pas méditer, puisque lui font complètement défaut les dispositions à devenir sujet de vérité. Alors que l'expérience du rêve est, elle, parfaitement intégrée au parcours initiatique de la méditation dont elle constitue même un élément moteur. On pourrait d'ailleurs imaginer que le sujet du cogito puisse avoir intérêt à s'exercer spécialement à rêver, et être encouragé à le faire comme l'y inciterait un poète surréaliste - Alquié n'avait-il pas fait se rencontrer en sa personne Breton et Descartes? -, pour développer ses dispositions à douter. Le rêve est dans le champ occupé par la méditation, en plein centre de ce champ, alors que la folie doit lui être extérieure, et donc en est rejetée, d'une manière qui, nous l'avons vu, n'est pas seulement théorique mais pratique.

Selon Foucault, en réintégrant la folie au champ de la méditation par le biais du rêve, interprété comme exaspération hyperbolique de la folie, Derrida ne veut donc pas voir ce qu'il y a hors de ce champ, ne veut pas voir ce que ce champ doit rejeter à l'extérieur en se donnant l'extérieur dont il a besoin pour pouvoir exister en lui-même; et, d'une certaine façon il ramène ainsi tout le discours de Descartes sur le plan propre au régime énonciatif de l'argumentation démonstrative théorique, sans prêter attention à l'autre régime, le régime pratique de son énonciation, qui est celui par lequel le sujet de vérité se constitue effectivement. Il ne comprend pas que, si le rêve est

consubstantiel au doute et conditionne son cheminement, du même coup lui est consubstantiel le rejet de la folie, qui constitue l'impensé de cette pensée, en ce sens, non qu'elle est incapable de le comprendre intellectuellement, ce qu'elle ne fait que trop bien, mais qu'elle a besoin, ce qui est tout autre chose que le comprendre, de le réaliser à travers un acte dont les effets ne se produisent pas dans l'ordre de la pensée, mais à l'extérieur de cet ordre.

Et ainsi, interpréter l'hypothèse du Malin Génie comme un trait de folie rationnelle, donc consubstantielle à l'ordre de la raison et qui borde celui-ci vers l'intérieur, c'est

“gommer du texte tout ce qui montre que l'hypothèse du Malin Génie est un exercice volontaire, contrôlé, et maîtrisé de bout en bout par un sujet méditant qui ne se laisse jamais surprendre.” (HF 2, p. 601)

C'est donc confondre les jeux de l'entendement, ceux qui se déroulent au dedans, avec les jeux de la volonté, ceux qui se déroulent en vue du dehors, de ce vrai dehors dont le dedans a besoin, et qu'au besoin il projette à partir de lui-même, pour s'affirmer comme dedans. On peut à la rigueur admettre que le sujet méditant qui reprend à son compte l'hypothèse du Malin Génie est quelqu'un qui fait le fou, qui fait comme s'il était fou, avec toute la marge ouverte par le “comme si”: cette marge est celle qui sépare celui qui fait le fou, et a besoin pour cela de n'être pas fou, du vrai fou, qui, lui, est bien incapable de faire semblant de quoi que ce soit, non pas parce qu'il n'en a pas naturellement les moyens, mais parce qu'on lui en a historiquement ôté les moyens en l'enfermant en un lieu où il n'y a plus de place pour les faux-semblants. C'est pourquoi

“si le Malin Génie reprend les puissances de la folie, c'est après que l'exercice de la méditation a exclu le risque d'être fou.” (HF 2, p. 601)

Autrement dit, comme l'affirmait dès le départ l'*Histoire de la folie*, il faut qu'une certaine décision ait été prise et mise en pratique, celle d'exclure les fous, et par là d'exclure pour ceux qui ne sont pas victimes de cette exclusion le risque d'être fou, afin que soit possible le discours de la méditation, avec ses deux régimes d'énonciation qui, d'une certaine façon, se complètent et affirment ensemble, même si c'est dans deux langages différents, le nécessaire clivage théorique et pratique de la raison et de la folie constituée en déraison.

Derrida n'a pas voulu répondre à Foucault, et lorsque, plusieurs années après la mort de ce dernier, en 1991, il a accepté de participer à une commémoration de la publication de l'*Histoire de la folie* au cours d'une séance organisée par la Société Internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse organisée à l'Hopital Sainte-Anne, tout un symbole !, séance qui avait été ouverte par G. Canguilhem, il a choisi de parler d'autre chose. Mais, même si, bien sûr, il est impossible de se mettre à sa place, il n'est pas très difficile d'imaginer quel genre de réponse il aurait pu faire à Foucault s'il avait accepté de poursuivre cette discussion qui, sur le plan où Foucault avait pris la responsabilité de la porter, l'avait blessé. Il aurait refusé comme logocentrique, logocratique, voire même peut-être phallogocratique, que, fût-ce par le biais de l'histoire, puisse être reconnue comme effectuée de façon nettement tranchée la séparation du dedans et du dehors, alors que ceux-ci doivent pour toujours rester, comme les deux régimes de l'énonciation, indissolublement enchevêtrés. Foucault n'a sans doute pas tort de souligner la dimension pratique du discours philosophique qui ne se ramène pas au fait de dévider des arguments théoriques au long de chaînes de raisons: mais il cède à la tentation d'un positivisme naïf lorsqu'il interprète cette dimension dans les termes d'une extériorité radicale, institutionnellement réalisée, ce qui revient une fois encore à rejouer la dualité de l'esprit et du corps, de l'idée et de la matière. La rationalité cartésienne présente bien un caractère carcéral, mais, sa prison, c'est dans son ordre propre qu'elle l'édifie, en tant qu'entreprise rationnelle qui se fixe des règles et s'effraie de la possibilité de s'en écarter, possibilité qui lui est

consubstantielle. Soutenir que la raison classique a ses fous, et a besoin d'eux pour se déclarer rationnelle, est une vue superficielle sur sa réalité, et cette vue détourne l'attention de sa réalité profonde, qui consiste dans le fait qu'elle-même est complètement folle, d'une folie qui s'inscrit dans la lettre même de son discours et met celle-ci en excès par rapport à elle-même, de telle manière qu'elle porte son dehors au plus profond de son dedans. Et les vrais fous, ce sont les philosophes qui, par un certain tour de folie qui leur est propre, croient ou veulent ne pas être des fous, et pratiquent la dénégation de leur folie en la rejetant sur les autres et en s'écriant au sujet de ces derniers: "Mais quoi ! ce sont des fous."

Copyright Pierre Macherey