



Cogito et histoire de la folie

Author(s): Jacques Derrida

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1963), pp. 460-494

Published by: Presses Universitaires de France

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40900776>

Accessed: 08-01-2019 15:19 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Métaphysique et de Morale*

ÉTUDE CRITIQUE

Cogito et histoire de la folie *

« ... L'Instant de la Décision est une Folie... »
KIERKEGAARD.

« N'importe, c'était terriblement risqué, ce livre.
Une feuille transparente le sépare de la folie. »
J. JOYCE (à propos d'*Ulysse*).

Les modestes réflexions que je vous proposerai ce soir prennent leur point de départ, comme le laissait clairement entendre le titre de cette conférence, dans le livre de Michel Foucault : *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'Age classique* ¹.

Livre à tant d'égards admirable, livre puissant dans son souffle et dans son style, livre intimidant, donc. D'autant plus intimidant pour moi que je garde, d'avoir eu naguère la chance de recevoir l'enseignement de Michel Foucault, une conscience de disciple admiratif et reconnaissant. Or la conscience du disciple, quand celui-ci commence, je ne dirai pas à disputer, mais à dialoguer avec le maître, ou plutôt à préférer le dialogue interminable et silencieux qui le constituait en disciple, la conscience du disciple est alors une conscience malheureuse. En commençant à dialoguer dans le monde, c'est-à-dire à répondre, elle se sent toujours déjà prise en faute, comme l'enfant qui, ne sachant par défi-

* A l'exception de quelques notes et d'un court passage (entre crochets), cette étude reproduit une conférence prononcée le 4 mars 1963 au Collège Philosophique. En nous proposant de le publier ici, M. Jean Wahl a bien voulu accepter, et nous l'en remercions, que ce texte gardât sa forme première, qui fut celle de la parole vive, avec ses exigences et surtout ses défaillances propres : si en général, déjà, selon le mot du *Phèdre*, l'écrit, privé de « l'assistance de son père », « idole » fragile et déchu du « discours vivant et animé », ne peut jamais « se porter secours », n'est-il pas plus exposé et plus démuné que jamais lorsque, mimant l'improvisation de la voix, il doit se refuser jusqu'aux ressources et aux mensonges du style ?

1. Michel Foucault. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, 673 p.

dition, et comme son nom l'indique, parler, ne doit surtout pas répondre. Et lorsque, comme c'est le cas ce soir, ce dialogue risque d'être entendu — à tort — comme une contestation, le disciple sait qu'il est seul à se trouver de ce fait déjà contesté par la voix du maître qui en lui précède la sienne. Il se sent indéfiniment contesté, ou récusé, ou accusé : comme disciple, il l'est par le maître qui parle en lui avant lui pour lui reprocher d'élever cette contestation et la récuser d'avance, l'ayant développée avant lui ; comme maître intériorisé, il est donc contesté par le disciple qu'il est aussi. Ce malheur interminable du disciple tient peut-être à ce qu'il ne sait pas encore, ou se cache encore que, comme la vraie vie, le maître est peut-être toujours absent.

Il faut donc briser la glace, ou plutôt le miroir, la réflexion, la spéculation infinie du disciple sur le maître. Et commencer à parler.

Comme le chemin que suivront ces considérations ne sera pas, et de loin, rectiligne ou unilinéaire, je sacrifierai tout autre préambule et j'irai droit aux questions les plus générales qui seront ce soir au foyer de ces réflexions. Questions générales que nous aurons à déterminer, à spécifier en cours de route et dont beaucoup, dont la plupart resteront ouvertes.

Mon point de départ peut paraître mince et artificiel. Dans ce livre de 673 pages, Michel Foucault consacre trois pages (54-57) — et encore dans une sorte de prologue à son deuxième chapitre — à un certain passage de la première des *Méditations* de Descartes, où la folie, l'extravagance, la démence, l'insanité semblent, je dis bien *semblent* congédiées, exclues, ostracisées hors du cercle de dignité philosophique, privées du droit de cité philosophique, du droit à la considération philosophique, révoquées aussitôt que convoquées par Descartes devant le tribunal, devant la dernière instance d'un Cogito qui, par essence, ne pourrait être fou.

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

1. Premièrement, question en quelque sorte préjudicielle : l'*interprétation* qui nous est proposée de l'intention cartésienne se justifie-t-elle ? Ce que j'appelle ici interprétation, c'est un certain passage, un certain rapport sémantique proposé par Foucault entre, *d'une part*, ce que Descartes a dit — ou ce qu'on croit qu'il a dit ou voulu dire — et, *d'autre part*, un certain, disons, à dessein, très vaguement pour le moment, une certaine « structure historique », comme on dit, une certaine totalité historique pleine de sens, un certain projet historique total dont on pense

qu'il se laisse indiquer *en particulier* à travers ce que Descartes a dit — ou ce qu'on croit qu'il a dit ou voulu dire. En me demandant si l'interprétation se justifie, je me demande donc déjà deux choses, je me pose deux questions préjudicielles en une :

a. A-t-on bien compris le *signe* lui-même, en lui-même ? Autrement dit, a-t-on bien entendu ce que Descartes a dit et voulu dire ? Cette compréhension du signe en lui-même, dans sa matière immédiate de signe, si je puis dire, n'est que le premier moment, mais c'est aussi la condition indispensable de toute *herméneutique* et de toute prétention à passer du signe au signifié. Quand, d'une façon générale, on essaie de passer d'un langage patent à un langage latent, il faut qu'on s'assure d'abord en toute rigueur du sens patent. Il faut, par exemple, que l'analyste parle d'abord la même langue que le malade.

b. Deuxième implication de la première question : l'intention déclarée de Descartes une fois entendue — comme signe — a-t-elle avec la structure historique totale à laquelle on veut la rapporter le rapport qu'on veut lui assigner ? A-t-elle la signification historique qu'on veut lui assigner ?

A-t-elle la signification historique qu'on veut lui assigner, c'est-à-dire, pardonnez-moi, encore deux questions en une :

— a-t-elle *la* signification historique qu'on veut lui assigner, a-t-elle *cette* signification, *telle* signification historique que Foucault veut lui assigner ?

— a-t-elle la signification *historique* qu'on veut lui assigner ? Cette signification s'épuise-t-elle en son historicité ? Autrement dit, est-elle pleinement et de part en part historique au sens classique de ce mot ?

2. Deuxième série de questions (et ici nous débordons un peu le cas de Descartes, le cas du Cogito cartésien que nous n'examinerons plus en lui-même, mais comme l'index d'une problématique plus générale) : est-ce que, à la lumière de la relecture du Cogito cartésien que nous serons conduits à proposer (ou plutôt à rappeler car je le dis tout de suite, elle sera d'une certaine façon la lecture la plus classique, la plus banale, même si elle n'est pas la plus facile), donc, est-ce que, à la lumière de cette relecture, il ne sera pas possible d'interroger *certaines* présuppositions philosophiques et méthodologiques de cette histoire foucauldienne de la folie ? *Certaines* seulement, parce que l'entreprise de Foucault est trop riche, elle fait signe, comme on dit aujourd'hui, dans trop de directions pour se laisser précéder par une méthode ou même par une *philosophie*, au sens traditionnel de ce mot. Et s'il est vrai, comme le dit Foucault, comme l'avoue Foucault citant Pascal, que l'on ne peut parler de la folie que par rapport à cet « *autre* tour de folie » qui permet aux

hommes de « n'être pas fou », c'est-à-dire par rapport à la raison ¹, il sera peut-être possible non pas d'ajouter quoi que ce soit à ce que dit Foucault, mais peut-être de *répéter* une fois encore, dans le lieu de ce *partage* entre raison et folie, dont Foucault parle si bien, le sens, un sens de ce Cogito, ou *des* « Cogito », car le Cogito de type cartésien n'est ni la première ni la dernière forme du Cogito ; et d'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.

*

Alors, dans une première étape, nous allons pratiquer le genre du *commentaire*, nous allons accompagner ou suivre aussi fidèlement qu'il nous sera possible l'intention de Foucault et réinscrire l'interprétation du Cogito cartésien dans le schéma total de l'*Histoire de la folie*. Ce qui devrait donc apparaître, au cours de cette première étape, c'est le sens du Cogito cartésien tel qu'il est lu par Foucault. Pour ceux qui ne connaissent pas son livre, je dois dire un mot de son dessein général et, ce faisant, j'ouvrirai en marge quelques questions destinées à rester ouvertes et à rester en marge.

En écrivant une histoire de la folie, Foucault a voulu — et c'est tout le prix mais aussi l'impossibilité même de son livre — écrire une histoire de la folie *elle-même*. *Elle-même*. De la folie elle-même. C'est-à-dire en lui rendant la parole. Foucault a voulu, si vous préférez, que la folie fût le *sujet* de son livre ; le sujet à tous les sens de ce mot : le thème de son livre et le sujet parlant, l'auteur de son livre, la folie parlant de soi. Écrire l'histoire de la folie *elle-même*, c'est-à-dire à partir de son propre

1. Que toute histoire ne puisse être, en dernière instance, que l'histoire du sens, c'est-à-dire de la Raison *en général*, c'est ce que Foucault ne pouvait pas ne pas éprouver, nous y viendrons dans un instant. Ce qu'il ne pouvait pas ne pas éprouver, c'est que la signification la plus générale d'une difficulté par lui attribuée à l'« expérience classique » vaut bien au delà de l'« âge classique ». Cf. par exemple, p. 628 : « Et lorsqu'il s'agissait, en la poursuivant dans son essence la plus retirée, de la cerner dans sa structure dernière, on ne découvrait, pour la formuler, que *le langage même de la raison déployé dans l'impeccable logique du délire et cela même, qui la rendait accessible, l'esquissait comme folie* ». Le langage même de la raison... mais qu'est-ce qu'un langage qui ne serait pas de la raison *en général* ? Et s'il n'y a d'histoire que de la rationalité et du sens en général, cela veut dire que le langage philosophique, dès qu'il parle, récupère la négativité — ou l'oublie, ce qui est la même chose — même lorsqu'il prétend l'avouer, la reconnaître. Plus sûrement peut-être alors. L'histoire de la vérité est donc l'histoire de ce mensonge. Mais quel mensonge ! Il faut donc, il est peut-être temps de revenir à l'anhistorique en un sens radicalement opposé à celui de la philosophie classique : non pas pour méconnaître mais cette fois pour avouer — en silence — la négativité. C'est elle et non la vérité positive, qui est le fonds non historique de l'histoire. Avouer en silence, c'est-à-dire accéder à une dissociation de type non classique entre la pensée et le langage. Et peut-être entre la pensée et la philosophie comme discours ; en sachant que ce schisme ne peut se dire que dans la philosophie.

instant, de sa propre instance et non pas dans le langage de la Raison, dans le langage de la psychiatrie *sur* la folie — la dimension agonistique et la dimension rhétorique du *sur* se recouvrant ici, — sur une folie déjà écrasée sous elle, dominée, terrassée, renfermée, c'est-à-dire constituée en objet et exilée comme l'Autre d'un langage et d'un sens historique qu'on a voulu confondre avec le Logos lui-même. « Histoire non de la psychiatrie, dit Foucault, mais de la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir. »

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

Tantôt Foucault refuse en bloc le langage de la raison, qui est celui de l'Ordre (c'est-à-dire à la fois du système de l'objectivité ou de la rationalité universelle, dont la psychiatrie veut être l'expression, et de l'ordre de la cité, le droit de cité philosophique recouvrant le droit de cité tout court, et le philosophique fonctionnant, dans l'unité d'une certaine structure, comme la métaphore ou la métaphysique du politique). Alors il écrit des phrases de ce type (il vient d'évoquer le dialogue rompu entre raison et folie à la fin du XVIII^e siècle, rupture qui se serait soldée par l'annexion de la totalité du langage — et du droit au langage — à la raison psychiatrique, déléguée par la raison sociale et la raison d'état. On a coupé la parole à la folie) : « Le langage de la psychiatrie, qui est monologue de la raison *sur* la folie n'a pu s'établir que sur un tel silence. Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage ; plutôt l'archéologie de ce silence. » Et à travers tout le livre court ce thème qui lie la folie au silence, aux « mots sans langage » ou « sans sujet parlant », « murmure obstiné d'un langage qui parlerait tout seul, sans sujet parlant et sans interlocuteur, tassé sur lui-même, noué à la gorge, s'effondrant avant d'avoir atteint toute formulation et retournant sans éclat au silence dont il ne s'est jamais départi. Racine calcinée du sens » (p. vi). Faire l'histoire de la folie elle-même, c'est donc faire l'archéologie d'un silence.

Mais d'abord, le silence lui-même a-t-il une histoire ? Ensuite, l'archéologie, fût-elle du silence, n'est-elle pas une logique, c'est-à-dire un langage organisé, un projet, un ordre, une phrase, une syntaxe, une « œuvre » ? Est-ce que l'archéologie du silence ne sera pas le recommencement le plus efficace, le plus subtil, la *répétition*, au sens le plus irréductiblement ambigu de ce mot, de l'acte perpétré contre la folie, et ce dans le moment même où il est dénoncé ? Sans compter que tous les *signes* à travers lesquels Foucault se fait indiquer l'origine de ce silence et de cette parole coupée, de tout ce qui aurait fait de la folie cette parole interrompue et interdite, interloquée, tous ces signes, tous ces documents sont empruntés, sauf exception, à la zone juridique dont l'interdiction est venue.

Alors on peut se demander — et Foucault, à d'autres moments que ceux où il projette de parler du silence, Foucault se demande aussi (à mon sens trop latéralement et trop implicitement) : quels vont être la source et le statut du langage de cette archéologie, de ce langage qui doit être entendu par une Raison qui n'est pas la raison classique ? Quelle est, où situer la responsabilité historique de cette logique de l'archéologie ? Suffit-il de ranger dans un atelier fermé à clé les instruments de la psychiatrie pour retrouver l'innocence et pour rompre toute complicité avec l'ordre rationnel ou politique qui tient la folie captive ? Le psychiatre n'est que le délégué de cet ordre, un délégué parmi d'autres. Il ne suffit peut-être pas d'enfermer ou d'exiler le délégué, de lui couper à son tour la parole ; il ne suffit peut-être pas de se priver du matériel conceptuel de la psychiatrie pour disculper son propre langage. *Tout* notre langage européen, le langage de tout ce qui a participé, de près ou de loin, à l'aventure de la raison occidentale, est l'immense délégation du projet que Foucault définit sous l'espèce de la capture ou de l'objectivation de la folie. *Rien* dans ce langage et *personne* parmi ceux qui le parlent ne peut échapper à la culpabilité historique — s'il y en a une et si elle est historique en un sens classique — dont Foucault semble vouloir faire le procès. Mais c'est peut-être un procès impossible car l'instruction et le verdict réitérent sans cesse le crime par le simple fait de leur élocution. Si l'*Ordre* dont nous parlons est si puissant, si sa puissance est unique en son genre, c'est précisément par son caractère sur-déterminant et par l'universelle, la structurale, l'universelle et infinie complicité en laquelle il compromet tous ceux qui l'entendent en son langage, quand même celui-ci leur procure encore la forme de leur dénonciation. L'ordre est dénoncé dans l'ordre.

Aussi, se dégager *totalemment* de la *totalité* du langage historique qui aurait opéré l'exil de la folie, s'en libérer pour écrire l'archéologie du silence, cela ne peut être tenté que de deux façons :

Ou bien se taire d'un certain silence (un *certain* silence qui ne se déterminera encore que dans un *langage* et un *ordre* qui lui éviteront d'être contaminé par n'importe quel mutisme), *ou bien* suivre le fou dans

le chemin de son exil. Le malheur des fous, le malheur interminable de leur silence, c'est que leurs meilleurs porte-parole sont ceux qui les trahissent le mieux ; c'est que, quand on veut dire leur silence *lui-même*, on est déjà passé à l'ennemi et du côté de l'ordre, même si dans l'ordre, on se bat contre l'ordre et si on le met en question dans son origine. Il n'y a pas de cheval de Troie dont n'ait raison la Raison (en général). La grandeur indépassable, irremplaçable, impériale de l'ordre de la Raison, ce qui fait qu'elle n'est pas un ordre ou une structure *de fait*, une structure historique déterminée, une structure parmi d'autres possibles, c'est qu'on ne peut en appeler contre elle qu'à elle, on ne peut protester contre elle qu'en elle. Ce qui revient à faire comparaître une détermination historique de la raison devant le tribunal de la Raison en général. La révolution contre la raison, sous la forme historique de la raison classique, bien sûr (mais celle-ci n'est qu'un exemple déterminé de la Raison, en général. Et c'est à cause de cette unicité de la Raison que l'expression « histoire de la raison » est difficile à penser et par conséquent aussi une « histoire de la folie »), la révolution contre la raison ne peut se faire qu'en elle, selon une dimension hegelienne à laquelle, pour ma part, j'ai été très sensible, dans le livre de Foucault, malgré l'absence de référence très nourrie à Hegel. Ne pouvant opérer qu'à l'*intérieur* de la raison dès qu'elle se profère, la révolution contre la raison a donc toujours l'étendue limitée de ce qu'on appelle, précisément dans le langage du ministère de l'*intérieur*, une agitation. Un peu comme la révolution anti-colonialiste ne peut se libérer de l'Europe ou de l'Occident empiriques *de fait*, qu'au nom de l'Europe transcendantale, c'est-à-dire de la Raison, et en se laissant d'abord gagner par ses valeurs, son langage, ses sciences, ses techniques, ses armes ; contamination ou incohérence irréductible qu'aucun cri — je pense à celui de Fanon — ne peut exorciser, si pur et si intransigeant soit-il.

Comme Foucault est le premier à avoir conscience, une conscience aiguë de cette gageure et de la nécessité de parler, et de puiser son langage à la source d'une raison plus profonde que celle qui affleure à l'âge classique, comme Foucault éprouve une nécessité de parler qui échappe au projet objectiviste de la raison classique, nécessité de parler fût-ce au prix d'une guerre déclarée du langage de la raison contre lui-même, guerre où le langage se reprendrait sans cesse, se détruirait sans cesse ou recommencerait sans cesse le geste de sa propre destruction, alors la prétention à l'archéologie du silence, prétention puriste, intransigeante, non-violente, non-dialectique, cette prétention est très souvent, dans le livre de Foucault, contrebalancée, équilibrée, je dirais presque contredite, par un propos qui n'est pas seulement l'aveu d'une difficulté mais la formulation d'un *autre* projet ; qui n'est pas un pis-aller mais un projet différent et peut-être plus ambitieux, plus efficacement ambitieux que le premier.

L'aveu de la difficulté, d'abord, que je viens d'évoquer, on le trouverait dans des phrases telles que celle-ci, parmi d'autres, que je cite simplement, pour ne pas vous priver de leur dense beauté : « La perception qui cherche à les (il s'agit des douleurs et des murmures de la folie) saisir à l'état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées. La liberté de la folie ne s'entend que du haut de la forteresse qui la tient prisonnière. Or elle ne dispose là que du morose état civil de ses prisons, de son expérience muette de persécutée, et nous n'avons, nous, que son signalement d'évadée. » Et plus loin, Foucault parle d'une folie « dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même » et d'une « inaccessible pureté primitive » (p. vii).

Cette difficulté ou cette impossibilité devant retentir sur le langage dans lequel cette histoire de la folie est décrite, Foucault reconnaît, en effet, la nécessité de maintenir son discours dans ce qu'il appelle une « relativité sans recours », c'est-à-dire sans appui à l'absolu d'une Raison ou d'un Logos. Nécessité et impossibilité à la fois de ce que Foucault appelle ailleurs « un langage sans appui », c'est-à-dire refusant en principe sinon en fait de s'articuler sur une syntaxe de la raison. En principe sinon en fait, mais le fait ici ne se laisse pas facilement mettre entre parenthèses. Le fait du langage est sans doute le seul qui résiste finalement à toute mise entre parenthèses. « Là, dans ce simple problème d'élocution, dit encore Foucault, se cachait et s'exprimait la majeure difficulté de l'entreprise. »

On pourrait peut-être dire que la solution de cette difficulté est plus *pratiquée* que *formulée*. Par nécessité. Je veux dire que le silence de la folie n'est pas *dit*, ne peut pas être dit dans le logos de ce livre mais rendu présent indirectement, métaphoriquement, si je puis dire, dans le *pathos* — je prends ce mot dans son meilleur sens — de ce livre. Nouvel et radical éloge de la folie dont l'intention ne peut s'avouer parce que l'éloge d'un silence est toujours *dans le logos*, dans un langage qui objective ; « dire-du-bien-de » la folie, ce serait encore l'annexer surtout lorsque ce « dire-du-bien-de » est aussi, dans le cas présent, la sagesse et le bonheur d'un « bien-dire ».

Maintenant, dire la difficulté, dire la difficulté de dire, ce n'est pas encore la surmonter ; bien au contraire. D'abord, ce n'est pas dire à partir de quel langage, de quelle instance parlante la difficulté est dite. Qui perçoit, qui énonce la difficulté ? On ne peut le faire ni dans l'inaccessible et sauvage silence de la folie, ni simplement dans le langage du géôlier, c'est-à-dire de la raison classique, mais de quelqu'un *pour qui* a un sens et *à qui* apparaît le dialogue ou la guerre ou le malentendu ou l'affrontement ou le double monologue opposant raison et folie à l'âge classique. Est donc possible la libération historique d'un logos dans lequel les deux monologues, ou le dialogue rompu, ou surtout le point de rupture du dialogue entre une raison et une folie *déterminées*

ont pu se produire et peuvent être aujourd'hui compris et énoncés. (A supposer du moins qu'ils puissent l'être ; mais nous nous plaçons ici dans l'hypothèse de Foucault.)

Donc si le livre de Foucault, malgré les impossibilités et les difficultés reconnues, a pu être écrit, nous sommes en droit de nous demander, de lui demander à quoi en dernier recours il a appuyé ce langage sans recours et sans appui : qui énonce le non-recours ? qui a écrit et qui doit entendre, dans quel langage et à partir de quelle situation historique du logos, qui a écrit et qui doit entendre cette histoire de la folie ? Car ce n'est pas un hasard si c'est aujourd'hui qu'un tel projet a pu être formé. Il faut bien supposer, sans oublier, *bien au contraire*, l'audace du geste de pensée dans l'*Histoire de la folie*, qu'une certaine libération de la folie a commencé, que la psychiatrie s'est ouverte, que le concept de folie comme déraison, s'il a jamais eu une unité, s'est disloqué. Et que c'est dans l'ouverture de cette dislocation qu'un tel projet a pu trouver son origine et son passage historiques.

Si Foucault est plus qu'un autre sensible et attentif à ce type de question, il semble toutefois qu'il n'ait pas accepté de leur reconnaître un caractère de préalable méthodologique ou philosophique. Et il est vrai qu'une fois la question entendue, et la difficulté de droit, y consacrer un travail préalable eût conduit à stériliser ou à paralyser toute enquête prospective. Celle-ci peut prouver dans son acte que le mouvement de la parole au sujet de la folie est possible. Mais le fondement de cette possibilité n'est-il pas encore trop classique ?

Le livre de Foucault est de ceux qui ne s'abandonnent pas à cette allégresse prospective dans l'enquête. C'est pourquoi il faut faire apparaître ici, derrière l'aveu de la difficulté concernant l'archéologie du silence, il faut faire apparaître un projet *différent*, un projet qui contredit peut-être celui de l'archéologie du silence. Un projet différent qui n'est ni un pis-aller, ni un projet de rechange même si Foucault semble parfois le présenter ainsi.

Il s'agit, puisque le silence dont on veut faire l'archéologie n'est pas un mutisme ou une non-parole originaire mais un silence survenu, une parole interloquée *sur ordre*, il s'agit donc, à l'intérieur d'un logos qui a précédé la déchirure raison-folie, à l'intérieur d'un logos laissant dialoguer en lui ce qu'on a appelé plus tard raison et folie (déraison), laissant librement circuler en lui et s'échanger raison et folie comme on laissait circuler les fous dans la cité au Moyen Age, il s'agit, à l'intérieur de ce logos du libre-échange, d'accéder à l'origine du protectionnisme d'une raison qui tient à se mettre à l'abri et à se constituer des garde-fous, à se constituer elle-même en garde-fou. Il s'agit donc d'accéder au point où le dialogue a été rompu, s'est partagé en deux soliloques, d'accéder à ce que Foucault appelle d'un mot très fort la *Décision*. La Décision lie et sépare du même coup raison et folie et elle doit s'entendre

ici à la fois comme l'acte originaire d'un ordre, d'un *fiat*, d'un décret, et comme une déchirure, une césure, une séparation, une discession. Je dirais plutôt *dissension* pour bien marquer qu'il s'agit d'une division de soi, d'un partage et d'un tourment intérieur du Sens *en général*, du logos *en général*, d'un partage dans l'acte même du *sentire*. Comme toujours, la dissension est interne. (*Entzweiung* hegelienne.)

Alors il semble que le projet de requérir la dissension première du logos soit un autre projet que celui de l'archéologie du silence et pose des problèmes différents. Il devrait s'agir cette fois d'exhumer le sol vierge et unitaire sur lequel a obscurément pris racine l'acte de décision qui, dit Foucault, lie et sépare raison et folie. Raison et folie à l'âge classique ont eu une racine commune. Mais cette racine commune, qui est un logos, ce fondement unitaire est beaucoup plus vieux que la période médiévale brillamment mais brièvement évoquée par Foucault dans son beau chapitre d'ouverture. Il doit y avoir une unité fondatrice qui porte déjà le libre-échange du Moyen Age, et cette unité est déjà celle d'un logos, c'est-à-dire d'une raison qui est déjà raison historique mais qui est beaucoup moins déterminée qu'elle ne le sera sous sa forme dite classique ; elle n'a pas encore reçu la détermination de « l'âge classique ». C'est dans l'élément de cette raison archaïque — au meilleur sens de ce mot — que la discession, la dissension vont survenir comme une modification, ou si l'on veut comme un bouleversement, voire une révolution, mais une révolution interne, sur soi, en soi. Car ce logos qui est au commencement est non seulement le lieu commun de toute dissension mais aussi — ce n'est pas moins important — l'atmosphère même dans laquelle se meut le langage de Foucault, dans lequel est *en fait* apparue, mais aussi est *en droit* désignée et dessinée dans ses limites une histoire de la folie à l'âge classique. C'est donc à la fois pour rendre compte de l'origine (ou de la possibilité) de la décision *et* de l'origine (ou de la possibilité) du récit foucauldien, qu'il aurait peut-être fallu commencer par réfléchir ce logos originaire en lequel s'est jouée la contradiction ou la violence de l'âge classique. Cette histoire du logos avant le Moyen Age et avant l'âge classique n'est pas, est-il besoin de le rappeler, une préhistoire nocturne et muette. Quelle que soit la rupture momentanée, s'il y en eut une du Moyen Age avec la tradition grecque, cette rupture et cette altération sont épiphénoménales au regard de la permanence fondamentale de l'héritage logico-philosophique.

Que l'enracinement de la Décision dans son véritable sol historique ait été laissé dans la pénombre par Foucault, cela est gênant, au moins pour deux raisons :

1. C'est gênant parce que Foucault fait en commençant une allusion un peu énigmatique au logos grec dont il dit que, à la

différence de la raison classique, il « n'avait pas de contraire »¹. [Je lis : « Les Grecs avaient rapport à quelque chose qu'ils appelaient ὄβρις. Ce rapport n'était pas seulement de condamnation ; l'existence de Thrasymaque ou celle de Calliclès suffit à le montrer, même si leur discours nous est transmis, enveloppé déjà dans la dialectique rassurante de Socrate. Mais le Logos grec n'avait pas de contraire. »]

Il faudrait donc supposer que le Logos grec n'avait pas de contraire, c'est-à-dire en un mot que les Grecs se tenaient immédiatement auprès du Logos élémentaire, primordial et indivis, en lequel toute contradiction en général, toute guerre, ici toute polémique, ne pourraient apparaître qu'ultérieurement. Dans ce cas, dans cette hypothèse, il faudrait admettre, ce que Foucault ne fait surtout pas, que dans leur *totalité*, l'histoire et la descendance de ce que Foucault appelle la dialectique rassurante de Socrate fût déjà déchue et exilée hors de ce Logos grec qui n'aurait pas eu de contraire. Car si la dialectique socratique est rassurante, au sens où l'entend Foucault, c'est qu'elle a déjà expulsé, exclu, objectivé ou, ce qui est curieusement la même chose, assimilé à soi et maîtrisé comme un de ses moments, « enveloppé » l'Autre de la raison, et qu'elle s'est elle-même rassérénée, rassurée en une certitude pré-cartésienne, en une *sophrosune*, en une sagesse, en une logique.

Par conséquent, il faut : *a. ou bien* que le moment socratique et toute sa postérité participent immédiatement à ce Logos grec qui n'aurait pas de contraire ; et donc que la dialectique socratique ne soit pas rassurante (nous aurons peut-être tout à l'heure l'occasion de montrer qu'elle ne l'est pas plus que le Cogito cartésien). Dans ce cas, dans cette hypothèse, la fascination par les Présocratiques, à laquelle Nietzsche, puis Heidegger et quelques autres nous ont provoqués, comporterait une part de mystification dont il resterait à requérir les motivations historico-philosophiques.

b. ou bien que le moment socratique et la victoire dialectique sur l'*Ubris* callicléenne marquent déjà une déportation et un exil du Logos hors de lui-même, et la blessure en lui d'une décision, d'une différence ; et alors la structure d'exclusion que Foucault veut décrire dans son livre ne serait pas née avec la raison classique. Elle serait consommée et rassurée et rassise depuis des siècles dans la philosophie. Elle serait essentielle au tout de l'histoire de la philosophie et de la raison. L'âge classique n'aurait à cet égard ni spécificité ni privilège. Et tous les signes que Foucault rassemble sous le titre de *Stultifera navis* ne se joueraient qu'à la surface d'une dissension invétérée. La libre circulation des fous, outre qu'elle n'est pas si libre, si simplement libre que cela, ne serait qu'un épiphénomène socio-économique à la surface d'une raison déjà divisée contre elle-même depuis l'aube de son origine grecque. Qu'on me pardonne ce langage qui, malgré les apparences, n'est rien moins qu'« idéa-

1. P. III. Le passage de la conférence qui est entre crochets ne fut pas prononcé, mais simplement résumé.

liste » et « rationaliste ». Ce qui me paraît sûr en tout cas, quelle que soit l'hypothèse à laquelle on s'arrête au sujet de ce qui n'est sans doute qu'un faux problème et une fausse alternative, c'est que Foucault ne peut pas sauver à la fois l'affirmation concernant la dialectique déjà rassurante de Socrate et sa thèse supposant une spécificité de l'âge classique dont la raison se rassurerait en excluant son autre, c'est-à-dire en *constituant* son contraire comme un *objet* pour s'en protéger et s'en défaire. Pour l'enfermer.

A vrai dire, je crois que, pour que l'une ou l'autre de ces hypothèses soit vraie et pour qu'il y ait à choisir entre l'une ou l'autre, il faut supposer *en général* que la raison peut avoir un contraire, un Autre de la raison, qu'elle puisse en constituer un ou en découvrir un et que l'opposition de la Raison et de son Autre soit de *symétrie*. C'est là le fond des choses. Permettez-moi de m'en tenir à distance.

Dans tous les cas, et quelle que soit la façon dont on interprète la situation de la raison classique, notamment au regard du Logos grec, que celui-ci ait connu ou non la dissension, *dans tous les cas*, une doctrine de la *Tradition*, de la tradition du Logos (y en a-t-il une autre ?) semble préalablement impliquée par l'entreprise de Foucault. Quel que soit le rapport des Grecs à l'Ubris, rapport qui n'était sans doute pas simple.... Ici, j'ouvrirai une parenthèse et une question : au nom de quel sens invariant de la « folie » Foucault rapproche-t-il, quel que soit le sens de ce rapprochement, Folie et Ubris ? Un problème de traduction, un problème philosophique de traduction se pose — et il est grave — même si pour Foucault l'Ubris n'est pas la Folie. Déterminer la différence suppose un passage linguistique très risqué. L'imprudence fréquente des traducteurs à cet égard doit nous rendre très méfiants. (Je pense, en particulier, et au passage, à ce qu'on traduit par folie et furie dans le *Philoète* (45e)¹. Puis si la folie a un tel sens invariant, quel est son rapport à ces modifications historiques, à ces *a posteriori*, à ces *événements* qui règlent l'analyse de Foucault ? Celui-ci procède malgré tout, même si sa méthode n'est pas empiriste, par information et enquête. Ce qu'il fait est une histoire et le recours à l'événement y est en dernière instance indispensable et déterminant, au moins en droit. Or ce concept de folie qui n'est jamais soumis à une sollicitation thématique de la part de Foucault, ce concept n'est-il pas aujourd'hui, hors du langage courant et populaire qui traîne toujours plus longtemps qu'il ne devrait après sa mise en question par la science et la philosophie, ce concept n'est-il pas un faux-concept, un concept désintégré, de telle sorte que Foucault, en refusant le matériel psychiatrique ou celui de la philosophie qui n'a pas cessé d'emprisonner le fou, se sert finalement — et il n'a pas le choix — d'une notion courante, équivoque, empruntée à un fonds incontrô-

1. Cf. Aussi, par exemple, *Banquet*, 217e/218b. *Phèdre*, 244b-c/245a/249. *Théotète*, 257e. *Sophiste*, 228d/229a.

lable. Ce serait sans gravité si Foucault ne se servait de ce mot qu'entre guillemets, comme du langage des autres, de ceux qui, dans la période qu'il étudie, s'en sont servi comme d'un instrument historique. Mais tout se passe comme si Foucault *savait* ce que « Folie » veut dire. Tout se passe comme si, en permanence et en sous-jacence, une pré-compréhension sûre et rigoureuse du concept de folie, de sa définition nominale au moins, était possible et acquise. En fait, on pourrait montrer que, dans l'intention de Foucault, sinon dans la pensée historique qu'il étudie, le concept de folie recouvre tout ce qu'on peut ranger sous le titre de la *négativité*. On imagine alors le type de problèmes que pose un tel usage de la notion. On pourrait poser des questions de même type à propos de la notion de vérité qui court à travers tout le livre....) Je ferme cette longue parenthèse. Donc, quel que soit le rapport des Grecs à l'Ubris, et de Socrate au Logos originaire, il est en tous cas certain que la raison classique et déjà la raison médiévale avaient, elles, rapport à la raison grecque et que c'est dans le milieu de cet héritage plus ou moins immédiatement aperçu, plus ou moins mêlé à d'autres lignes traditionnelles, que s'est développée l'aventure ou la mésaventure de la raison classique. Si la dissension date de Socrate, alors la situation du fou — à supposer qu'il y ait alors quelque chose qu'on puisse traduire par fou — dans le monde socratique et post-socratique méritait peut-être d'être interrogée au premier chef. Sans cela, et comme Foucault ne procède pas de façon purement *apriorique*, sa description historique pose les problèmes banals mais inévitables de la périodisation, des limitations géographiques, politiques, ethnologiques, etc.... Si à l'inverse, l'unité sans contraire et sans exclusion du Logos s'est préservée jusqu'à la « crise » classique, alors celle-ci est, si je puis dire, secondaire et dérivée. Elle n'engage pas le tout de la raison. Et dans ce cas, soit dit au passage, le discours socratique n'aurait donc rien de rassurant. La crise classique se développerait à partir de et dans la tradition élémentaire d'un Logos qui n'a pas de contraire mais porte en lui et *dit* toute contradiction déterminée. Cette doctrine de la tradition du Sens et de la Raison eût été d'autant plus nécessaire qu'elle peut seule donner un sens et une rationalité *en général* au discours de Foucault et à tout discours sur la guerre entre raison et déraison. Car ces discours entendent être entendus.]

2. J'ai dit tout à l'heure qu'il était gênant pour *deux raisons* de laisser dans la pénombre l'histoire du logos pré-classique, histoire qui n'était pas une préhistoire. La deuxième raison, que j'évoquerai brièvement avant de passer à Descartes, tient à ce que Foucault lie avec profondeur le partage, la dissension, à la possibilité même de l'histoire. Le partage est l'origine même de l'histoire. « *La nécessité de la folie*, écrit Foucault, tout au long de l'histoire de l'Occident est liée à ce geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage signi-

ficatif qui se transmet et s'achève dans le temps ; bref, elle est liée à la possibilité de l'histoire. » (P. vi.)

Par conséquent, si la décision par laquelle la raison se constitue en excluant et en objectivant la subjectivité libre de la folie, si cette décision est bien l'origine de l'histoire, si elle est l'historicité elle-même, la condition du sens et du langage, la condition de la tradition du sens, la condition de l'œuvre, si la structure d'exclusion est structure fondamentale de l'historicité, alors le moment « classique » de cette exclusion, celui que décrit Foucault, n'a ni privilège absolu ni exemplarité archétypique. C'est un exemple comme échantillon et non comme modèle. En tous cas, pour faire apparaître sa singularité qui est, à n'en pas douter, profonde, il aurait peut-être fallu souligner non pas ce en quoi elle est structure d'exclusion mais ce en quoi et surtout ce pour quoi sa structure d'exclusion *propre* et *modifiée* se distingue historiquement des autres, de toute autre. Et poser le problème de son exemplarité : s'agit-il d'un exemple parmi d'autres possibles ou d'un « bon exemple », d'un exemple révélateur par privilège ? Problèmes d'une difficulté infinie, problèmes formidables qui hantent le livre de Foucault, plus présents à son intention qu'à son fait.

Enfin, *dernière question* : si ce grand partage est la possibilité même de l'histoire, l'historicité de l'histoire, que veut dire ici « faire l'histoire de ce partage » ? Faire l'histoire de l'historicité ? Faire l'histoire de l'origine de l'histoire ? L'« *usteron proteron* », ici, ne serait pas une simple « faute de logique », une faute à l'intérieur d'une logique, d'une ratio constituée. Et le dénoncer n'est pas ratiociner. Il s'agit non pas d'une faute dans le raisonnement mais d'une agression contre la Raison, contre son sens et son historicité. S'il y a une historicité de la Raison en général, l'histoire de la Raison n'est jamais celle de son origine qui la requiert *déjà* mais l'histoire de l'une de ses figures déterminées.

On voit que ce deuxième projet, celui qui s'efforcerait vers la racine commune du sens et du non-sens, et vers la parole originnaire en lequel *un* langage et *un* silence se partagent, on voit que ce deuxième projet n'est pas du tout un pis-aller au regard de ce qui pouvait se rassembler sous le titre « archéologie du silence ». Archéologie qui prétendait et renonçait à la fois à dire la folie elle-même. L'expression « dire la folie elle-même » est contradictoire en soi. Dire la folie sans l'expulser dans l'objectivité, c'est la laisser se dire elle-même. Or la folie, c'est par essence ce qui ne se dit pas : c'est « l'absence d'œuvre » dit si profondément Foucault.

Donc ce n'est pas un pis-aller mais, je crois, un dessein différent et plus ambitieux, qui devrait conduire à un éloge de la raison (il n'y a d'éloge, par essence, que de la raison) mais cette fois d'une raison plus profonde que celle qui s'oppose et se détermine dans un conflit historiquement déterminé. Hegel encore, toujours.... Ce n'est donc pas un

pis-aller mais une ambition plus ambitieuse, même si Foucault écrit ceci : « à défaut de cette inaccessible pureté primitive (de la folie elle-même), l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie ; elle doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscur racine commune, l'affrontement originaire qui donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé » (p. vii, nous soulignons).

Telle serait, trop schématiquement mais aussi, pardonnez-moi, trop longuement évoquée, l'intention de Foucault. J'espère que mes questions ne lui ont pas fait violence.

Avant de décrire le moment où la Raison, à l'âge classique, va réduire la folie au silence par ce qu'il appelle un « étrange coup de force » Foucault montre comment l'exclusion et le renfermement de la folie trouvent une sorte de logement structural préparé par l'histoire d'une autre exclusion : celle de la lèpre. Je ne peux malheureusement pas m'arrêter à ces brillants passages du chapitre intitulé *Stultifera navis* qui poseraient aussi de nombreuses questions.

J'en viens donc au « coup de force », au grand renfermement qui, avec la création au milieu du xvii^e siècle, des maisons d'internement pour les fous... et quelques autres, serait l'avènement et la première étape d'un processus classique que Foucault décrit tout au long de son livre. Sans qu'on sache d'ailleurs si un événement comme la création d'une maison d'internement est un signe parmi d'autres, un symptôme fondamental ou une cause. Ce type de questions pourrait paraître extérieur à une méthode qui se veut précisément structuraliste, c'est-à-dire pour laquelle, dans la totalité structurale, tout est solidaire et circulaire de telle sorte que les problèmes classiques de la causalité auraient pour origine un malentendu. Peut-être. Mais je me demande si, quand il s'agit d'histoire, un structuralisme strict est possible et s'il peut surtout éviter, ne serait-ce que pour l'ordre et dans l'ordre de ses descriptions, toute question étiologique, toute question portant, disons, sur le centre de gravité de la structure. En renonçant légitimement à un certain style de causalité, on n'a peut-être pas le droit de renoncer à toute requête étiologique.

Le passage consacré à Descartes ouvre précisément le chapitre sur *Le grand renfermement*. Il ouvre donc le livre lui-même et sa situation en tête du chapitre est assez insolite. Là, vraiment, la question que je viens de poser me paraît inéluctable. On ne sait pas si ce passage sur la première des *Méditations*, que Foucault interprète comme un renfermement *philosophique* de la folie, on ne sait pas si ce passage est destiné à donner la note, en prélude au drame historique et politico-social, au drame *total* qui va se jouer. Ce « coup de force », décrit dans la dimension du savoir théorique et de la métaphysique, est-ce un symptôme, une cause, un langage ? Que faut-il supposer ou élucider pour que cette

question ou cette dissociation soit annulée dans son sens ? Et si ce coup de force a une solidarité structurale avec la totalité du drame, quel est le statut de cette solidarité ? Enfin, quelle que soit la place réservée à la philosophie dans cette structure historique totale, pourquoi le choix de l'unique exemple cartésien ? Quelle est l'exemplarité cartésienne alors que tant d'autres philosophes, à la même époque, se sont intéressés à la folie ou — ce qui n'est pas moins significatif — s'en sont désintéressés de diverses façons ?

A aucune de ces questions, sommairement évoquées mais inévitables, et qui sont plus que méthodologiques, Foucault ne répond directement. Une seule phrase, dans sa préface, règle ce problème. Je la lis : « Faire l'histoire de la folie, voudra donc dire : faire une étude structurale de l'ensemble historique — notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques — qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même. » Comment s'organisent ces éléments dans « l'ensemble historique » ? Qu'est-ce qu'une « notion » ? Les notions philosophiques ont-elles un privilège ? Comment se rapportent-elles aux concepts scientifiques ? Autant de questions qui assiègent cette entreprise.

Je ne sais pas jusqu'à quel point Foucault serait d'accord pour dire que la condition préalable d'une réponse à de telles questions passe d'abord par l'analyse interne et autonome du contenu philosophique du discours philosophique. C'est quand la totalité de ce contenu me sera devenue patente dans son sens (mais c'est impossible) que je pourrai la situer en toute rigueur dans sa forme historique totale. C'est alors seulement que sa réinsertion ne lui fera pas violence, qu'elle sera réinsertion légitime de ce sens philosophique *lui-même*. En particulier en ce qui regarde Descartes, on ne peut répondre à aucune question historique le concernant — concernant le sens historique latent de son propos, concernant son appartenance à une structure totale — avant une analyse interne rigoureuse et exhaustive de ses intentions patentes, du sens patent de son discours philosophique.

C'est à ce sens patent, qui n'est pas lisible dans une immédiateté de rencontre, c'est à cette intention proprement philosophique que nous allons nous intéresser maintenant. Mais d'abord en lisant par dessus l'épaule de Foucault.

*

Torheit musste erscheinen, damit die Weisheit sie überwinde....
(HERDER.)

Le coup de force serait opéré par Descartes dans la première des *Méditations* et il consisterait très sommairement en une expulsion sommaire de la possibilité de la folie hors de la pensée elle-même.

Je lis d'abord le passage décisif de Descartes, celui que cite Foucault. Puis nous suivrons la lecture de ce texte par Foucault. Enfin nous ferons dialoguer Descartes et Foucault.

Descartes écrit ceci (c'est au moment où il entreprend de se défaire de toutes les opinions qu'il avait jusqu'ici « en sa créance » et de commencer tout de nouveau dès les fondements : « a primis fundamentis ». Pour cela, il lui suffit de ruiner les fondements anciens sans avoir à douter de ses opinions une à une, car la ruine des fondements entraîne avec soi tout le reste de l'édifice. L'un de ces fondements fragiles de la connaissance, le plus naturellement apparent, c'est la sensibilité. Les sens nous trompent quelquefois, ils peuvent donc me tromper toujours : aussi vais-je soumettre au doute toute connaissance d'origine sensible) : « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai, et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : Or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. »

Descartes va à la ligne.

« *Mais (sed forte... j'insiste sur le forte que le Duc de Luynes n'avait pas traduit, omission que Descartes n'a pas jugé nécessaire de corriger lorsqu'il a revu la traduction. Il vaut donc mieux, comme dit Baillet « conférer le français avec le latin » quand on lit les Méditations. C'est seulement dans la deuxième édition française de Clerselier que le sed forte prend toute sa valeur et il est traduit par un « mais peut-être qu'encore que... ». Je signale ce point qui révélera tout à l'heure son importance). Je poursuis donc ma lecture : « Mais, peut-être qu'encore que les sens nous trompent quelquefois touchant les choses peu sensibles, et fort éloignées (je souligne,) il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen.... » Il y aurait donc, peut-être y aurait-il donc des connaissances d'origine sensible dont il ne serait pas raisonnable de douter. « Par exemple, poursuit Descartes, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces 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 s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre.... »*

Et voici la phrase la plus significative aux yeux de Foucault : « Mais quoi, ce sont des fous, *sed amentes sunt isti*, et je ne serais pas moins extravagant (*demens*) si je me réglais sur leurs exemples. »

J'interromps ma citation non sur cette fin de paragraphe, mais sur le premier mot du paragraphe suivant qui réinscrit les lignes que je viens

de lire dans un mouvement rhétorique et pédagogique dont les articulations sont très serrées. Ce premier mot, c'est *Praeclare sane...* Traduit aussi par *toute fois*. Et c'est le début d'un paragraphe où Descartes imagine qu'il peut toujours rêver et que le monde peut n'être pas plus réel que son rêve. Et il généralise par hyperbole l'hypothèse du sommeil et du songe : « Supposons donc maintenant que nous sommes endormis... » hypothèse et hyperbole qui lui serviront à développer le doute fondé sur des raisons naturelles (car il y a aussi un moment hyperbolique de ce doute), pour ne laisser hors de son atteinte que les vérités d'origine non-sensible, les mathématiques notamment, qui sont vraies « soit que je veille, ou que je dorme » et qui ne céderont que sous l'assaut artificiel et métaphysique du Malin génie.

Quelle lecture Foucault fait-il de ce texte ?

Selon lui, Descartes rencontrant ainsi la folie à côté (l'expression à côté est celle de Foucault), à côté du rêve et de toutes les formes d'erreurs sensibles, il ne leur appliquerait pas, si je puis dire, le même traitement. « Dans l'économie du doute, dit Foucault, il y a un déséquilibre fondamental entre folie d'une part, et erreur, d'autre part.... » (Je note au passage qu'ailleurs Foucault dénonce souvent la réduction classique de la folie à l'erreur....) Il poursuit : « Descartes n'évite pas le péril de la folie comme il contourne l'éventualité du rêve et de l'erreur. »

Foucault met en parallèle les deux démarches suivantes :

1. Celle par laquelle Descartes montrerait que les sens ne peuvent nous tromper que sur des choses « peu sensibles » et « fort éloignées ». Ce serait la limite de l'erreur d'origine sensible. Et dans le passage que je viens de lire, Descartes disait bien : « Encore que les sens nous trompent quelquefois touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter.... » A moins d'être fou, hypothèse que Descartes semble exclure au principe dans le même passage.

2. La démarche par laquelle Descartes montre que l'imagination et le rêve ne peuvent créer les éléments simples et universels qu'ils font entrer dans leur composition, comme, par exemple « la nature corporelle en général et son étendue, la quantité, le nombre, etc. », tout ce qui précisément n'est pas d'origine sensible et constitue l'objet des mathématiques et de la géométrie invulnérables au doute naturel. Il est donc tentant de croire avec Foucault que Descartes veut trouver dans l'*analyse* (je prends ce mot en son sens strict) du rêve et de la sensibilité un noyau, un élément de proximité et de simplicité irréductible au doute. C'est dans le songe et dans la perception sensible que je surmonte, ou comme dit Foucault, que je « contourne » le doute et reconquiers un sol de certitude.

Foucault écrit ainsi : « Descartes n'évite pas le péril de la folie comme

il contourne l'*éventualité* du rêve ou de l'erreur.... 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. Pour la folie, il en est autrement ». Plus loin : « Dans l'économie du doute, il y a un déséquilibre entre folie, d'une part, rêve et erreur de l'autre. Leur situation est différente par rapport à la vérité et à celui qui la cherche ; songes ou illusions sont surmontés dans la structure de la vérité ; mais la folie est exclue par le sujet qui doute. »

Il semble bien, en effet, que Descartes ne creuse pas l'expérience de la folie jusqu'à la rencontre d'un noyau irréductible mais intérieur à la folie elle-même. Il ne s'intéresse pas à la folie, il n'en accueille pas l'hypothèse, il ne la considère pas. Il l'exclut par décret. Je serais extravagant si je croyais que j'avais un corps de verre. Or c'est exclu puisque je pense. Anticipant sur le moment du Cogito qui devra attendre des étapes nombreuses et très rigoureuses dans leur conséquence, Foucault écrit... « impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense ». C'est de l'intériorité même de la pensée que la folie serait chassée, récusée, dénoncée dans son impossibilité même.

Foucault est le premier, à ma connaissance, à avoir ainsi isolé, dans cette *Méditation*, le délire et la folie de la sensibilité et des songes. A les avoir isolés dans leur sens philosophique et leur fonction méthodologique. C'est l'originalité de sa lecture. Mais si les interprètes classiques n'avaient pas jugé cette dissociation opportune, est-ce par inattention ? Avant de répondre à cette question, ou plutôt avant de continuer à la poser, remarquons avec Foucault que ce décret d'exclusion qui annonce le décret politique du grand renfermement, qui l'annonce, ou lui répond, ou le traduit, ou l'accompagne, qui en est en tous cas solidaire, ce décret eût été impossible pour un Montaigne, par exemple, dont on sait combien il était hanté par la possibilité d'être ou de devenir fou, dans l'acte même de sa pensée et de part en part. Le décret cartésien marque donc, dit Foucault, « l'avènement d'une ratio ». Mais comme l'avènement d'une ratio ne « s'épuise » pas dans « le progrès d'un rationalisme », Foucault laisse là Descartes pour s'intéresser à la structure historique (politico-sociale) dont le geste cartésien n'est que l'un des signes. Car « plus d'un signe », dit Foucault, « trahit l'événement classique ».

Nous avons essayé de lire Foucault. Tentons maintenant de relire naïvement Descartes et de voir, avant de répéter la question du rapport entre le « signe » et la « structure », tentons de voir, comme je l'avais annoncé, ce que peut être le *sens du signe lui-même*. (Puisque le signe ici a déjà l'autonomie d'un discours philosophique, est déjà un rapport de signifiant à signifié).

En relisant Descartes, je remarque deux choses :

1. Que dans le passage auquel nous nous sommes référés et qui correspond à la phase du *doute* fondé sur des raisons *naturelles*, Descartes *ne contourne pas* l'éventualité de l'erreur sensible et du rêve, il ne les « surmonte » pas « dans la structure de la vérité » pour la simple raison que, semble-t-il, il ne les surmonte ni ne les contourne à aucun moment et aucunement ; et qu'il n'écarte à aucun moment la possibilité de l'erreur totale pour *toute* connaissance qui a son origine dans les sens et dans la composition imaginative. Il faut bien comprendre ici que l'hypothèse du rêve est la radicalisation, ou si l'on préfère l'exagération hyperbolique de l'hypothèse où les sens pourraient *parfois* me tromper. Dans le rêve, la *totalité* de mes images sensibles est illusoire. Il s'ensuit qu'une certitude invulnérable au rêve le serait *a fortiori* à l'illusion *perceptive* d'ordre sensible. Il suffit donc d'examiner le cas du rêve pour traiter, au niveau qui est en ce moment le nôtre, celui du doute naturel, du cas de l'erreur sensible en général. Or, quelles sont la certitude et la vérité qui échappent à la perception, donc à l'erreur sensible ou à la composition imaginative et onirique ? Ce sont des certitudes et des vérités d'origine non-sensible et non-imaginative. Ce sont les choses *simples* et *intelligibles*.

Voyons cela. Si je dors, tout ce que je perçois en rêve peut être, comme dit Descartes, « fausse illusion », et en particulier l'existence de mes mains, de mon corps, et que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, etc.... Autrement dit, ce qu'il semblait exclure plus haut, selon Foucault, comme extravagance, est ici admis comme possibilité du rêve. Et nous verrons pourquoi tout à l'heure. Mais, dit Descartes, supposons que toutes mes représentations oniriques soient illusoire. Même dans ce cas, de choses si naturellement certaines que mon corps, mes mains, etc., il faut bien qu'il y ait représentation, si illusoire cette représentation soit-elle, si fausse soit-elle quant à son rapport du représenté. Or dans ces représentations, ces images, ces idées au sens cartésien, tout peut être faux et fictif, comme les représentations de ces peintres dont l'imagination, dit expressément Descartes, est assez « extravagante » pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais nous n'ayons rien vu de semblable. Mais du moins y a-t-il, dans le cas de la peinture, un élément dernier qui ne se laisse pas décomposer en illusion, que les peintres ne peuvent feindre, et c'est la *couleur*. C'est là seulement une analogie car Descartes ne pose pas l'existence nécessaire de la couleur en général : c'est une chose sensible parmi d'autres. Mais de même que dans un tableau, si inventif et si imaginatif soit-il, il reste une part de simplicité irréductible et réelle — la couleur, — de même il y a dans le songe une part de simplicité non feinte, supposée par toute composition fantastique et irréductible à toute décomposition. Mais cette fois — et c'est pourquoi l'exemple du peintre et de la couleur n'était qu'analogique — cette part n'est ni sensible ni imaginative : elle est *intelligible*.

C'est un point auquel Foucault ne s'attache pas. Je lis le passage de

Descartes qui nous intéresse ici... « Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient *avec le plus d'artifice* à représenter des Sirènes et des Satyres par des formes bizarres, et extraordinaires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes, et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux ; ou bien si peut-être *leur imagination est assez extravagante*, pour inventer quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse ; certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables. Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et autres semblables, pussent être imaginaires : il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples, et plus universelles, qui sont vraies et existantes, du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui des véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées. De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue, leur qualité ou grandeur, et leur nombre ; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables. C'est pourquoi peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons que la Physique, l'Astronomie, la Médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines ; mais que l'Arithmétique, la Géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples, et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain, et d'indubitable ; car soit que je veille, ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté, ou d'incertitude. »

Et je remarque que le paragraphe suivant commence aussi par un « toutefois » (*verumtamen*) auquel nous aurons à nous intéresser tout à l'heure.

Ainsi la certitude de cette simplicité ou généralité *intelligible* — qui sera peu après soumise au doute métaphysique, artificiel et hyperbolique avec la fiction de Malin Génie — n'est pas du tout obtenue par une réduction continue découvrant enfin la résistance d'un noyau de certitude sensible ou imaginative. Il y a passage à un autre ordre et discontinuité. Le noyau est purement intelligible et la certitude, encore naturelle et provisoire, que l'on atteint ainsi, suppose une rupture radicale avec les sens. A ce moment de l'analyse, *aucune* signification sensible ou imaginative, en tant que telle, n'est sauvée, *aucune* invulnérabilité du sensible au doute n'est éprouvée. *Toute* signification, *toute* « idée »

d'origine sensible est *exclue* du domaine de la vérité, au même titre que la folie. Et il n'y a rien là d'étonnant : la folie n'est qu'un cas particulier, et non le plus grave, d'ailleurs, de l'illusion sensible qui intéresse ici Descartes. On peut ainsi constater que :

2. L'hypothèse de l'extravagance semble — à ce moment de l'ordre cartésien — ne recevoir aucun traitement privilégié et n'être soumise à aucune exclusion particulière. Relisons, en effet, le passage où apparaît l'extravagance et que cite Foucault. Situons-le à nouveau. Descartes vient de remarquer que les sens nous trompant quelquefois, « il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont quelquefois trompés ». Il va à la ligne et il commence par le *sed forte* sur lequel j'attirais tout à l'heure votre attention. Or tout le paragraphe qui suit exprime non pas la pensée définitive et arrêtée de Descartes mais l'objection et l'étonnement du non-philosophe, du novice en philosophie que ce doute effraie et qui proteste, et qui dit : je veux bien que vous doutiez de certaines perceptions sensibles concernant des choses « peu sensibles et fort éloignées », mais les autres ! que vous soyez assis ici, près du feu, tenant ce langage, ce papier entre les mains et autres choses de même nature ! Alors Descartes assume l'étonnement de ce lecteur ou de cet interlocuteur naïf, il feint de le prendre à son compte lorsqu'il écrit : « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est que je me compare à ces insensés, de qui..., etc. » « Et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples... »

On voit quel est le sens pédagogique et rhétorique du *sed forte* qui commande tout ce paragraphe. C'est le « mais peut-être » de l'objection feinte. Descartes vient de dire que toutes les connaissances d'origine sensible peuvent le tromper. Il feint de s'adresser l'objection étonnée du non-philosophe imaginaire qu'une telle audace effraie et qui lui dit : non, pas toutes les connaissances sensibles, sans quoi vous seriez fou et il serait déraisonnable de se régler sur les fous, de nous proposer un discours de fou. Descartes *se fait l'écho* de cette objection : Puisque je suis là, que j'écris, que vous m'entendez, je ne suis pas fou, ni vous, et nous sommes entre gens sensés. L'exemple de la folie n'est donc pas révélateur de la fragilité de l'idée sensible. Soit. Descartes acquiesce à ce point de vue naturel ou plutôt il feint de se reposer dans ce confort naturel pour mieux et plus radicalement et plus définitivement s'en déloger et inquiéter son interlocuteur. Soit, dit-il, vous pensez que je serais fou de douter que je sois assis auprès du feu, etc..., que je serais extravagant de me régler sur l'exemple des fous. Je vais donc vous proposer une hypothèse qui vous paraîtra bien plus naturelle, qui ne vous dépaysera pas, parce qu'il s'agit d'une expérience plus commune, plus universelle aussi que celle de la folie : et c'est celle du sommeil et du rêve. Descartes développe alors cette hypothèse qui ruinera tous les fondements sensibles

de la connaissance et ne mettra à nu que les fondements *intellectuels* de la certitude. Cette hypothèse, surtout, ne fuira pas la possibilité d'extravagances — épistémologiques — bien plus graves que celles de la folie.

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. Celle-ci n'affectait, de manière contingente et partielle, que certaines régions de la perception sensible. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici, pour Descartes, de déterminer le concept de la folie mais de se servir de la notion courante d'extravagance à des fins juridiques et méthodologiques, pour poser des questions de droit concernant seulement la *vérité* des idées. Ce qu'il faut ici retenir, c'est que, de ce point de vue, le dormeur, ou le rêveur, est plus fou que le fou. Ou du moins, le rêveur, au regard du problème de la connaissance qui intéresse ici Descartes, est plus loin de la perception vraie que le fou. C'est dans le cas du sommeil et non dans celui de l'extravagance que la *totalité absolue* des idées d'origine sensible devient suspecte, est privée de « valeur objective » selon l'expression de M. Guéroult. L'hypothèse de l'extravagance n'était donc pas un bon exemple, un exemple révélateur ; ce n'était pas un bon instrument de doute. Et ceci au moins pour deux raisons :

a. Il ne couvre pas la *totalité* du champ de la perception sensible. Le fou ne se trompe pas toujours et en tout ; il ne se trompe pas assez, il n'est jamais assez fou.

b. C'est un exemple inefficace et malheureux dans l'ordre pédagogique car il rencontre la résistance du non-philosophe qui n'a pas l'audace de suivre le philosophe quand celui-ci admet qu'il pourrait bien être fou au moment où il parle.

Rendons la parole à Foucault. Devant la situation du texte cartésien dont je viens d'indiquer le principe, Foucault pourrait — et cette fois je ne fais que prolonger la logique de son livre sans m'appuyer sur aucun texte — Foucault pourrait nous rappeler *deux vérités* qui justifieraient en deuxième lecture son interprétation, celle-ci ne différant alors qu'en apparence de celle que je viens de proposer.

1. Ce qui apparaît, à cette deuxième lecture, c'est que pour Descartes, la folie n'est pensée que comme un cas, parmi d'autres, et non le plus grave, de l'erreur sensible. (Foucault se placerait alors dans la perspective de la détermination de fait et non de l'usage juridique du concept de folie par Descartes). La folie n'est qu'une faute des sens et du corps, un peu plus grave que celle qui guette tout homme éveillé mais normal, beaucoup moins grave, dans l'ordre épistémologique, que celle à laquelle nous sommes toujours livrés dans le rêve. Alors n'y a-t-il pas, dirait sans doute Foucault, dans cette réduction de la folie à un exemple, à un cas de l'erreur sensible, une exclusion, un renfermement de la folie,

et surtout une mise à l'abri du Cogito et de tout ce qui ressortit à l'intellect et à la raison ? Si la folie n'est qu'une perversion des sens — ou de l'imagination — elle est chose du corps, elle est du côté du corps. La distinction réelle des substances expulse la folie dans les ténèbres extérieures au Cogito. Elle est, pour reprendre une expression que Foucault propose ailleurs, renfermée à l'intérieur de l'extérieur. Elle est l'Autre du Cogito. Je ne peux pas être fou quand je pense et quand j'ai des idées claires et distinctes.

2. Tout en s'installant dans notre hypothèse, Foucault pourrait aussi nous rappeler ceci : en inscrivant son allusion à la folie dans une problématique de la connaissance, en faisant de la folie non seulement une chose du corps mais une *erreur* du corps, en ne s'occupant de la folie que comme d'une modification de l'idée, de la représentation ou du jugement, Descartes neutraliserait la folie dans son originalité. Il serait même condamné à en faire, à la limite, non seulement, comme de toute erreur, une déficience épistémologique mais une défaillance morale liée à une précipitation de la volonté qui peut seule consacrer en erreur la finitude intellectuelle de la perception. De là à faire de la folie un péché, il n'y aurait qu'un pas, qui fut bientôt allègrement franchi, comme le montre bien Foucault dans d'autres chapitres.

Foucault aurait parfaitement raison, en nous rappelant ces deux vérités, si l'on en restait à l'étape naïve, naturelle et pré-métaphysique de l'itinéraire cartésien, étape marquée par le doute naturel tel qu'il intervient dans le passage cité par Foucault. Or il semble bien que ces deux vérités deviennent à leur tour vulnérables dès qu'on aborde la phase proprement philosophique, métaphysique et critique du doute.

1. Remarquons d'abord comment, dans la rhétorique de la première des *Méditations*, au premier *toutefois* qui annonçait l'hyperbole « naturelle » du songe (lorsque Descartes venait de dire « mais quoi ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant », etc...), succède, au début du paragraphe suivant, un autre « toutefois ». Au premier « toutefois » marquant le *moment hyperbolique à l'intérieur du doute naturel* va répondre un « toutefois » marquant le *moment hyperbolique absolu* nous faisant sortir du doute naturel et accéder à l'hypothèse du Malin Génie. Descartes vient d'admettre que l'arithmétique, la géométrie et les notions primitives échappaient au premier doute, et il écrit : « Toutefois, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout..., etc... ». Et c'est l'amorce du mouvement bien connu qui conduit à la fiction du Malin Génie.

Or le recours à l'hypothèse du Malin Génie va rendre présente, va convoquer la possibilité d'une *folie totale*, d'un affolement total que je ne saurais maîtriser puisqu'il m'est infligé — par hypothèse — et que je n'en suis plus responsable ; affolement total, c'est-à-dire d'une folie

qui ne sera plus seulement un désordre du corps, de l'objet, du corps-objet hors des frontières de la *res cogitans*, hors de la cité policée et rassurée de la subjectivité pensante, mais d'une folie qui introduira la subversion dans la pensée pure, dans ses objets purement intelligibles, dans le champ des idées claires et distinctes, dans le domaine des vérités mathématiques qui échappaient au doute naturel.

Cette fois la folie, l'extravagance n'épargne plus rien, ni la perception de mon corps, ni les perceptions purement intellectuelles. Et Descartes admet successivement :

a. Ce qu'il feignait de ne pas admettre en conversant avec le non-philosophe. Je lis (Descartes vient d'évoquer ce « certain mauvais génie non moins rusé et trompeur que puissant ») : « Je penserai que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour tromper ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses.... » Ce propos sera repris dans la deuxième des *Méditations*. Nous sommes donc bien loin du congé donné plus haut à l'extravagance...

b. Descartes admet ce qui échappait au doute naturel : « Il se peut faire qu'il (il s'agit ici du Dieu trompeur avant le recours au Malin Génie) ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, etc....¹ »

Ainsi ni les idées d'origine sensible, ni les idées d'origine intellectuelle ne seront à l'abri dans cette nouvelle phase du doute et ce qui était tout à l'heure écarté sous le nom d'extravagance est maintenant accueilli dans l'intériorité la plus essentielle de la pensée.

Il s'agit d'une opération philosophique et juridique (mais la première phase du doute l'était déjà), d'une opération qui ne nomme plus la folie et qui met à nu des possibilités de droit. *En droit*, rien ne s'oppose à la subversion nommée extravagance dans le premier doute, bien qu'en fait et d'un point de vue naturel, pour Descartes, pour son lecteur et pour nous, aucune inquiétude naturelle ne soit possible quant à cette subversion de fait. (A vrai dire, pour aller au fond des choses, il faudrait aborder directement pour elle-même la question du fait et du droit dans les rapports du Cogito et de la folie.) Sous ce confort naturel, sous cette confiance apparemment pré-philosophique, se cache la reconnaissance d'une vérité d'essence et de droit : à savoir que le discours et la communication philosophiques (c'est-à-dire le langage lui-même), s'ils doivent avoir un sens intelligible, c'est-à-dire se conformer à leur essence

1. Il s'agit ici de l'ordre des raisons tel qu'il est suivi dans les *Méditations*. On sait que dans le *Discours* (4^e partie) le doute atteint de façon très initiale « les plus simples matières de géométrie » où les hommes, parfois, « font des parallogismes ».

et vocation de discours, doivent échapper en fait et simultanément en droit à la folie. Ils doivent porter en eux-mêmes la normalité. Et cela, ce n'est pas une défaillance cartésienne (bien que Descartes n'aborde pas la question de son propre langage), ce n'est pas une tare ou une mystification liée à une structure historique déterminée ; c'est une nécessité d'essence universelle à laquelle aucun discours ne peut échapper parce qu'elle appartient au sens du sens. C'est une nécessité d'essence à laquelle aucun discours ne peut échapper, pas même celui qui dénonce une mystification ou un coup de force. Et paradoxalement, ce que je dis ici est strictement foucauldien. Car nous percevons maintenant la profondeur de cette affirmation de Foucault qui curieusement sauve aussi Descartes des accusations lancées contre lui. Foucault dit : « La folie, c'est l'absence d'œuvre. » C'est une note de base dans son livre. Or l'œuvre commence avec le discours le plus élémentaire, avec la première articulation d'un sens, avec la *phrase*, avec la première amorce syntaxique d'un « comme tel ¹ » puisque faire une phrase, c'est *manifester* un sens possible. La phrase est par essence normale. Elle porte la normalité en soi, c'est-à-dire *le sens*, à tous les sens de ce mot, celui de Descartes en particulier. Elle porte en soi la normalité et le sens, quel que soit d'ailleurs l'état, la santé ou la folie de celui qui la profère ou par qui elle passe et sur qui, en qui elle s'articule. Dans sa syntaxe la plus pauvre, le Logos est la Raison, et une raison déjà historique. Et si la folie, c'est, en général, par delà toute structure historique factice et déterminée, l'absence d'œuvre, alors la folie est bien par essence et en général, le silence, la parole coupée, dans une césure et une blessure qui *entament* bien la vie comme *historicité en général*. Silence non pas déterminé, non pas imposé à ce moment plutôt qu'à tel autre, mais lié par essence à un coup de force, à un interdit qui ouvrent l'histoire et la parole. *En général*. C'est dans la dimension de l'historicité en général, qui ne se confond ni avec une éternité anhistorique, ni avec quelque moment empiriquement déterminé de l'histoire des faits, la part de silence irréductible qui porte et hante le langage, et hors de laquelle seule, et *contre* laquelle seule il peut surgir ; « contre » désignant ici à la fois le fond contre lequel la forme s'enlève par force et l'adversaire contre lequel je m'assure et me rassure par force. Bien que le silence de la folie soit l'absence d'œuvre, il n'est pas le simple exergue de l'œuvre, il n'est pas hors d'œuvre pour le langage et le sens. Il en est aussi, comme le non-sens, la limite et la ressource profonde. Bien sûr, à essentialiser ainsi la folie, on risque d'en dissoudre la détermination de fait dans le travail psychiatrique. C'est une menace permanente, mais elle ne devrait pas décourager le psychiatre exigeant et patient.

1. C'est-à-dire dès que, plus ou moins implicitement, il est *fait appel* à l'Être (avant même la détermination en essence et existence) ; ce qui ne peut signifier que *se laisser appeler par l'Être*. L'Être ne serait pas ce qu'il est si la Parole le précédait ou l'appelait *simplement*.

Si bien que, pour en revenir à Descartes, tout philosophe ou tout sujet parlant (et le philosophe n'est que le sujet parlant par excellence) devant évoquer la folie à l'intérieur de la pensée (et non seulement du corps ou de quelque instance extrinsèque), ne peut le faire que dans la dimension de la *possibilité* et dans le langage de la fiction ou dans la fiction du langage. Par là même, il se rassure en son langage contre la folie de fait — qui peut parfois paraître très bavarde, c'est un autre problème, — il prend ses distances, la distance indispensable pour pouvoir continuer à parler et à vivre. Mais il n'y a pas là une défaillance ou une recherche de sécurité propre à tel ou tel langage historique (par exemple, la recherche de la « certitude » dans le style cartésien), mais à l'essence et au projet même de tout langage en général ; et même des plus fous en apparence ; et même et surtout de ceux qui, par l'éloge de la folie, par la complicité avec la folie, se mesurent au plus proche de la folie. Le langage étant la rupture même avec la folie, il est encore plus conforme à son essence et à sa vocation, il rompt encore mieux avec elle s'il se mesure plus librement à elle et s'en approche davantage : jusqu'à n'en être plus séparé que par la « feuille transparente » dont parle Joyce, par soi-même, car cette diaphanéité n'est rien d'autre que le langage, le sens, la possibilité, et la discrétion *élémentaire* d'un Rien qui neutralise Tout. En ce sens, je serais tenté de considérer le livre de Foucault comme un puissant geste de protection et de renfermement. Un geste cartésien pour le xx^e siècle. Une récupération de la négativité. En apparence, c'est la Raison qu'il renferme à son tour, mais, comme le fit Descartes, c'est la raison d'hier qu'il choisit comme cible, et non la possibilité du sens en général.

2. Quant à la deuxième vérité que Foucault aurait pu nous opposer, elle semble aussi ne valoir que pour la phase naturelle du doute. Non seulement Descartes ne met plus la folie à la porte dans la phase du doute radical, non seulement il en installe la possibilité menaçante au cœur de l'intelligible, mais il ne permet à aucune connaissance déterminée de lui échapper en droit. Menaçant le tout de la connaissance, l'extravagance — l'hypothèse de l'extravagance — n'en est pas une modification interne. A aucun moment la connaissance ne pourra donc à elle seule dominer la folie et la maîtriser, c'est-à-dire l'objectiver. Tant que le doute ne sera pas levé évidemment.

L'acte du Cogito et la certitude d'exister qui lui est attachée échappent bien, pour la première fois, à la folie ; mais outre qu'il ne s'agit plus là, pour la première fois, d'une connaissance objective et représentative, on ne peut plus dire à la lettre que le Cogito échappe à la folie parce qu'il se tiendrait hors de sa prise, ou parce que, comme le dit Foucault, « moi qui pense, je ne peux pas être fou », mais bien parce que dans son instant, dans son instance propre, 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 déterminées. Devant l'expérience aiguë du Cogito, l'extravagance, comme le dit le Discours de la méthode, est irrémédiablement du côté du scepticisme. La pensée alors ne redoute plus la folie : « Les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sont pas capables de l'ébranler. » (Discours, iv^e 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. Il n'y a ni exclusion ni contournement. Descartes ne renferme jamais la folie, ni à l'étape du doute naturel ni à l'étape du doute métaphysique. Il fait seulement semblant de l'exclure dans la première phase de la première étape, dans le moment non-hyperbolique du doute naturel.

Il est tard. Il me faut conclure. Je le ferai dans un style qui, faute de temps, sera, je vous en demande pardon, plus dogmatique.

L'audace hyperbolique du Cogito cartésien, son audace folle que nous ne comprenons peut-être plus très bien comme audace parce que nous, à la différence du contemporain de Descartes, nous sommes trop rassurés, trop rompus à son schéma plus qu'à son expérience aiguë, son audace folle consiste donc à faire retour vers un point originaire qui n'appartient plus au couple d'une raison et d'une déraison déterminées, à leur opposition ou à leur alternative. Que je sois fou ou non, *Cogito, sum*. A tous les sens de ce mot, la folie n'est donc qu'un cas de la pensée (dans la pensée). Il s'agit alors de faire retraite vers un point où toute contradiction déterminée sous la forme de telle structure historique de fait peut apparaître et apparaître comme relative à ce point-zéro où le sens et le non-sens déterminés se rejoignent en leur origine commune. De ce point-zéro, déterminé comme Cogito par Descartes, on pourrait peut-être dire ceci, du point de vue qui est en ce moment le nôtre.

Invulnérable à toute contradiction déterminée entre raison et déraison, il est le point à partir duquel l'histoire des formes déterminées de cette contradiction, de ce dialogue entamé ou rompu peut apparaître, apparaître comme tel et être dit. Il est le point de certitude inentamable où s'enracine la possibilité du récit foucaldien, comme le récit, aussi bien, de la totalité, ou plutôt de toutes les formes déterminées des échanges entre raison et folie. Il est le point¹ où s'enracine le projet de penser la totalité en lui échappant. En lui échappant, c'est-à-dire en excédant la totalité, ce qui n'est possible — dans l'étant — que vers l'infini ou le néant : même si la totalité de ce que je pense est affecté de fausseté ou de folie, même si la totalité du monde n'existe pas, même si le non-sens a envahi la totalité du monde, y compris le contenu de ma pensée, je pense, je suis pendant que je pense. Même si je n'accède pas ici *en fait* à la totalité, si je

1. Il s'agit moins d'un point que d'une originalité temporelle en général.

ne la comprends ni ne l'embrasse en fait, je formule un tel projet et ce projet a un sens tel qu'il ne se définit qu'au regard d'une pré-compréhension de la totalité infinie et indéterminée. C'est pourquoi, en cet excès du possible, du droit et du sens sur le réel, le fait et l'étant, ce projet est fou et reconnaît la folie comme sa liberté et sa propre possibilité. C'est pourquoi il n'est pas humain au sens de la facticité anthropologique mais bien métaphysique et démonique, en ce qu'il se reconnaît dans sa guerre avec le démon, avec le Malin Génie du non-sens, et se mesure à sa hauteur, lui résiste en réduisant en soi l'homme naturel. En ce sens, rien n'est moins rassurant que le Cogito dans son moment inaugural et propre. Ce projet d'excéder la totalité du monde, comme totalité de ce que je puis penser en général, n'est pas plus rassurante que la dialectique de Socrate quand elle déborde aussi la totalité de l'étant ou de l'étance en nous plantant dans la lumière d'un soleil caché qui est ἐπέκεινα τῆς οὐδίας. Et Glaucon ne s'y est pas trompé quand il s'écriait alors : « Dieu ! quelle hyperbole démonique ! δαιμονίας ὑπερβολῆς qu'on traduit assez platement peut-être par « merveilleuse transcendance ». Cette hyperbole démonique va plus loin que la passion de l'ὑβρις qui n'est qu'une modification pathologique de l'étant appelé homme. L'ὑβρις se tient à l'intérieur du monde. Elle implique, à supposer qu'elle soit dérèglement et démesure, le dérèglement et la démesure fondamentales de l'hyperbole qui ouvre et fonde le monde comme tel en l'excédant. L'Ubris n'est excessive et excédante que dans l'espace ouvert par l'hyperbole démonique

Dans la mesure ou *pointe*, dans le doute et dans le Cogito cartésien, ce projet d'un excès inouï et singulier, d'un excès vers le non-déterminé, vers le rien ou l'Infini, d'un excès débordant la totalité de ce que l'on peut penser, de la totalité de l'étance et du sens déterminés, de la totalité de l'histoire de fait, dans cette mesure, toute entreprise s'efforçant de le réduire, de l'enfermer dans une structure historique déterminée, si compréhensive soit-elle, risque d'en manquer l'essentiel, d'en émousser la *pointe* elle-même. Elle risque de lui faire à son tour violence (car il y a aussi des violences à l'égard des rationalistes et à l'égard du sens, du *bon* sens ; et c'est peut-être ce que montre en définitive Foucault, car les victimes dont il nous parle sont toujours les porteurs du sens, les *vrais* porteurs du *vrai* et du *bon* sens dissimulé, opprimé par le « bon sens » *déterminé*, celui du « partage », celui qui ne se partage pas assez et qui se détermine trop vite), elle risque à son tour de lui faire violence et une violence de style totalitaire et historiciste qui perd le sens et l'origine du sens. J'entends « totalitaire » au sens structuraliste de ce mot mais je ne suis pas sûr que les deux sens de ce mot ne se fassent pas signe dans l'histoire. Le totalitarisme structuraliste opérerait ici un acte de renfermement du Cogito qui serait de même type que celui des violences de l'âge classique. Je ne dis pas que le livre de Foucault soit totalitaire, puisqu'il pose au moins au départ la question

de l'origine de l'historicité *en général*, se libérant ainsi de l'historicisme : je dis qu'il en court parfois le risque dans la mise en œuvre du projet. Entendons-nous bien : quand je dis que faire entrer dans le monde ce qui n'y est pas et que suppose le monde, quand je dis que le « compelle intrare » (exergue du chapitre sur le grand renfermement) devient *la violence elle-même* lorsqu'il se tourne vers l'hyperbole pour la faire rentrer dans le monde, quand je dis que cette réduction à l'intra-mondanité est l'origine et le sens même de ce qu'on appelle la violence et rend ensuite possibles toutes les camisoles de force, je n'en appelle pas à un *autre monde*, à quelque alibi ou transcendance évasive. Il s'agirait là d'une autre possibilité de violence, d'ailleurs souvent complice de la première.

Je crois donc qu'on peut tout réduire à une totalité historique déterminée (chez Descartes) sauf le projet hyperbolique ou métaphysique qui est le moment philosophique de la philosophie, le moment de la pensée elle-même et de la liberté transcendante. Or ce moment est du côté du récit récitant et non du récit récité de Foucault. Et il ne se laisse pas conter, il ne se laisse pas objectiver comme événement dans une histoire déterminante.

J'entends bien qu'il n'y a pas seulement, dans le mouvement qu'on appelle le *Cogito cartésien*, cette pointe hyperbolique qui devrait être, comme toute folie pure en général, silencieuse. Dès qu'il a atteint cette pointe, Descartes cherche à se rassurer, à garantir le Cogito lui-même en Dieu, à identifier l'acte du Cogito avec l'acte d'une raison raisonnable. Et il le fait dès qu'il *profère* et *réfléchit* le Cogito. C'est-à-dire dès qu'il doit temporaliser le Cogito qui ne vaut lui-même que dans l'instant de l'intuition, de la pensée attentive à elle-même, dans ce point ou cette pointe de l'instant. Et c'est à ce lien entre le Cogito et le mouvement de la temporalisation qu'il faudrait se rendre attentif ici. Car si le Cogito vaut même pour le fou le plus fou, il faut n'être pas fou en fait pour le réfléchir, le retenir, le communiquer, en communiquer le sens. Et ici avec Dieu *et* avec une certaine Mémoire, commenceraient la « défaillance » et la crise essentielles. Et ici commencerait le rapatriement précipité de l'errance hyperbolique et folle venant s'abriter, se rassurer dans l'ordre des raisons pour reprendre possession des vérités abandonnées. C'est ici que l'errance hyperbolique et folle redevient itinéraire et méthode, cheminement « assuré » et « résolu » sur notre monde existant que Dieu nous a rendu comme terre ferme. Car c'est Dieu seul qui, finalement, me permettant de sortir d'un Cogito qui peut toujours rester en son moment propre une folie silencieuse, c'est Dieu seul qui garantit mes représentations et mes déterminations cognitives, c'est-à-dire mon discours contre la folie. Car il ne fait aucun doute que pour Descartes, c'est Dieu seul ¹ qui me protège contre une folie à laquelle le Cogito,

1. Mais Dieu, c'est l'autre nom de l'Absolu de la Raison *elle-même*, de la Raison et du sens en général.

en son instance propre, ne pourrait que s'ouvrir de la façon la plus hospitalière. Et la lecture de Foucault me paraît forte et illuminante non pas à l'étape du texte qu'il cite, et qui est antérieure et inférieure au Cogito, mais à partir du moment qui succède immédiatement à l'expérience instantanée du Cogito en sa pointe la plus aiguë où raison et folie ne se sont pas encore séparées, quand prendre le parti du Cogito, ce n'est pas prendre le parti de la raison comme ordre raisonnable ni celui du désordre et de la folie, mais ressaisir la source à partir de laquelle raison *et* folie peuvent se déterminer et se dire. L'interprétation de Foucault me paraît illuminante à partir du moment où le Cogito doit se réfléchir et se proférer dans un discours philosophique organisé. C'est-à-dire *presque tout le temps*. Car si le Cogito vaut même pour le fou, être fou — si, encore une fois, cette expression a un sens philosophique univoque, ce que je ne crois pas : elle dit simplement l'autre de chaque forme déterminée du Logos, — être fou, c'est ne pouvoir réfléchir et dire son cogito, c'est-à-dire le faire apparaître comme tel pour un autre ; un autre qui peut être moi-même. (C'est un point que je n'aurai pas le temps de développer ce soir.) A partir du moment où Descartes énonce le Cogito, il l'inscrit dans un système de déductions et de protections qui trahissent sa source vive et contraignent l'errance propre du Cogito pour contourner l'erreur. Au fond, en passant sous silence le problème de parole que pose le Cogito, Descartes semble sous-entendre que penser *et* dire le clair et le distinct, c'est la même chose. On peut dire *ce qu'on pense et qu'on pense sans le trahir*. De façon analogue — analogue seulement — Saint Anselme voyait dans *l'insipiens*, dans l'insensé, quelqu'un qui ne pensait pas parce qu'il ne pouvait pas penser ce qu'il disait. La folie était aussi pour lui un silence, le silence bavard d'une pensée qui ne pensait pas ses mots. C'est aussi un point sur lequel il faudrait s'étendre davantage. En tous cas, le Cogito est œuvre dès qu'il se rassure en son dire. Mais il est folie avant l'œuvre. Le fou, s'il peut à la limite récuser le Malin Génie, ne peut en tous cas se le dire. Il ne peut donc pas le dire. En tous cas, Foucault a raison dans la mesure où le projet de contraindre l'errance animait déjà un doute qui s'est toujours proposé comme méthodique. Cette identification du Cogito et de la raison raisonnable — normale — n'a même pas besoin d'attendre — en fait sinon en droit — les preuves de l'existence d'un Dieu véracé comme suprême garde-fou. Cette identification intervient dès le moment où Descartes *détermine la lumière naturelle* (qui en sa source indéterminée devrait valoir même pour les fous), au moment où il s'arrache à la folie en déterminant la lumière naturelle par une série de principes et d'axiomes (axiome de causalité selon lequel il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet ; puis, après que cet axiome aura permis de prouver l'existence de Dieu, l'axiome de « la lumière naturelle qui nous enseigne que la tromperie dépend nécessai-

rement de quelque défaut » prouvera la véracité divine). Ces axiomes, dont la détermination est dogmatique, échappent au doute, n'y sont même jamais soumis, ne sont fondés qu'en retour à partir de l'existence et de la véracité de Dieu. De ce fait, ils tombent sous le coup d'une histoire de la connaissance et des structures déterminées de la philosophie. C'est pourquoi l'acte du Cogito, dans le moment hyperbolique où il se mesure à la folie, ou plutôt se laisse mesurer par elle, cet acte doit être répété et distingué du langage ou du système déductif dans lequel Descartes doit l'inscrire dès qu'il le propose à l'intelligibilité et à la communication, c'est-à-dire dès qu'il le réfléchit pour l'autre, ce qui signifie pour soi. C'est dans ce rapport à l'autre comme autre soi que le sens se rassure contre la folie et le non-sens.... Et la philosophie, c'est peut-être cette assurance prise au plus proche de la folie contre l'angoisse d'être fou. On pourrait appeler *pathétique* ce moment silencieux et spécifique.

Ne peut-on prendre pour exemple, pour exemple seulement, d'une telle répétition du Cogito cartésien, dans le moment où il échappe encore à l'ordre des raisons, à l'ordre en général et aux *déterminations* de la lumière naturelle, ne pourrait-on prendre pour exemple d'une telle répétition le Cogito husserlien et la critique de Descartes qu'elle suppose ? Ce serait un exemple seulement car on découvrira bien un jour quel est le sol dogmatique et historiquement déterminé — le nôtre — sur lequel la critique du déductivisme cartésien, l'essor et la folie de la réduction husserlienne de la totalité du monde ont dû se reposer puis déchoir pour se dire. On pourrait refaire pour Husserl ce que Foucault a fait pour Descartes : montrer comment la neutralisation du monde factuel est une neutralisation (au sens où neutraliser, c'est aussi maîtriser, réduire, laisser libre dans une camisole), une neutralisation du non-sens, la forme la plus subtile d'un coup de force. Et en vérité, Husserl associait de plus en plus le thème de la normalité et celui de la réduction transcendante.

En séparant, dans le Cogito, *d'une part* l'hyperbole (dont je dis qu'elle ne peut se laisser enfermer dans une structure historique de fait et déterminée car elle est projet d'excéder toute totalité finie et déterminée), et *d'autre part*, ce qui dans la philosophie de Descartes (ou aussi bien dans celle qui soutient le Cogito augustinien ou le Cogito husserlien) appartient à une structure historique de fait, je ne propose pas de séparer en chaque philosophie le bon grain de l'ivraie au nom de quelque *philosophia perennis*. C'est même exactement le contraire. Il s'agit de rendre compte de l'historicité même de la philosophie. Je crois que l'historicité en général serait impossible sans une histoire de la philosophie et je crois que celle-ci serait à son tour impossible s'il n'y avait que l'hyperbole, d'une part, ou s'il n'y avait, d'autre part, que des structures historiques déterminées, des *Weltanschauungen* finies. L'historicité propre de la philosophie a son lieu et se constitue dans ce passage, dans ce

dialogue entre l'hyperbole et la structure finie, entre l'excès sur la totalité et la totalité close, dans la différence entre l'histoire et l'historicité ; c'est-à-dire dans le lieu ou plutôt le moment où le Cogito et tout ce qu'il symbolise ici (folie, démesure, hyperbole, etc...) se disent, se rassurent et déchoient, s'oublent nécessairement jusqu'à leur réactivation, leur réveil dans un autre dire de l'excès qui sera aussi plus tard une autre déchéance et une autre crise. Dès son premier souffle, la parole, soumise à ce rythme temporel de crise et de réveil, n'ouvre son espace de parole qu'en enfermant la folie. Ce rythme n'est d'ailleurs pas une alternance qui serait de surcroît temporelle. C'est le mouvement de la temporalisation elle-même en ce qui l'unit au mouvement du Logos. Mais cette libération violente de la parole n'est possible et ne peut se poursuivre, comme parole authentique, que dans la mesure où elle se garde, où elle est la mémoire de ce geste de violence originaire, et dans la mesure où elle se tient résolument, en conscience, au plus proche de l'abus qu'est l'usage de la parole, juste assez près pour *dire* la violence, pour dialoguer avec soi comme violence irréductible, juste assez loin pour *vivre* et vivre comme parole. C'est en cela que la crise ou l'oubli n'est peut-être pas l'accident mais la destinée de la philosophie parlante qui ne peut vivre qu'en enfermant la folie mais qui mourrait comme pensée et sous une violence encore pire si une nouvelle parole à chaque instant ne libérait l'ancienne folie tout en enfermant en elle, dans son présent, le fou du jour. C'est grâce seulement à cette oppression de la folie que peut régner une pensée-finie, c'est-à-dire une histoire. Sans s'en tenir à un moment historique déterminé mais en étendant cette vérité à l'historicité en général, on pourrait peut-être dire que le règne d'une pensée-finie ne peut s'établir que sur le renfermement et l'humiliation et l'enchaînement et la dérision plus ou moins déguisée du fou en nous, d'un fou qui ne peut jamais être que le fou d'un Logos, comme Père, comme Maître, comme Roi.

Mais cela, c'est un autre propos et une autre histoire. Je conclurai en citant encore Foucault. Longtemps après le passage sur Descartes, quelque trois cents pages plus loin, Foucault écrit (p. 415), dans le souffle d'un remords, pour annoncer le Neveu de Rameau : « Dans le moment où le doute abordait ses périls majeurs, Descartes prenait conscience qu'il ne pouvait pas être fou — (*tiret*) quitte à reconnaître longtemps encore et jusqu'au Malin Génie que toutes les puissances de la déraison veillaient autour de sa pensée. » Eh bien, ce que nous avons essayé de faire ce soir, c'est de nous installer dans l'intervalle de ce remords, remords de Foucault, remords de Descartes selon Foucault ; dans l'espace de ce « quitte à reconnaître longtemps encore... », nous avons essayé de ne pas oublier, de ne pas éteindre la lumière de cette veille des puissances de la déraison autour du Cogito. Nous avons essayé de nous *acquitter* envers le geste par lequel Descartes s'acquitte

lui-même à l'égard des puissances menaçantes de la folie comme origine adverse de la philosophie.

Parmi tous les titres de Foucault à ma reconnaissance, il y a donc aussi celui de m'avoir mieux fait pressentir, mieux par son livre monumental que par la lecture naïve des *Méditations*, à quel point l'acte philosophique ne pouvait plus ne plus être cartésien en son essence et en son projet, ne pouvait plus ne plus être en mémoire de cartésianisme, si être cartésien c'est, comme l'entendait sans doute Descartes lui-même, vouloir être cartésien. C'est-à-dire, comme j'ai essayé du moins de le montrer, vouloir-dire-l'hyperbole-démonique à partir de laquelle la pensée s'annonce à elle-même, s'effraie elle-même et se rassure au plus haut d'elle-même contre son anéantissement ou son naufrage dans la folie et dans la mort. Ce vouloir-dire-l'hyperbole-démonique n'est pas un vouloir parmi d'autres ; ce n'est pas un vouloir qui serait occasionnellement et éventuellement complété par le dire, comme par l'objet, le complément d'objet d'une subjectivité volontaire. Ce vouloir dire, qui n'est pas davantage l'antagoniste du silence mais bien sa condition, c'est la profondeur originaire de tout vouloir en général. Rien ne serait d'ailleurs plus impuissant à ressaisir ce vouloir qu'un volontarisme car ce vouloir comme finitude et comme histoire est aussi une passion première.

Définir la philosophie comme vouloir-dire-l'hyperbole, c'est avouer — et la philosophie est peut-être ce gigantesque aveu — que dans le dit historique en lequel la philosophie se rassérène et exclut la folie, elle se trahit elle-même (ou elle se trahit comme Pensée), elle entre dans une crise et en un oubli de soi qui sont une période essentielle et nécessaire de son mouvement. Je ne philosophe que dans la *terreur*, mais dans la *terreur avouée* d'être fou. L'aveu est à la fois, dans son Présent, oubli et dévoilement, protection et exposition.

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

Et nulle part et jamais le concept de *crise* n'a pu enrichir et rassembler toutes les virtualités, toute l'énergie aussi de son sens, autant, peut-être, qu'à partir du livre de Michel Foucault. Ici, la Crise, c'est d'une part, au sens husserlien, le péril menaçant la Raison et le Sens sous l'espèce de l'objectivisme, de l'oubli des origines, du recouvrement par le dévoilement rationaliste et transcendantal lui-même. Péril comme mouvement de la Raison menacée par sa sécurité elle-même, etc...

La Crise, c'est aussi la Décision, la Césure dont parle Foucault, la

J. Derrida

Décision au sens du $\alpha\rho\lambda\upsilon\sigma\iota\sigma\mu\alpha$, du choix et du partage entre les deux voies séparées par Parménide en son poème, la voie du Logos et la non-voie, le labyrinthe, le « palintrope » où se perd le Logos ; la voie du Sens et celle du Non-Sens ; de l'Être et du Non-Être. Partage à partir duquel, après lequel, le Logos, dans la violence nécessaire de son irruption, se sépare de soi comme folie, s'exile et oublie son origine et sa propre possibilité. Ce qu'on appelle la finitude, n'est-ce pas la Possibilité comme Crise ? Une certaine identité de la conscience de crise et de l'oubli de la crise ? De la pensée de la négativité et de la réduction de la négativité ?

Crise de raison enfin, accès à la raison et accès de raison. Car ce que Michel Foucault nous apprend à penser, c'est qu'il existe des crises de raison étrangement complices de ce que le monde appelle des crises de folie.

JACQUES DERRIDA.