

Université Toulouse 2 –Jean Jaurès  
UFR de Philosophie

Master de Philosophie

Héritages et pratiques contemporaines de la Philosophie

## La Philosophie face à la folie

Mémoire de Master par Elsa Lopez

Sous la direction de Guillaume Sibertin-Blanc

Année universitaire 2015-2016

# Philosophie et folie

# Table des Matières

---

<b><i>Introduction générale</i></b> .....	5
<b><i>Le prix de la raison</i></b> .....	10
<b>Mis en jeu d'un débat</b> .....	11
Introduction à la première partie.....	11
La Folie ; entre exclusion et instrumentalisation.....	11
Exclusion et contenance.....	15
Le calme après la tempête.....	18
« Mon corps, ce papier, ce feu » .....	21
Et donc... ?.....	24
<b>Faire œuvre de penser</b> .....	25
L'œuvre.....	25
Critique, clinique et poète.....	27
Différence et Répétitions : <i>L'image dogmatique de la pensée –</i> <i>La génitalité de la pensée – Se précipiter dans le chaos –</i> <i>La position deleuzienne dans le débat</i> .....	33
Conclusion à la première partie.....	39
<b><i>Déviance et dérive psychanalytique</i></b> .....	42
<b>Critique sociale du familialisme et enregistrement des individus ;</b> <b>la thèse foucauldienne</b> .....	43
Introduction à la seconde partie.....	43
Du XVIIe siècle au XIXe siècle : naissance de la folie et de son traitement par la famille symbolique : <i>Le Grand Renfermement ou le problème de la misère –</i> <i>Naissance de l'asile - Grandes idées de la thèse foucauldienne</i> .....	44
Psychanalyse et répression ; Œdipe.....	57
Œdipe ; le despote : <i>Le problème du père – Une idée paranoïaque</i> .....	62
<b>Critique interne de la psychanalyse</b> .....	68
Le désir ne manque de rien.....	68
L'inconscient conflictuel.....	69
Corps sans organes et instinct de mort : <i>pulsion de mort et pulsion de vie</i> ...	71
L'impasse subjective.....	74
Une autre vision du désir.....	77
Corps sans organes et théorie des devenirs .....	81
Conclusion à la seconde partie.....	83
<b><i>Psychanalyse et liens sociaux – désir et répression</i></b> .....	85
<b>L'asile ; débordement et champ social</b> .....	86
Introduction à la troisième partie.....	86

Justification du déplacement de la médecine mentale vers la psychanalyse et la psychologisation de champ social.....	87
Retour sur la naissance de l'asile.....	87
Problèmes immanents à l'asile et psychanalyse.....	91
Pouvoir disciplinaire et pouvoir psychiatrique.....	95
<b>La société ou machine sociale – discipline, capitalisme et codage des individus..</b>	<b>100</b>
La violence et le corps ; naissance de la discipline, de la société moderne et de l'individualité.....	100
Individu, pouvoir et société.....	102
Deux modalités du pouvoir : discipline et souveraineté.....	104
Répression et révolution ; les deux modalités du désir .....	106
Capitalisme, despotisme, pouvoir de souveraineté et pouvoir disciplinaire..	111
<b>Psychologisation et milieu du travail : au-delà de la psychanalyse.....</b>	<b>122</b>
Psychologisation et responsabilisation de l'individu.....	122
Les dispositifs disciplinaires au service du capitalisme ; l'accumulation des individus comme force de travail.....	125
Conclusion à la troisième partie.....	130
 <b><i>Conclusion – quels rapports entre folie et philosophie ? .....</i></b>	<b>132</b>

## Introduction générale

---

L'essai qui va suivre consiste en une interprétation de la position que tient la folie en philosophie. Or, pour nous, cette position va s'affirmer à travers le travail de M. Foucault, travail qui dans notre étude va se définir comme incontournable, comme point central et comme point d'appui à toutes les œuvres a posteriori. Mais avant de débiter, répondons à une interrogation ; pourquoi la folie tiendrait-elle une place, importante ou non, dans les discours philosophiques ? La réponse se trouve chez Foucault qui, dans son article intitulé *La folie, l'absence d'œuvre*, écrit ceci ;

Peut-être, un jour, on ne saura plus bien ce qu'a pu être la folie. Sa figure se sera refermée sur elle-même, ne permettant plus de déchiffrer les traces qu'elle aura laissées. Ces traces elles-mêmes seront-elles autre chose, pour un regard ignorant, que de simples marques noires ? Tout au plus feront-elles partie de configurations que nous autres maintenant ne saurions pas dessiner, mais qui seront dans l'avenir les grilles indispensables par où nous rendre lisibles, nous et notre culture. Artaud appartiendra au sol de notre langage, et non à sa rupture ; les névroses, aux formes constitutives (et pas aux déviations) de notre société. Tout ce que nous éprouvons aujourd'hui sur le mode de la limite, ou de l'étrangeté, ou de l'insupportable, aura rejoint la sérénité du positif. Et ce qui pour nous désigne actuellement cet Extérieur risque bien un jour de nous désigner, nous<sup>1</sup>.

Pour Foucault, un jour, la folie, et notamment la façon dont notre culture la traite et la considère, risque bien d'être ce qui, justement, définit notre civilisation. Autrement dit, ce que nous connaissons et nommons « folie » n'a de sens que pour notre civilisation car c'est elle qui définit ce qu'*est* la folie. C'est pourquoi, notre civilisation sera elle-même définie et déterminée par son rapport à la folie. Et, c'est encore pour cela, que la folie ne signifiera plus rien, sinon l'autre d'une société pour laquelle, configurer des « limites », des « ruptures », renvoyant l'autre au champ de la pure « extériorité », apparaîtra comme ce qui détermine la société elle-même. En ce sens, étudier la folie, étudier sa place dans la culture occidentale, interroger philosophiquement cette place, c'est définir et déterminer la civilisation elle-même. Etudier cet autre apparaît donc ici, comme l'étude de soi-même.

---

<sup>1</sup>M. Foucault, « La folie, l'absence d'œuvre », La Table Ronde, Texte 196, in La situation de la psychiatrie, Mai 1964, pp. 11-21. Repris en appendice à l'Histoire de la folie à l'âge classique, Deuxième édition, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1972, pp. 575-582. Cet appendice n'est pas repris dans les éditions ultérieures.

Le primat de notre étude va donc être le suivant ; la définition moderne et le traitement de la folie révèle le fonctionnement de notre civilisation. Par *fonctionnement*, nous ne désignons pas seulement la *mécanique* des sociétés modernes, nous n'en désignons pas seulement la politique, par *fonctionnement*, nous désignons la pensée métaphysique qui anime en profondeur la culture occidentale moderne et qu'il revient à la philosophie de mettre en avant et d'interroger. Plus profondément, l'étude de la culture occidentale dans ses rapports avec la folie va entraîner un questionnement autour de la position de la médecine mentale via ses formes les plus diverses ; de la psychiatrie du XIX, en passant par la psychanalyse et par ses dérivés dans des formes de thérapies populaires, la médecine mentale s'impose désormais dans toutes les sphères de la société, à tous les niveaux et dans toutes les institutions. Mais, cette *hyper-présence* de la médecine mentale est-elle légitime ? Et que traduit-elle ? Chacun des auteurs de références sur le sujet (Foucault, Derrida, Deleuze et Guattari ou encore R. Castel) apportent, à leur manière, une réponse à cette question. Leurs réponses, parfois amplement discutées entre eux, gardent cependant toujours la même ligne directrice, à savoir que la théorie psychanalytique, à travers le *familialisme*, fournit un *code d'enregistrement et d'inscription* (Œdipe) des individus dans le champ social par l'effet de la *psychologisation* de l'individu. Psychologiser l'individu revient à lui faire *intérioriser* la régence des règles, de l'ordre et des valeurs du champ social parcouru et dirigé par le *pouvoir* en place, pouvoir le plus souvent politique. Autrement dit, la critique de la psychanalyse par la philosophie repose sur l'idée que la psychanalyse fournit au pouvoir, à travers un code d'enregistrement familialiste (Œdipe), les moyens de l'*intériorisation* par l'individu de ce même pouvoir.

### ***Itinéraire textuel :***

À ce point de notre présentation, nous pouvons poser les questions qui serviront de base au développement de notre réflexion ; pourquoi, depuis le XVIIe siècle et encore de nos jours, la folie est-elle rejetée à l'inconnu ? Que se passe-t-il, et qu'est-ce qui se maintient dans la pensée moderne occidentale, pour soutenir une telle exclusion ? Et, finalement, comment l'Occident peut-il se passer d'exclure ainsi ? Et peut-il s'en passer ?

Dans la première partie de cette étude, nous reprendrons les thèses avancées par Foucault et Derrida dans le débat qui les oppose quant au rejet de la folie comme détermination de la raison et comme fondement du discours philosophique. En ce sens, nous verrons que le sujet du débat n'est pas la folie en elle-même, car les auteurs rencontrent

l'impossibilité de parler de la folie en soi, mais qu'il s'agit de son traitement au sein du texte cartésien qui illustre le traitement que réserve toute la société du XVII<sup>e</sup> siècle à la folie.

Dans le premier chapitre, nous partirons de la théorie foucauldienne du rejet de la folie par la raison, illustré dans les *Méditations Métaphysiques* de Descartes, comme exclusion effective de la folie au XVII<sup>e</sup>. Cependant, le rejet de la folie par la raison alors perçue comme immédiateté rencontre une opposition dans la pensée derridienne ; dans le texte cartésien, la folie est instrumentalisée par la raison comme argument de mise en doute et comme possibilité ontologique. Mais alors que le débat s'enfonce dans les interprétations liées à la place de la folie au sein des raisons de douter ou sur la particularité de son expérience, il ne fait que démontrer que le sujet du débat n'est pas la folie mais plutôt son traitement comme exclusion ou comme instrumentalisation.

Dans le second chapitre intitulé « Faire œuvre de penser », nous partirons de la définition foucauldienne de la folie comme « absence d'œuvre » et étudierons les thèses derridiennes et deleuziennes qui, en référence à A. Artaud, théorisent ; pour l'un, le discours philosophique comme « économie » de la folie ; pour l'autre, la nécessité philosophique de la folie comme « méthode ». Confirmant ainsi l'impossibilité de parler de la folie, ces thèses réfléchiront le statut de la philosophie et la nécessité de la pensée comme recherche de la folie alors perçue comme *extériorité* et épreuve ; comme seul *commencement* de la pensée.

Cependant, en elle-même, la détermination de la frontière entre folie et raison entrainera à repenser les systèmes de rationalité médicale qui ont vu le jour au XVII<sup>e</sup> siècle et entrainera du même coup, la critique de l'institution psychanalytique qui formera quant à elle, la seconde et la troisième partie de notre sujet. Plus précisément, la deuxième partie intitulée « déviance et dérive psychanalytique » montrera d'abord, par l'étude de la théorie foucauldienne, que la médecine mentale ne s'est pas réellement formée d'après l'étude de la folie en soi mais d'après des représentations diverses, confuses et extérieures à elle. De là, nous formulerons la critique interne des thèses psychanalytiques développées par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe* ; autrement dit, il s'agira de comprendre les limites des théories psychanalytiques freudo-lacaniennes et de voir quelle(s) solution(s) tente d'y apporter la philosophie deleuzo-guattarienne.

En ce sens, le troisième chapitre reprendra l'essentiel de la thèse développée tout au long d'*Histoire de la folie à l'âge classique* par Foucault. La folie, son expérience, est l'héritage du XVII<sup>e</sup> siècle ; lequel mêle confusément famille, sexualité, capacité et incapacité au travail, et qui formera l'univers de la déraison dont les représentations définiront la folie telle que nous la connaissons. De là, la psychanalyse, et notamment Œdipe,

n'échappera, non seulement pas à ces représentations mais elle en fera, en plus, l'objet de ses théories.

La seconde critique, critique interne aux thèses psychanalytiques, se formulera dans le quatrième chapitre et s'appuiera sur la philosophie deleuzienne comme reformulation de ces thèses ; en ce sens, le désir ne sera plus perçue comme « manque », la pulsion de mort ne sera plus « régressive » mais deviendra la dynamique du désir et l'individu, ne sera plus cet être « clivé » entre un terme transcendant et supérieur qui en ferait un Moi définitivement unifié mais un être, à l'exemple du schizophrène, dont le désir investirait tout ce qui l'entoure, un être parcourant le corps sans organes ayant la possibilité de *devenir* et non pas de rester figé, soumis à la dualité empirico/transcendantale. En ce sens, Deleuze et Guattari proposent une autre définition du désir alors partagé entre deux modalités ; une répressive et une révolutionnaire.

La troisième partie, toujours poussée par la démarche critique de *L'Anti-Œdipe*, en prendra cependant la teinte marxiste et abordera la critique de la psychanalyse d'un point de vue sociale ; il s'agira d'interroger ses liens avec le pouvoir, avec la politique et d'y comprendre le rôle et les conséquences des théories psychanalytiques sur la société ; pour cela, nous ferons appel aux thèses de M. Foucault quant au pouvoir disciplinaire, à celles de R. Castel quant au pouvoir psychiatrique et à ses liens avec le pouvoir politique, ainsi qu'à celles avancées par Deleuze et Guattari concernant les liens entre psychanalyse et capitalisme, répression et révolution.

Le cinquième chapitre intitulé « L'asile, débordement et champ social » mettra en avant les thèses de R. Castel dont l'objet est de montrer comment le pouvoir psychiatrique vient à déborder l'asile et vient s'implanter dans le champ social, quotidien de l'individu pour mieux le surveiller et le contrôler. Pour bien comprendre cette attitude de la médecine mentale à surveiller et à contrôler, nous en reviendrons à Foucault et à sa définition du pouvoir disciplinaire qu'il articule au pouvoir psychiatrique.

Dans le sixième chapitre, nous nous concentrerons sur la société elle-même et sur son fonctionnement, nous étudierons les diverses définitions qu'en proposent Foucault ainsi que Deleuze et Guattari ; sociétés disciplinaires dans lequel pouvoir disciplinaire et pouvoir de souveraineté s'entendent, machine capitaliste dont l'objet est la restitution de codes antérieurs hérités des machines territoriales et despotiques et au sein de laquelle, la machine capitaliste articule elle-même un élément despotique dont le but est la détermination et le contrôle de l'individu. Mis côte à côte ces fonctionnements sociétaux nous apparaitrons être

ce qui définit nos sociétés modernes et témoigneront des deux modalités du désir définies par Deleuze et Guattari comme constitutives de la réalité du champ social.

Enfin, le dernier chapitre de notre étude, proposera une étude du fonctionnement capitaliste et tentera d'expliquer en quoi ce dernier nécessite un code d'enregistrement des individus comme force de travail, nécessite la création de l'individu lui-même comme accumulation des hommes et en quoi la psychanalyse y contribue par l'isolement des travailleurs psychologisés.

PREMIÈRE PARTIE

**Le prix de la raison**

# Chapitre premier

## Mis en jeu d'un débat

---

### *Introduction à la première partie*

Au cours des années soixante, l'intérêt philosophique pour la folie est ranimé par ce que P. Macherey<sup>2</sup> appelle la « querelle » qui oppose M. Foucault à J. Derrida et qui va entraîner toute la philosophie contemporaine à repenser la place de la folie dans la culture occidentale. C'est notamment Foucault qui, par *Histoire et la folie à l'âge classique*, invite la pensée contemporaine à repenser ce que signifie la rationalité de la culture occidentale comme phénomène d'exclusion et de maîtrise qui conduit, selon Deleuze, la métaphysique dans l'impasse voir dans l'impossibilité de penser dans la pensée. Mais si Foucault est l'initiateur de la mise en question de la rationalité et que, du même coup, il donne à penser la place de la folie dans la culture occidentale, c'est bien par la querelle qui l'oppose à J. Derrida et par les thèses avancées par ce dernier que la folie prend en philosophie, la place de l'altérité et qu'autour d'elle s'articule les réflexions sur la différence, sur l'apport de la différence dans la pensée qualifiée par Deleuze comme nécessité à engendrer « penser dans la pensée »<sup>3</sup>.

#### *1.1 La folie, entre exclusion et instrumentalisation*

C'est à travers une querelle opposant M. Foucault à J. Derrida concernant l'interprétation de la folie dans la « Première Méditation » de Descartes que le discours s'ouvre et s'introduit en philosophie sous la forme d'une question, résonnante chez les deux auteurs mais pour lesquels la réponse diffère : où commence la raison ? Et où s'arrête la folie ? Où s'arrête la folie pour que la raison puisse être ? Et la folie s'arrête-t-elle ? Pour le premier, la folie est exclue hors du champ raisonnable, hors de la méditation et hors du discours philosophique

---

<sup>2</sup>P. Macherey, « Foucault, Derrida, Deleuze : Pensées rebelles », in *Sciences humaines*, N°Spécial N°3, 05/06, 2005.

<sup>3</sup>G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1993, p. 171.

tandis que pour l'autre, elle est instrumentalisée par le biais d'un déchainement total qui contamine la raison en profondeur mais qui pourtant lors du Cogito sera surmontée. La folie sera dépassée parce qu'au moment du Cogito, la pensée se reprendra et inscrira ce retour sur soi au sein d'un discours construit et réfléchi.

### a) Contexte

Dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault, par la reprise d'une idée nietzschéenne, théorise l'idée selon laquelle il n'y a pas de faits, seulement des interprétations. C'est en ce sens que le texte de Foucault présente la folie, non comme un fait objectif préalablement donné, mais comme une représentation. Ce qui conduit à l'expliquer en fonction du regard porté sur elle, regard historique et qui par conséquent, est soumis aux conditions propres à un certain état de civilisation et de culture et qui du même coup, est amené à se transformer lorsque cet état est modifié. Selon Foucault, la représentation moderne de la folie découle des conditions immanentes au XVIIe siècle. Conditions qui ont formé le regard porté sur elle et desquelles la modernité n'a pas su s'affranchir. Foucault élabore sa thèse d'après le rapport qu'entretient le XVIIe siècle, siècle de la rationalité, envers la folie. Supposant par-là l'historicité, c'est-à-dire un événement historique marquant, une date, au partage entre raison et déraison. Non seulement cet événement historique est visible *effectivement* au XVIIe siècle par l'enfermement de toute une partie de la population, mais il témoigne également pour Foucault de cette montée de la rationalité qui, en se définissant elle-même, définit du même coup, le monde de la déraison comme rejet. Ce rejet de la déraison hors de la rationalité possède le caractère de l'immédiat, c'est à dire que dès la convocation de la raison, la déraison est immédiatement rejetée. Foucault illustre l'hypothèse de l'immédiateté du rejet de la déraison par la raison à travers les *Méditations Métaphysiques* de Descartes dans lesquelles il reprend le passage sur la « folie », passage qu'il interprète comme un « étrange coup de force » opéré par l'âge classique dans lequel sont comparés, côte à côte, erreur des sens, folie et rêve. Passage donc dans lequel la folie va apparaître pour être, selon Foucault, tout de suite rejetée hors de l'exercice de la méditation.

Quelques années après, dans *L'écriture et la différence*, J. Derrida revient sur ce passage et critique la thèse foucauldienne de l'immédiateté du rejet de la déraison par la raison ; il critique l'interprétation foucauldienne du texte cartésien car selon lui, l'auteur des *Méditations Métaphysiques*, loin de rejeter d'emblée la folie, l'instrumentalise dans

l'exercice de sa réflexion afin de généraliser le doute. En ce sens, chez Derrida, la folie devient l'argument incontournable des Méditations Métaphysiques parce qu'elle permet l'invocation du doute hyperbolique comme abolition de toutes les évidences ; quotidiennes, claires et distinctes. C'est donc d'après le texte de Descartes et notamment avec ce que Derrida souligne comme ce « qu'on croit qu'il a dit ou voulu dire »<sup>4</sup> dans le passage concernant la folie, que le débat philosophique va s'ouvrir autour de la place tenue par la folie dans la métaphysique et dans la culture occidentale.

## b) Les Méditations Métaphysiques

C'est avec Descartes donc et avec ce Foucault « croit qu'il a dit ou voulu dire »<sup>5</sup> sur le passage de la folie que l'auteur d'*Histoire de la folie à l'âge classique* tire ses conclusions. Revenons donc sur le texte cartésien dont l'entreprise générale est rappelons-le, de balayer les préjugés de la connaissance et de repartir sur des bases certaines pour lesquelles le doute n'est plus possible. Aussi, dans un premier temps, Descartes va-t-il tout rejeter jusqu'à ce qu'enfin un élément subsiste : la substance pensante source de mon existence par laquelle, l'auteur des *Méditations* assuré de connaître une chose certaine pourra reconnaître Dieu, les essences puis enfin les existences.

Or, notre débat justement prend appui sur la Première Méditation dont l'objet est de reconnaître et d'abolir tous les préjugés existants par l'exercice du doute naturel. En ce sens, tout ce qui n'apparaît pas comme certain sera rejeté hors de la connaissance. Le doute naturel est alors défini par trois arguments, trois raisons de douter : l'erreur des sens, la folie et le rêve.

- 1) L'argument de l'erreur des sens prend la forme d'un syllogisme : pour affirmer une évidence, Descartes affirme *la nécessité de se méfier de tout ce qui l'a trompé, même une fois. Or, ses sens l'ayant trompé quelque fois, il ne peut être certain de ce dont ils l'informent. Cependant, l'erreur des sens ne vaut que par rapport aux choses fort éloignées et peu sensibles*<sup>6</sup>. En ce sens, les évidences proches et sensibles gardent

---

<sup>4</sup>J. Derrida, *L'écriture et la différence, Cogito et histoire de la folie*, II, éditions du Seuil, 1967, p. 52.

<sup>5</sup>*Op. Cit.*, p.53.

<sup>6</sup>R. Descartes, *Méditations Métaphysiques, Première Méditation, Des choses que l'on peut révoquer en doute*, Trad. Française du duc de Luynes, 1647, p. 6 : « 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

leurs caractères valides ; « comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? »<sup>7</sup>

- 2) De cette interrogation, découle l'argument de la folie comme seule solution : seules certaines personnes, dites folles, se trompent quant à la nature même de leurs corps : « 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 »<sup>8</sup>, ces gens-là sont fous, en ce sens ils sont irrationnels et se régler sur leurs exemples apparaît pour Descartes comme une extravagance : « Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples »<sup>9</sup>.
  
- 3) L'argument du rêve quant à lui, est défini comme expérience humaine universelle et générale et vise à valider le doute naturel concernant les évidences proches et fort sensibles : « j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent »<sup>10</sup>. En ce sens, l'expérience du rêve, par son caractère universel, se substitue à celle de la folie qui n'est l'expérience que de « certains insensés » et valide la possibilité de douter que « ces mains et ce corps-ci soient à moi » par *l'impossibilité de distinguer la veille du sommeil*<sup>11</sup>.

C'est par l'étude de ces trois raisons de douter mises côte à côte que le débat entre Foucault et Derrida va s'articuler et se concentrer autour de l'affirmation cartésienne « Mais

---

sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ».

<sup>7</sup>*Ibidem.*

<sup>8</sup>*Ibidem.*

<sup>9</sup>*Ibidem.*

<sup>10</sup> Op. Cit, p. 7

<sup>11</sup>*Ibidem.* Je souligne : « Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ».

quoi ? ce sont des fous ; et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples ». Pour l'un, cette phrase est emblématique et illustre le refus du philosophe de se régler sur l'exemple de l'insensé, tout comme l'invocation de la folie n'apparaît que comme une « extravagance » et n'est pas traitée comme un argument tandis qu'erreur des sens et rêve *sont* des arguments. Pour l'autre, loin d'exclure la possibilité de la folie, le texte cartésien envisage d'autres raisons de douter qui vont mener le sujet méditant au moins aussi loin que ne l'aurait fait l'expérience directe de la folie. L'affirmation cartésienne « Mais quoi ce sont des fous » est interprétée par Derrida comme étant le point de vue d'un interlocuteur naïf, soucieux de ne pas sembler extravagant, l'argument du rêve permettant à Descartes de ramener cet interlocuteur en terrain connu et de continuer à mener le doute hyperbolique par le biais d'autres raisons de douter (rêve, dieu trompeur, malin génie).

En ce sens, l'interprétation de l'argument du rêve dans les *Méditations* est ce qui détermine la place de la folie comme exclue ou comme instrument. Pour Foucault, l'argument du rêve par son caractère universel est supérieur à la folie ; il permet le rejet de cette dernière tout en permettant de *feindre* l'extravagance du sujet. Pour Derrida, l'argument du rêve sert à justifier, par son caractère universel, le doute des sens alors défini comme extravagance et sert à propager la folie dans la Méditation.

### ***1.2 Exclusion et contenance***

Pour Foucault donc, la réaction de Descartes face à l'argument de la folie témoigne de ce qui se passe au XVII<sup>e</sup> siècle. C'est-à-dire, que pour l'auteur de *Folie et déraison*, le XVII<sup>e</sup> siècle incarne le siècle de la rationalité. Autrement dit, au cours de ce siècle va s'asseoir l'autorité et la domination de la raison et du même coup, va exclure la folie hors du champ rationnel et hors du champ social. Voilà pourquoi pour Foucault, Descartes ne traite pas la folie comme il traite les autres raisons de douter. En effet, erreur des sens et rêve sont des exercices de pensées et d'eux ressort toujours une certaine vérité – les sens portent sur une erreur partielle qui n'évacue pas totalement le monde et qui prouve l'indubitable des évidences quotidiennes. Quant au rêve, peu importe les images extravagantes qui y sont produites puisqu'elles vont toujours de l'arrangement et du mélange des choses les plus simples et les plus universelles. En ce sens, la méditation et les raisons de douter que l'on y rencontre sont des exercices de pensées dans lesquels *la place de l'argument n'est ni le lieu*

*d'un doute, ni celui d'une vérité mais celui de la pensée.* Au second chapitre de *Folie et Déraison*, Foucault écrit ceci : « Ce n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie [...] c'est l'impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense »<sup>12</sup>. Autrement dit, considérer la folie comme un exercice de pensées semble bien chose impossible puisque « moi qui doute, je ne peux être fou »<sup>13</sup>. La place de la vérité ou du doute est ainsi substituée par celle de la pensée ; la question ici n'est pas de savoir si ce qu'imagine le fou est vrai ou non, la vérité ne protège pas de la folie car il semble bien qu'il existe même dans l'imagination du fou des vérités au même titre que celles que l'on trouve dans les sens ou dans le rêve. Référons-nous à Foucault que je souligne :

Pour la folie, il en est autrement ; si ses dangers ne compromettent pas la démarche [de la méditation], ni l'essentiel de sa vérité, ce n'est pas parce que telle chose [la nature corporelle et son étendue] même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fautive ; mais parce que moi qui pense, je ne peux pas être fou. Quand je crois avoir un corps, suis-je assuré de tenir une vérité plus ferme que celui qui s'imagine avoir un corps de verre ? Assurément « car ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples »<sup>14</sup>.

S'il en est « autrement » avec l'argument de la folie, si cette dernière ne « compromet pas la démarche » de l'exercice de la raison, c'est parce que dès sa convocation, elle est évitée, rejetée hors de la réflexion, de la méditation. En ce sens, entreprendre l'exercice de la méditation alors défini comme rationnel, c'est déjà ne pas être insensé. Aucun exercice de méditation ne peut être entrepris par un sujet insensé puisque la folie est ici définie comme impossibilité de douter. Par conséquent, celui qui entreprend d'instrumentaliser le doute dans un exercice de pensée ne peut être insensé. C'est en ce sens que selon Foucault, Descartes refuse de se régler sur l'exemple de la folie et qu'il qualifie une telle démarche d'« extravagante ». Une telle démarche, au sein d'un exercice de réflexion, ne peut posséder la valeur du raisonnable car, le sujet méditant peut en effet s'identifier au rêveur, faire comme s'il dormait ou comme s'il était trompé mais jamais, il ne pourra penser être fou puisque « la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée »<sup>15</sup>. Moi qui pense,

---

<sup>12</sup> M. Foucault, *Folie et déraison, Histoire de la folie, Le grand renfermement, II*, p. 57.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

qui doute, je ne peux pas être fou car « la folie est exclue par le sujet qui doute. Comme bientôt sera exclu qu'il ne pense pas, et qu'il n'existe pas »<sup>16</sup>.

Comme le souligne P. Macherey<sup>17</sup>, chez le fou, l'esprit ne fonctionne pas mal, il n'est pas assujéti à l'erreur ce qui permettrait alors de l'en corriger ; la nature corporelle et son étendue par exemple apparaissent dans la folie au même titre que dans le rêve ou les sens. Autrement dit, la vérité ne se dissout pas dans la folie d'après une erreur de jugement. Non, chez le fou, l'esprit a complètement cessé toute activité, l'âme ne pense plus du tout et est entraînée sur le seul terrain du corps dans lequel sont définitivement abolis ses pouvoirs, dans lequel l'âme est assujéti à la seule loi du corps alors comprise comme pure déraison. En ce sens, la déraison est définie comme abandon à la loi du corps dans lequel le fou est prisonnier, enfermé. Pour P. Macherey, l'enfermement symbolique du fou se traduit par son enfermement effectif ; autrement dit, il s'agit d'une *traduction dans les faits de l'état absolument négatif que la folie représente*<sup>18</sup>. Par son assujétissement au corps, Il est impossible à l'insensé de mettre en doute ses jugements et connaissances dont il assure sans cesse qu'ils sont vrais sans pouvoir recourir au doute naturel, autrement dit, il ne peut recourir à la méditation afin de les vérifier. Par conséquent, l'exercice de la pensée est exclu de la folie tout comme est exclue la folie de la pensée. Voilà pourquoi, le sujet méditant bien qu'il « croit » avoir un corps détient une vérité plus ferme que celle du fou qui elle, appartient au domaine de l'imagination, la croyance va pouvoir être vérifiée et justifiée par l'exercice de pensée tandis que ce qui est imaginé par l'insensé ne le peut. Aussi, dès son entrée en méditation, le sujet sait qu'il n'est pas fou, qu'il ne peut pas être fou. En ce sens, la folie est écartée, rejetée par le sujet pensant, son « péril a disparu de l'exercice même de la Raison »<sup>19</sup>.

Cependant, pour Foucault, malgré que la déraison soit expérience de non-pensée qui s'exclut d'elle-même de l'exercice de la pensée, elle constitue la face sombre et consciencieusement cachée de la raison. Et de la face visible de cette raison éclairée, s'échappe toujours le murmure provenant de son *sol-prison*, le murmure de la folie qui bien que contenue est toujours présente :

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> P. Macherey, « Foucault, Derrida, Deleuze : Pensées rebelles », in *Sciences Humaines*, N° Spécial N° 3 - Mai - Juin 2005.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p.57.

[...] elle [la raison] est faite, pour une part aussi grande, même si elle est plus secrète, de ce mouvement par lequel la Dérison s'est enfoncée dans notre sol, pour y disparaître, sans doute, mais y prendre racine<sup>20</sup>.

Si la raison s'impose au XVIIe siècle c'est parce que, par un mouvement plus secret, elle exclue et contient la folie dans l'enfermement. Par un mouvement paradoxal, par un mouvement ascendant-descendant, la ligne de partage entre raison et déraison devient effective à travers les murs de l'enfermement. Autant dire que l'enfermement se définit ici comme condition de la raison. Mais que vaut une raison qui pour rayonner doit exclure et enfermer ?

### ***1.3 Le calme après la tempête***

Si pour Foucault, la folie est un « péril qu'on évite » par contention dans l'enfermement, par rejet hors du champ rationnel. Pour Derrida, elle est, avant d'être un déchainement excessif et total qu'on parvient à maîtriser au sein même de la raison, au sein même de la méditation philosophique, un instrument dont l'utilisation vise à passer du doute naturel au doute hyperbolique. À la contenance de l'enfermement foucauldien s'oppose alors le déchainement et la maîtrise derridienne.

L'auteur de *L'écriture et la différence* revient sur le passage cartésien du « mais quoi ce sont des fous » et affirme que ce passage ne concerne pas la folie. En effet, pour lui, ce passage est en fait rhétorique et pédagogique car, il faut éliminer l'objection possible et particulière des sens pour la généraliser : « j'ai quelques fois éprouvé que les sens étaient trompeurs, dit Descartes, considérons que tout ce qui vient d'eux est faux ». Pour Derrida, Descartes introduit ici un dialogue fictif à propos de la généralité ou de la particularité de l'erreur des sens entre d'un côté, le novice en philosophie et le philosophe-guide. En ce sens, le syllogisme cartésien qui consiste à rejeter ce qui vient des sens ne trouve pas d'écho chez le novice en philosophie. Ce dernier rechigne en effet à ne plus accorder sa confiance aux sens sur la seule base d'expériences relatives à « des choses peu sensibles et fort éloignées ». Pour lui, l'erreur sensible reste du domaine du particulier : « Peut-être en effet que les sens nous trompent quelques fois relativement à des choses peu sensibles et fort éloignées mais il s'en rencontre beaucoup d'autres desquelles il est tout à fait impossible de douter que l'on connaît pourtant par leur moyen »<sup>21</sup>. Ainsi, à la généralité que Descartes donne à l'erreur

---

<sup>20</sup>*Op. Cit*, p.46.

<sup>21</sup>R. Descartes, *Méditations Métaphysique*, p.6.

sensible, le novice oppose la généralité de la certitude sensible dont on ne peut douter qu'à moins de se comparer au fou car « Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps sont à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés ». En ce sens, douter des évidences quotidiennes apparaît pour le novice en philosophie comme une extravagance et prend place dans le texte cartésien comme objection face à la généralité de l'erreur des sens. En ce sens, la folie chez Derrida est définie comme l'objection du novice en philosophie et pourrait se traduire en un nouveau syllogisme : douter des sens est une extravagance (« comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? »), le novice en philosophie sait qu'il n'est pas fou, donc il ne doute pas que ces mains et ce corps lui appartiennent. En ce sens, pour Derrida, Descartes se fait l'écho de l'objection du non-philosophe puisque « je suis là, que j'écris, que vous m'entendez, je ne suis pas fou, ni vous et nous sommes entre gens censés »<sup>22</sup>. Ce passage est donc rhétorique puisqu'il met en jeu l'objection feinte que Descartes reprend à son compte et il est pédagogique car il orchestre le passage dans lequel est montré que « l'exemple de la folie n'est [...] pas révélateur de la fragilité de l'idée sensible » et quelle réfutation de la folie plus rassurante que la confirmation que ce qui nous entoure est également perçu par d'autres. Partant, le novice en philosophie est rasséréiné et accepte la généralité que le philosophe-guide lui propose. Aussi, alors que pour Foucault, se comparer au fou équivaut à une impossibilité de mener plus loin l'exercice du doute, pour Derrida, cette comparaison permet la mise en doute de l'objection des évidences quotidiennes jusqu'ici posées comme indubitables. Donc, si l'on ne peut douter des choses quotidiennes qu'à condition d'être fou, le doute répété envers elles devient pour Derrida, le mode de propagation de l'extravagance au travers de la Première Méditation. Aussi, l'expérience hyperbolique du rêve permet à la fois de contourner l'objection du novice et de généraliser l'hypothèse de l'extravagance, c'est-à-dire, le doute des évidences quotidiennes, la folie. Partant, le novice n'oppose aucune résistance, il est rassuré grâce à la feinte du philosophe-guide et accepte l'argument du rêve comme une généralité puisque lui aussi se souvient avoir été incapable de différencier la veille du sommeil. Le travail du doute peut donc se poursuivre.

Pour Derrida folie et rêve ne sont pas autant dissociés que semble l'affirmer Foucault car, la raison ne pouvant distinguer convenablement le rêve de la veille est amenée à douter de ses propres représentations. L'incertitude s'installe et est poussée jusqu'à son point le plus extrême, le doute naturel que Descartes invoque dès le début de ses Méditations est

---

<sup>22</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p.78.

transformé grâce à l'argument du rêve en doute hyperbolique, illustré par le Malin Génie hypothétiquement capable de semer l'erreur dans toutes les représentations que possède le sujet méditant. De là, le doute s'installe jusque dans les vérités intellectuelles les plus claires et distinctes, jusque dans les mathématiques qui échappaient encore au doute naturel. Il devient total et la folie est alors établie au cœur même de l'entendement, ne permettant plus « à aucune connaissance déterminée de lui échapper en droit »<sup>23</sup>. La domination de la folie par la raison est renversée : « en droit rien ne s'oppose à la subversion nommée extravagance »<sup>24</sup>. La folie, l'extravagance domine à présent la raison sans que cette dernière ne puisse lui échapper. Et parce que la folie s'est introduite dans la pensée, elle s'introduit dans l'être, dans le Cogito : « je pense donc je suis même si je suis fou ». Pourtant, c'est au cœur de ce moment où la folie est la plus généralisée et la plus totale qu'un élément va lui échapper : le Cogito qui bien qu'il ne soit pas une connaissance objective et représentative n'échappe pas à la folie en tant qu'il se situe hors d'elle – car, aucune connaissance ne peut lui échapper – mais bien parce que la certitude d'exister qu'il constitue vaut malgré la folie. La certitude de non existence est assurée au cœur même de la folie, « en la folie elle-même »<sup>25</sup>.

De là, la raison se sauve parce que « la folie du Cogito ne vaut que silencieuse »<sup>26</sup> et que tout discours l'exclut nécessairement : faire une phrase c'est manifester un sens possible, le récit est une œuvre porteuse de sens et en cela, et les trois auteurs sont d'accord, cela vaut même pour le fou :

[...] 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 quelque 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<sup>27</sup>.

En ce sens, la folie est belle et bien maîtrisée dans les *Méditations* mais elle n'a pas été évitée, au contraire, elle en a été l'instrument. Aussi, pour Derrida, la folie dans la Première Méditation est instrumentalisée et non pas exclue d'emblée. La raison se reprend, se sauve et par là même prouve qu'elle n'est pas folle, ce qui est pourtant contradictoire car, il semble qu'il n'y ait rien de plus fou que cette raison qui pour se sauver doit se

---

<sup>23</sup>Op. Cit, p.85.

<sup>24</sup>Op. Cit, p.82.

<sup>25</sup>Op. Cit, pp. 85-86.

<sup>26</sup>Op. Cit, notes, p.55.

<sup>27</sup>Op. Cit, p, 83.

compromettre avec la folie. Il n'y a rien de plus étonnant qu'une raison qui se rassure et se mesure au contact de la déraison.

Revenons à Foucault, le partage déterminé au XVIIe siècle par Foucault entre raison et déraison est pour Derrida impossible. Ce dernier affirme qu'une histoire – histoire qui pour Foucault débute avec la décision prise par l'âge classique comme condition de possibilité anhistorique du partage entre raison et déraison - de la folie est impossible, que la folie n'y est pas réductible et qu'elle n'appartient pas plus à une époque donnée comme en témoigne les différentes crises rencontrées au sein même de la pensée, de la philosophie qui cherche et retrouve souvent le contact nécessaire à son élaboration face à la folie : les différents cogito cartésien, husserlien le démontrent.

#### **1.4 « *Mon corps, ce papier, ce feu* »**

C'est seulement et presque dix ans après en 1972, lors de la réédition de la thèse de Michel Foucault *Folie et Déraison* que ce dernier répondra à Derrida dans un texte ajouté pour l'occasion et intitulé « *Mon corps, ce papier, ce feu* ». Il y traitera un à un les arguments avancés par Derrida en reprenant le mode d'énonciation et d'argumentation de ce dernier afin de les retourner contre lui et d'en montrer les limites comme par exemple avec le retournement de l'accusation derridienne au sujet de la lecture des textes latins par Foucault (Derrida accuse Foucault de ne pas avoir vérifié à la source du texte et de s'être contenté des traductions). Ce dernier démontrera que Derrida se fourvoie également sur les textes et que ce dont il parle est en fait dû à un ajout de traduction.

Nous ne traiterons cependant que les arguments utiles à l'avancé de notre sujet et laisserons de côté ceux qui ne le sont pas. Autrement dit, nous n'évoquerons pas les accusations au sujet de la source latine du texte et de ses traductions pas plus que nous ne nous attarderons sur les modes d'argumentation et sur la différence définie par Foucault entre la pure démonstration et la méditation.

Pour Foucault, l'argument de l'extravagance dans les *Méditations Métaphysiques* de Descartes ne trouve sa source que parce qu'elle appartient au XVIIIe siècle en tant que préjugé hérité de la tradition sceptique, ce que pour Foucault Descartes sait. Ainsi pour lui, Descartes ne place la folie que parce que cette tradition a érigé cette dernière comme raison de douter et en a donc fait un préjugé bien connu que Descartes remet en question puisqu'il montre que ce n'est pas une raison valable de doute pour le sujet méditant –sujet qui rappelons-le n'est pas fou et pour qui l'imitation de la folie est une extravagance. Le rêve

quant à lui possède selon Foucault une place supérieure dans l'ordre des *Méditations* car il est une expérience habituelle, proche et tout aussi extravagante que la folie. Autrement dit, puisque j'y suis habitué, qu'il est plus proche que la folie, il est logique qu'il y soit supérieur. Et Foucault souligne : « l'extravagance du rêve garantit son caractère *démonstratif* comme *exemple* : sa fréquence assure son caractère *accessible* comme *exercice* »<sup>28</sup>. Ainsi, en tant qu'expérience commune à tous, la proximité du rêve confirme son appartenance au champ de la raison, et c'est à partir de cette expérience coutumière donc – et non de l'universel derridien – que les évidences quotidiennes pourront être mises en doute et permettre la poursuite de la méditation car, l'hypothèse du rêve a beau frapper le sujet méditant d'incertitude, « il ne l'empêche pas au cœur même de ce stupor, de continuer à méditer valablement à voir clairement un certain nombre de choses ou de principes, en dépit de l'indistinction, aussi profonde qu'elle soit entre veille et sommeil ». En effet, lorsque le sujet méditant rencontre l'argument du rêve, ce dernier le plonge dans la quasi-certitude d'être endormi : « il n'y a pas d'indice certain qui puisse séparer le sommeil et la veille : constatation qui provoque chez le sujet méditant un étonnement tel que l'indifférence entre veille et sommeil provoque la quasi-certitude que l'on dort »<sup>29</sup>. Ainsi grâce à ce stupor, le sujet méditant peut faire semblant de rêver : « La pensée du rêve m'avait conduit à l'incertitude : celle-ci, par l'étonnement qu'elle provoque, à la quasi-certitude du sommeil ; cette quasi-certitude, mes résolutions en font maintenant une feinte systématique. Mise en sommeil artificieux du sujet méditant : *Age somniemus*, et à partir de là, la méditation va pouvoir se développer »<sup>30</sup>. Rêver ne disqualifie pas le doute, bien au contraire, faire comme si on rêvait permet justement la mise en doute de toutes les évidences quotidiennes et l'invocation du Malin Génie qui a pu faire que je me trompe à chaque fois que je fais un calcul simple et, que je prenne pour vraie des évidences qui sont fausses. Tout comme dans le rêve où je peux croire être éveillé tandis que je dors profondément. C'est donc bien ici le rêve et non la folie qui devient condition de totale mise en doute et permet le développement de la méditation. Ainsi, à travers le terme « universel » Foucault reproche à Derrida d'avoir confondu les deux aspects du rêve qui sont pour lui pourtant bien distincts et qu'il énumère en page deux cent quarante-sept :

---

<sup>28</sup>M ; Foucault, *Dits et écrits*, Vol 2, *Mon corps, ce papier, ce feu*, éditions Gallimard, 1972, texte n°102, p. 248.

<sup>29</sup>*Op. Cit*, p.249.

<sup>30</sup>*Op. Cit*, p. 250.

1. « [Le rêve] est capable de donner lieu à des extravagances qui égalent ou quelque fois dépassent la folie ».
2. « D'autre part, il a la propriété de se produire de manière habituelle ».

Cette confusion derridienne des propriétés du rêve est pour Foucault une tentative douteuse dont le seul but est de « forcer les mots », d'effacer « le caractère bien distinct de l'extravagance du rêve et de sa fréquence », de « gommer le rôle spécifique de ces deux caractères » à savoir l'exercice et la démonstration ainsi que d'« omettre l'importance plus grande accordée à la coutume qu'à l'extravagance ». C'est donc bien pour Foucault l'expérience coutumière du rêve qui va permettre de poursuivre car, le sujet modifié par la pensée du rêve, le sujet stupéfait par cette pensée n'est pas disqualifié comme sujet méditant : « Mais en le modifiant, en faisant de lui un sujet incertain de veiller, elle ne le disqualifie pas comme sujet méditant : même transformé en « sujet supposé dormant », le sujet méditant peut poursuivre de façon sûre le cheminement de son doute »<sup>31</sup>.

Le fou quant à lui, Foucault le répète, est incapable de mis en doute, incapable de douter de s'il rêve, de s'il délire ou de s'il est abusé par un Malin Génie. C'est en cela qu'il est fou, en cela que l'expérience ou l'imitation de la folie serait extravagante, le fou s'exclut immédiatement de la méditation qui elle-même en tant que projet de doute, affolement de la raison certes mais exercice de réflexion tout de même, l'exclut dès sa convocation. Le fou est donc immédiatement reconnu comme différent du sujet méditant.

Ainsi, le sujet rêvant doute tandis que le fou ne le peut car, je peux être le rêveur mais pas le fou, le fou étant toujours rejeté à l'autre. Le fou ne peut être que l'autre dès lors que je doute. Le sujet qui doute, ne peut être fou puisque pour être il faut penser donc dire « je suis fou » est impossible. Aussi les deux expériences, celle du rêve et de la folie ne sont-elles pas irréductibles l'une à l'autre comme le montre Derrida. De plus, la folie ne peut entrer dans la méditation qui est, souligne Foucault, une sorte de jeu nécessitant la raison. La méditation crée une extériorité où elle rejette la folie afin de pouvoir exister en elle-même et par elle-même et dès lors, le sujet qui participe à ce jeu, qui joue, le méditant donc dès l'entrée en méditation sait ne pas être fou.

---

<sup>31</sup>*Ibidem.*

### *1.5 Et donc, ...*

Ce débat laisse interrogatif. Et, et c'en est sans doute là tout l'intérêt, les questionnements demeurent tandis que d'autres surgissent. D'ailleurs, y a-t-il vraiment eu débat autour de la folie ? Car ni l'un ni l'autre des auteurs n'en avance une définition et ni l'un ni l'autre n'indique ou ne s'attarde à savoir de quelle folie parle Descartes qui pourtant dans son texte dit « certains insensés » - oui mais lesquels ? De plus, Derrida soutient que l'argument de la folie prend place dans la méditation, non parce que la folie est rencontrée lors de l'exercice de la pensée mais que l'argument de la folie prend place dans la méditation seulement par la nécessité de parvenir à généraliser le doute naturel en doute hyperbolique. L'argument de la folie apparaît ici comme un exercice de style démonstratif, rhétorique et pédagogique, visant à contourner une objection. Sans ce débat minutieux autour des traductions du texte cartésien de l'un ou l'autre et de l'interprétation de la place du rêve et de la folie, la lecture des deux auteurs est pour S. Buckinx, « sensiblement la même »<sup>32</sup>. En ce sens, il ne faut certainement pas chercher à savoir si l'un des deux auteurs a raison ou tort dans son interprétation du texte cartésien car il faut comprendre leurs lectures comme complémentaires, chacune n'allant pas sans l'autre, s'éclairant l'une l'autre.

De plus, au sortir de la lecture des deux auteurs, la thèse d'un prix de la raison n'est pas évincée. Que cela soit parce que la raison se construit contre la folie, qu'elles sont toujours l'une contre l'autre, que la limite qui les sépare est infime voire indistincte et que ce n'est que parce qu'il y a folie, risque de folie, que la raison se crée.

Parce que, comme chez Foucault où la folie est à côté de la raison, qu'elle en est la face cachée, rejetée, ou que la raison se bâtit dessus, sur elle, d'après elle chez Derrida, ne change pas le fait que la déraison est étouffée. Etouffée par l'enfermement, étouffée au sein du discours qui se reprend mais dont la folie ne quitte jamais les premiers pas, dont la folie hante les tréfonds rappelant à celui qui voudrait l'oublier qu'elle n'est jamais définitivement exclue, contenue, enfermée.

Ni Foucault ni Derrida ne résout le problème, d'ailleurs Derrida ne répond pas à Foucault et laisse ainsi le débat abandonné à lui-même mais chacun à sa manière a montré que la folie est réductible à la prison et à la maîtrise.

---

<sup>32</sup>S. Buckinx, *Descartes entre Foucault et Derrida*, La folie dans la Première Méditation, Editions L'Harmattan, Collection Ouverture Philosophique, Paris, 2008, p.74.

## Chapitre II

### Faire œuvre de penser

---

#### 2.1 L'œuvre

Il est à remarquer que le débat qui oppose Foucault à Derrida ne concerne pas la folie en soi. À vrai dire, il n'en a jamais été question. En réalité, le débat porte sur le statut du sujet philosophique, à aucun moment il ne s'agit d'y intégrer un quelconque fou ou malade auquel pourrait bien se référer Descartes mais de Descartes lui-même et de la faculté que possède le philosophe, la philosophie elle-même, à devenir selon Derrida, l'autre de soi, à rejeter le fou en soi et dont le discours philosophique, comme œuvre, ne finit pas de témoigner, dont l'œuvre ne finit pas de traduire la présence.

Dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, M. Foucault, en référence à Antonin Artaud, avance pourtant une définition de la folie : elle est absence d'œuvre et ouvre ainsi un nouveau débat, une nouvelle opposition : Artaud face à Descartes, le propre, l'indifférencié face à l'œuvre, au texte, au discours et aux commentaires. Comme nous l'avons vu, Foucault ne cesse de l'affirmer « la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée »<sup>33</sup>. Autrement dit et pour approfondir, la pensée est déjà dénuée de toute déraison dès lors qu'elle se traduit comme pensée. Partant, tout ce qui en découle –réflexion, parole, discours, méditation et plus précisément récit –sera par « essence normal »<sup>34</sup>.

Dans *L'écriture et la différence*, Derrida accorde à Foucault la normalité de la parole et définit l'œuvre comme la mise à distance de soi par soi. Il est toujours question ici du legs de Descartes, et plus précisément de ses Méditations, en tant qu'œuvre et dans lesquelles, il fait retour sur le moment inaugural du Cogito : les Méditations sont un récit *récitant*, c'est-à-dire, un récit qui revient sur lui-même. En ce sens, il s'agit de plus qu'une simple méditation : la méditation d'une méditation, une œuvre porteuse de sens. *Les trois auteurs le reconnaissent*<sup>35</sup> et selon Derrida, cela vaut même pour le fou : « faire une phrase c'est

---

<sup>33</sup>M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 57.

<sup>34</sup>J. Derrida, *L'écriture et la différence*, pp. 83-84.

<sup>35</sup>S. Buckinx, *Descartes, entre Foucault et Derrida*, p.99.

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 »<sup>36</sup>. Ici, la phrase proférée symbolise le philosophe pour Derrida car « le philosophe n'est que le sujet parlant par excellence »<sup>37</sup>, sujet qui pour pouvoir dire, pour pouvoir philosopher doit enfermer le fou en lui comme l'autre de soi-même. La méditation devient alors ce discours philosophique organisé qui pour se communiquer doit entrer dans ce « rapport à l'autre comme autre soi [dans lequel] le sens se rassure contre la folie et le non-sens »<sup>38</sup>.

Telle est donc l'œuvre, une mise à distance, un autre soi, porteur de sens, qui s'ouvre à la raison, qui la laisse s'insérer entre cet autre soi et soi-même. L'œuvre est assurance de raison, raison et par là-même, l'absence d'œuvre est folie comme l'affirmera Foucault. Mais Derrida voit dans l'œuvre bien plus que ne semble le voir Foucault.

C'est parce que Descartes revient sur le moment inaugural du Cogito par le récit qu'il en fait une œuvre : « le Cogito est œuvre dès qu'il se rassure en son dire »<sup>39</sup>. Autrement dit dès qu'il se communique à travers l'œuvre littéraire des Méditations Métaphysique. Affirmation qui atteste donc de la légitimité raisonnable et de la validité du Cogito en tant que raison par Derrida, ce n'est pas ce qu'il remet en question et en cela, il donne raison à Foucault à qui il l'accorde « Même si le cogito peut être fou, il faut ne pas l'être pour le réfléchir et le communiquer »<sup>40</sup> or, on le sait, le fou est incapable de dire. Cependant, Derrida situe bien le problème sur le moment inaugural du Cogito, sur son excès qui est alors « folie avant l'œuvre »<sup>41</sup>, avant le dire, avant la distanciation de soi par soi comme autre, comme fou. C'est en cela même que chez lui la folie est absence d'œuvre, c'est qu'elle est « avant », elle y est antérieure mais qu'elle n'est pas uniquement liée à la décision prise au XVIIe siècle, décision anhistorique qui permettrait alors une histoire de la folie et de la raison enfin déterminées. C'est sur ce point que Derrida s'oppose à Foucault ; il ne contredit pas l'auteur de Folie et déraison lorsque celui-ci affirme que la folie est absence d'œuvre et qu'en contrepartie, l'œuvre n'en finit pas de traduire la présence étouffée de la folie. Comme Derrida le soulignera lui-même « Dès son premier souffle, la parole [...] n'ouvre son espace

---

<sup>36</sup>J. Derrida, *L'écriture et la différence*, pp.83-84.

<sup>37</sup>*Ibidem*.

<sup>38</sup>J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p.92.

<sup>39</sup>*Ibidem*.

<sup>40</sup>*Op. Cit*, p. 89.

<sup>41</sup>*Op. Cit*, p.92.

de parole qu'en enfermant la folie »<sup>42</sup>. L'enfermement de la folie est donc nécessaire afin d'œuvrer, de raisonner et de communiquer cette raison à travers un discours organisé, un récit, une méditation mais en ce sens, *l'œuvre est toujours marquée par la présence continue de la folie et qui de fait, en renouvèle toujours l'exclusion*<sup>43</sup>.

Ainsi, tandis que pour Foucault, l'œuvre témoigne d'une raison pleine, sans l'ombre d'une folie qu'elle a rejeté au moment-même où elle se définissait comme raison, pour Derrida, l'œuvre n'est rien d'autre que « ce gigantesque aveu »<sup>44</sup> témoignant de la proximité de la folie, « de la terreur avouée d'être fou »<sup>45</sup> puisqu'œuvrer c'est *économiser* l'hyperbole, minimiser l'excès, lui nier ce qu'il a de fou mais en aucun cas le supprimer, l'hyperbole ne disparaît pas, l'excès non plus. L'œuvre est alors raison qui nie la folie, elle n'est pas folie, elle en est *économie*. Partant, la folie est bien le propre, ce qui n'est pas économiser : l'excès absolu, le moment inaugural du Cogito.

## ***2.2 Critique, clinique et poète***

Derrida s'appuie sur l'interprétation foucauldienne de la folie et de l'œuvre avancée par Foucault dans son chapitre intitulé « Le Cercle Anthropologique ». Foucault, en référence au poète et comédien A. Artaud y écrit ceci :

La folie d'Artaud ne se glisse pas dans les interstices de l'œuvre, elle est précisément l'absence d'œuvre, la présence ressassée de cette absence, son vide central éprouvé et mesuré dans toutes ses dimensions qui ne finissent point<sup>46</sup>.

Si la folie peut être définie par l' « absence » ou par le « vide » et qu'en contrepartie, la raison ou la pensée peut être définie par l' « épreuve » et par la « mesure » de ce vide, mesure qui tient dans tout discours ou en tout récit, c'est parce que le personnage d'Artaud va tenir, dans le débat, une place importante. C'est d'après lui, par sa folie même, que les liens entre philosophie et folie vont pouvoir être pensées. Autrement dit, A. Artaud, par sa folie, est révélateur de la construction et du fonctionnement de tout discours, et notamment du discours philosophique. Par sa présence, A. Artaud oblige le philosophe à se réfléchir, tout comme la folie oblige la philosophie à une re-connaissance d'elle-même. Dans une

---

<sup>42</sup> *Op. Cit*, p. 93.

<sup>43</sup> M. Foucault, *Folie et déraison*, p. 54.

<sup>44</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p.96.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> M. Foucault, *Folie et déraison*, « Le cercle anthropologique », p. 555.

lettre à J. Rivière, A. Artaud écrit que le problème pour lui, est d'*arriver tout court à penser quelque chose*. Autrement dit, il affirme son impossibilité à penser, en ce sens, la théorie foucauldienne de l'absence d'œuvre comme folie est confirmée puisque la pensée semble corrélée à l'œuvre. C'est de cette hypothèse que vont partir Derrida puis Deleuze ; A. Artaud affirme l'impossibilité à penser de la folie, il affirme l'absence d'œuvre immanente à la folie, il affirme du même coup, la pensée comme œuvre et la raison comme pensée. Mais, tant pour Derrida que pour Deleuze, la question va être la suivante ; quelle est précisément cette pensée ou cette raison ? Et que signifie penser ? Artaud n'est-il pas aussi révélateur d'autre chose ?

La thèse foucauldienne affirme que la rupture entre folie et raison est historique, que l'œuvre c'est ce qui a rejeté la folie et que le discours historique permet de remonter à l'antériorité de cette rupture, vers l'unité de l'œuvre et de la folie. Or, Derrida s'oppose à cette idée. Dans son chapitre « La Parole soufflée », Derrida revient sur l'unité œuvre/folie, unité antérieure à tout discours et porte notamment son attention aux discours clinique et critique qui ont tenté de rendre compte de la folie, d'une folie générale, à travers ce que nous nommons l'étude de cas, à laquelle A. Artaud n'échappe pas puisque, les discours critique et clinique, bien qu'en apparence différents ; l'un réduisant le sens ; l'autre le restaurant, ont en fait la même fin : faire un exemple, un cas, un martyr. Derrida, à la suite de Foucault, va critiquer cette démarche qui, pour lui, ne prend pas en compte l'unicité d'un cas ; le cas ne servant, en fait, qu'à appuyer un discours général sur la folie cependant, il s'oppose à lui quant à sa tentative d'atteindre l'antériorité de l'œuvre et de la folie par le discours. Son opposition consiste ainsi ; Il s'appuie alors sur la thèse foucauldienne du rejet de la folie au sein du discours ; tout discours, commentaire ou récit récitant, pour se créer, à obligatoirement rejeté la folie. En ce sens, Derrida en arrive à conclure qu'aucun discours ne peut jamais atteindre cette antériorité dans laquelle folie et œuvre se trouvent réunies. Derrida cite Foucault :

Ces deux discours, malgré l'identité d'un contenu toujours réversible de l'un à l'autre et pour chacun démonstratif, sont sans doute d'une profonde incompatibilité. Le déchiffrement conjoint des structures poétiques et des structures psychologiques n'en réduira jamais la distance. Et pourtant ils sont infiniment proches l'un de l'autre, comme est proche du possible la possibilité qui la fonde ; c'est que la continuité du sens entre l'œuvre et la folie n'est possible qu'à partir de l'énigme du même qui laisse apparaître l'absolu de la rupture<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, « La parole soufflée », p. 254.

Or, on le sait, cette « rupture » pour Foucault se rencontre dans l'histoire et avec Descartes qui établis une « impossibilité essentielle et de droit »<sup>48</sup> entre œuvre et folie, ce que Derrida rejette : un tel moment n'est pas historique, la rupture entre œuvre et folie ne se trouve pas dans l'histoire parce qu'en réalité, l'histoire est déjà un discours et qu'en tant que tel, il a déjà déterminé la position de l'œuvre et de la folie, autrement dit, il les a déjà dissociés. Pour Derrida, un tel moment ne dépend donc pas d'une époque mais de la naissance même du discours, du commentaire : « Cette historicité ne peut être plus soustraite, depuis longtemps soustraite à la pensée, qu'au moment où le commentaire, c'est-à-dire précisément le « déchiffrement de structures », a commencé son règne et déterminé la position de la question. Ce moment est d'autant plus absent à notre mémoire qu'il n'est pas dans l'histoire »<sup>49</sup>.

Discours de la clinique et de la critique déjà pointé par Foucault comme produisant des exemples universaux et généraux, n'ayant aucune considération pour le cas par cas, assimilant et rapprochant des personnalités, des concepts et des aventures de pensées les unes des autres là où il ne devrait pas y avoir lieu à rapprochement. Autrement dit, discours ne prenant pas en compte l'unique/unicité d'un cas ou d'un exemple. Derrida fait ici référence à Blanchot et à Laplanche : Dans *La folie par excellence*, Blanchot adopte une interprétation essentialiste de la conjonction œuvre et folie malgré son propre avertissement : « il faut résister à cette tentation des affirmations trop générales. Chaque poète dit le même, ce n'est pourtant pas le même, c'est l'unique, nous le sentons. La part d'Artaud lui est propre »<sup>50</sup>, or Blanchot tombe dans des affirmations trop générales, utilisant des concepts généraux tel que « poète », comparant les dires d'Artaud à ceux de Hölderlin, et ne définissant jamais ce qu'il entend par l'unique, le même et le propre.

Ainsi et selon Derrida, Blanchot bien qu'ayant salué l'unique n'en dit pourtant rien parce que l'« unicité est présentée comme le sens de la vérité » et parce que cette « dissolution de l'unique » dans le commentaire du critique, « est rendue possible parce que l'unité ou l'unicité de l'unique –ici l'unité de la folie et de l'œuvre –est pensée comme une conjoncture, une composition, une « combinaison [qui] ne s'est pas rencontrée deux fois » (p. 20 de *La Folie par excellence*, Blanchot) ». Partant, Derrida reproche à Blanchot de ne pas éviter le réductionnisme ou plutôt, afin de réduire la réduction clinique de faire une réduction essentialiste.

---

<sup>48</sup>*Ibidem.*

<sup>49</sup>*Ibidem.*

<sup>50</sup>*Ibidem.*

Quant à Laplanche, il tente de comprendre dans un même mouvement l'œuvre et l'évolution vers et dans la maladie du poète Hölderlin ce qui l'entraîne à conclure : «Le rapprochement que nous établissons entre l'évolution de la schizophrénie et celle de l'œuvre aboutit à des conclusions qui ne peuvent absolument pas être généralisées : il s'agit du rapport dans un cas particulier, peut-être unique, de la poésie à la maladie mentale »<sup>51</sup>. L'unique est à nouveau retrouvé mais se dérobe au discours et semble toujours s'y dérober. Cependant, il y a chez cet auteur une interprétation intéressante dans la mesure où l'exemple ne témoigne plus d'une idée universelle et générale mais où il est considéré comme un cas unique capable d'ouvrir sur une vérité humaine unique jusque-là inconnue : « il ne s'agit plus de comprendre le poète Hölderlin à partir d'une structure schizophrénique ou d'une structure transcendantale dont le sens nous serait connu et ne nous réserverait aucune surprise. Au contraire, il faut lire et voir se dessiner chez Hölderlin un accès, le meilleur, peut-être, un accès exemplaire à l'essence de la schizophrénie en général » et Derrida cite Laplanche : « « [...] c'est lui [Hölderlin] qui rouvre la question de la schizophrénie comme problème universel »<sup>52</sup> avant d'ajouter « elle [la schizophrénie] n'est pas l'attribut parmi d'autres d'une essence de l'homme préalablement constituée et reconnue [...] la schizophrénie n'est pas, parmi d'autres, une des dimensions ou des possibilités de l'étant appelé homme mais bien la structure qui nous ouvre la vérité de l'homme »<sup>53</sup>. Il y a une contradiction à parler d'unique et d'en faire une figure universelle : cette contradiction réside dans le discours –clinique et critique –par la volonté de réduction ou de restauration du sens. Foucault n'y échappe pas non plus : « C'est ce qui permet ainsi à M. Foucault de conclure pour son compte : « ... Hölderlin occupe une place unique et exemplaire » »<sup>54</sup>.

Ainsi, pour Derrida, aucun commentaire ne peut échapper à l'échec : échec du silence obligatoire devant l'unique, échec de par sa généralisation permanente, *échec du discours parce qu'il est réducteur, toujours réducteur, il restaure toujours un sens au profit d'un autre*<sup>55</sup> :

[...] nous croyons qu'aucun commentaire ne peut échapper à ces défaites, faute de se détruire lui-même comme commentaire en exhumant l'unité dans laquelle s'enracinent les différences (de la folie et de l'œuvre, de la psychè et du texte, de l'exemple et de l'essence, etc...) qui soutiennent implicitement la critique et la clinique<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> J. Laplanche, *Hölderlin et la question du père*, PUF, 1984, p.132.

<sup>52</sup> *Op. Cit*, p.133.

<sup>53</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p.259.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Op. Cit*, pp. 259-260.

<sup>56</sup> *Op. Cit*, p.260.

Nous l'aurons compris, s'il est impossible à tout discours de s'engager sur la voie de l'unité de l'œuvre et de la folie, c'est parce que tout discours repose sur la dualité et non sur l'unité. C'est en ce sens qu'il est impossible à n'importe quel discours de parler d'unité : parler, c'est toujours dire la dualité. C'est donc toujours enfermer la folie, la rejeter hors du discours mais également, comme le dit Foucault, toujours la considérer comme présente, présence cachée et ensevelie dont le discours ne cesse de témoigner. Une telle approche dépend donc de la métaphysique dualiste occidentale dont nos auteurs –Blanchot, Laplanche, Foucault –n'arrivent pas à s'émanciper, ne cherchent pas à s'en émanciper puisque n'ont pas aperçus que cette métaphysique était à l'origine même de leur discours, en était le fondement. Fondement sur lequel repose leur discours.

Derrida propose alors une nouvelle manière d'aborder l'antériorité de la dissociation œuvre et folie à travers A. Artaud. Evidemment, la référence à Artaud ne doit pas être ici comprise comme elle l'était jusqu'à présent par les autres auteurs, il ne s'agit pas de leur reprocher l'exemplification d'une personnalité pour en faire une autre. Il s'agit donc d'un « nouveau traitement du cas Artaud »<sup>57</sup> (Plus tard, nous verrons que Deleuze utilise ce même mot entre guillemets en référence à Artaud. Il faut alors comprendre le terme « cas » comme Laplanche le comprenait lui-même : l'unicité d'une individualité qui met en présence d'une vérité humaine générale jusque-là encore incomprise : une compréhension nouvelle), d'un nouveau discours si l'on peut dire, sur ce qu'Artaud à inlassablement chercher à montrer par sa personne même :

Si Artaud résiste absolument — et, croyons-nous, comme on ne l'avait jamais fait auparavant -aux exégèses cliniques ou critiques -c'est par ce qui dans son aventure (et par ce mot nous désignons une totalité antérieure à la séparation de la vie et de l'œuvre) est la protestation elle-même contre l'exemplification elle-même. Le critique et le médecin seraient ici sans ressource devant une existence refusant de signifier, devant un art qui s'est voulu sans œuvre, devant un langage qui s'est voulu sans trace. C'est-à-dire sans différence. En poursuivant une manifestation qui ne fût pas une expression mais une création pure de la vie, qui ne tombât jamais loin du corps pour déchoir en signe ou en œuvre, en objet, Artaud a voulu détruire une histoire, celle de la métaphysique dualiste qui inspirait plus ou moins souterrainement les essais évoqués plus haut : dualité de l'âme et du corps soutenant, en secret, bien sûr, celle de la parole et de l'existence, du texte et du corps, etc. Métaphysique du commentaire qui autorisait les « commentaires » parce qu'elle commandait déjà les œuvres commentées<sup>58</sup>.

Pour Derrida, Artaud c'est la folie et l'œuvre avant la dissociation, c'est cette unité inapprochable par le discours –puisque tout discours est déjà dissociation -, impossible à

---

<sup>57</sup>*Ibidem.*

<sup>58</sup>*Op. Cit.*, p. 261.

analyser et à décomposer par le commentaire, c'est la Vie pure qui ne se laisse peut-être pas saisir. Voilà pourquoi, tout texte ou document le concernant ne peuvent réellement parler du « cas Artaud » sans arriver à la « neutralisation de ce pauvre M. Artaud » ». Le discours est toujours répétition et les auteurs ayant voulu s'en extraire n'ont fait que répéter cette métaphysique dualiste, cette métaphysique dissociative. Or, la parole est toujours volée et le voleur ne crée pas, il répète, il répète sans cesse l'acte du vol et se « rassure dans la familiarité d'un savoir premier ». Le discours en tant que vol du vol ne signifie rien, ne dit rien, il ne fait que créer l'espace de toutes les différences, l'œuvre qui séparée de moi devient un déchet, un hologramme de moi sur lequel tous les yeux du discours se posent mais qui n'est pourtant pas moi et auquel pourtant, toute attention est donnée, qui le devient : l'œuvre me vole mon moi. Elle devient aux yeux des autres ce moi et par là, me démunis de moi-même. Voilà pourquoi Derrida écrit : « Le mal, la souillure, c'est le critique ou le clinique »<sup>59</sup>, c'est celui qui se repose sur ce vol du moi, sur la subjectivité livrée dans l'objet et qui l'encourage à travers le commentaire. D'où la référence au Démiurge, ce Dieu falsifié dont la vision est malade. Ce faux-dieu et pourtant dieu de tous les discours. Voilà ce qu'Artaud dénonce et auquel, il renonce : l'œuvre. Voilà pourquoi les philosophes se fascinent pour lui : parce qu'il surmonte la dissociation, il veut l'habiter pour la faire exploser, l'exposer ? Il ne veut pas laisser une œuvre, en livrer une mais devenir une œuvre, être une œuvre. L'œuvre c'est A. Artaud lui-même, sans différence, sans Démiurge.

Aussi, pour Derrida c'est par Artaud que s'ouvre la différence. Différence qui ne peut se penser comme telle qu'au-delà de la métaphysique, vers la Différence –ou la Duplicité. Mais, la « destruction » de l'histoire de la métaphysique n'est pas un « simple dépassement ». Artaud n'est pas un simple dépassement de cette métaphysique, il en est l'habitant, il en est le destructeur, « à la fois vie et mort ». Artaud c'est une limite : celle de deux opposés. Artaud c'est celui qui révèle la présence-même de cette limite, limite de la métaphysique occidentale. Artaud, c'est un discours duplice au sein duquel on trouve les deux notions de propre et de cruauté, d'œuvre :

Par toute une force de son discours, il détruit une tradition qui vit dans la différence, l'aliénation, le négatif sans en voir l'origine et la nécessité. Pour réveiller cette tradition, Artaud la rappelle en somme à ses propres motifs : la présence à soi, l'unité, l'identité à soi, le propre, etc. [...] Mais, par un autre tour de texte, le plus difficile, Artaud affirme la loi cruelle (c'est-à-dire, au sens où il entend ce dernier mot, nécessaire) de la différence, loi cette fois portée à la conscience et non plus vécue dans la naïveté métaphysique<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup>*Op. Cit*, p. 273.

<sup>60</sup>*Op. Cit*, p.290.

Artaud révèle, « porte à la conscience » l'impasse métaphysique dans laquelle le discours occidental s'est engagé et dont il est difficile de se dégager.

La transgression de la métaphysique par ce « penser » qui, nous dit Artaud n'a pas encore commencé, risque toujours de retourner à la métaphysique<sup>61</sup>.

### ***2.3 Différence et Répétition***

En 1968, cinq ans après la conférence de Derrida au Collège Jean Wahl, c'est la voix de Gilles Deleuze qui dans *Différence et Répétition* s'impose dans le débat : ce dernier dans son chapitre intitulé « L'Image de la pensée » affirme que la maladie mentale et notamment la schizophrénie doit être considérée comme une « possibilité de la pensée »<sup>62</sup>.

Cette affirmation s'appuie sur le « cas » (entre guillemets dans le texte deleuzien, ce qui amène à penser que Deleuze est alors en accord avec l'utilisation qu'en fait Derrida dans son propre texte et par reprise de Laplanche) Artaud qui pour Deleuze révèle la « présence d'un processus généralisé de pensées » qui jusqu'à présent n'avait pas été remis en cause et qui s'abritait sous une « image dogmatique rassurante ». Or, ce qu'Artaud révèle, ce que la schizophrénie révèle, c'est la fin de cet abri rassurant qu'incarne l'Image dogmatique de la pensée, c'est la destruction même de cette Image « car Artaud ne parle pas simplement de son « cas » mais bel et bien du fait que sa maladie lui permet de se mettre en présence « d'un processus généralisé de penser qui ne peut plus s'abriter sous l'image dogmatique rassurante, et se confond au contraire avec la destruction complète de cette image ». Ce qui, pour Deleuze est schizophrénie : « Il ne s'agit pas d'opposer à l'image dogmatique de la pensée une autre image, empruntée par exemple à la schizophrénie. Mais plutôt de rappeler que la schizophrénie n'est pas seulement un fait humain, qu'elle est [également] une possibilité de la pensée, qui ne se révèle à ce titre que dans l'abolition de l'image »<sup>63</sup>.

#### ***a) L'Image dogmatique de la pensée***

Précédemment dans son texte et plus précisément des pages cent soixante-neuf à cent soixante-douze, Deleuze affirmait l'incapacité que rencontre la philosophie à commencer à

---

<sup>61</sup>*Ibidem.*

<sup>62</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 192.

<sup>63</sup>*Ibidem.*

penser. Pour lui, en effet, l'entreprise d'élimination de présupposés objectifs (comme entrepris et affirmé dans les Méditations Métaphysiques de Descartes) est toujours incomplète puisque les présupposés subjectifs de type « tout le monde sait... » ne sont jamais éliminés : tout le monde sait ce qu'est le Moi, tout le monde sait ce qu'être ou penser. Deleuze affirme qu'il s'agit là d'un mode « pré-philosophique »<sup>64</sup> qui revient à n'accorder aucune proposition objective tout en laissant subsister des sous-entendus implicites or, c'est ce sont ces mêmes sous-entendus que l'auteur identifie comme Image de la pensée : « D'après cette image, la pensée est en affinité avec le vrai, possède formellement le vrai et veut matériellement le vrai. Et c'est sur cette image que chacun sait, est censé savoir ce que signifie penser. [...] la pensée reste soumise à cette Image qui préjuge déjà tout, [qui préjuge] et de la distribution de l'objet et du sujet, et de l'être et de l'étant»<sup>65</sup>.

Ainsi, tout discours philosophique est donc un discours de représentations et de représentants, toujours guidé par cette image. Discours qui s'aveugle donc et prend une forme innocente, qui se représente n'avoir aucun présupposé. Tel est pour Deleuze, le commencement de tout discours philosophique, de toute philosophie. Et si par un discours - c'est déjà ce qu'affirmait Derrida pour qui, tout discours a déjà décidé de la place de l'œuvre et de la folie-, si par un discours normalisant et fondait sur l'Image dogmatique de la pensée, autrement dit sur la métaphysique (car l'Image de la pensée est pour Deleuze ce que la métaphysique occidentale vaut pour Derrida), ici cartésienne qui n'échappe pas aux préjugés ou pré-jugements, discours donc qui établis que la folie est impossibilité de la pensée et bien, la seule façon que le fou possède alors afin de conquérir son droit à être et à penser n'est autre que la destruction de cette image. Il n'y a pas d'autres moyens pour commencer à penser que de retourner la situation or, ce retournement ne peut se faire que par l'abolition de l'image de la pensée, que par la destruction de la métaphysique occidentale. Cette abolition devient alors folie pour quiconque l'entreprend, schizophrénie pour Deleuze et, permet de penser enfin grâce à l'unité d'un cas, une vérité générale sous un angle nouveau qui serait alors de commencer à penser dans la Différence. Et c'est à cette fin que la schizophrénie est pour Deleuze méthode.

### ***b) La génitalité de la pensée***

---

<sup>64</sup>*Op. Cit*, p.169.

<sup>65</sup>*Op Cit*, p.172.

Nous l'avons vu, ce que révèle Artaud pour Deleuze, ce n'est pas simplement un processus généralisé de pensée qui serait un processus basé sur une Image dogmatique, autrement dit sur des présupposés subjectifs ou sur une méthode immuable, mais également l'impossibilité que rencontre la philosophie à créer :

Artaud dit que le problème (pour lui) n'est pas d'orienter sa pensée, ni de parfaire l'expression de ce qu'il pense, ni d'acquiescer application et méthode, ou de perfectionner ses poèmes, mais d'arriver tout court à penser quelque chose<sup>66</sup>.

Rappelons-le, l'Image dogmatique pose le problème même de la représentation or, il ne peut plus y avoir de représentation d'une pensée préexistante en nature et en droit. Nous le savons, ce qu'Artaud poursuit c'est « la terrible révélation d'une pensée sans image, et la conquête d'un nouveau droit qui ne se laisse pas représenter »<sup>67</sup>. En effet, la finalité de la philosophie n'est pas la simple représentation qui se baserait alors sur l'image dogmatique d'une pensée préexistante ou d'une méthode immuable mais d'arriver tout court à penser quelque chose, à créer penser dans la pensée, ou comme le dit Jean-Christophe Goddard dans *Violence et Subjectivité*, la finalité de la philosophie est d'arriver à « accoucher d'un nouveau monde ».

Ce à quoi doit aspirer la philosophie pour Deleuze, c'est à un effort, la philosophie doit s'efforcer de penser et pour cela doit comprendre que « la pensée ne pense que contrainte et forcée, en présence de ce qui « donne à penser », de ce qui est à penser –et ce qui est à penser, est aussi bien l'impensable ou la non-pensée, c'est-à-dire le fait perpétuel que « nous ne pensons pas encore » » et si pour y parvenir il doit y avoir méthode, alors ce sera celle de la schizophrénie, de l'abolition de l'image préexistante de la pensée car « Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même »<sup>68</sup>.

A travers Artaud, Deleuze révèle donc la nécessité pour toute philosophie d'engendrer « pensée dans la penser » qui est alors « la seule œuvre concevable », la seule création possible. D'ailleurs, nous dit-il, une telle philosophie ne serait plus philosophie mais *misosophie*: pensée forcée d'un retour sur soi, d'un retour à soi : « Dès lors, ce que la pensée est forcée de penser, c'est aussi bien son effondrement central, sa fêlure, son propre «

---

<sup>66</sup>*Op. Cit*, p. 191.

<sup>67</sup>*Op. Cit*, p.192.

<sup>68</sup>*Ibidem*.

impouvoir » naturel, qui se confond avec la plus grande puissance, c'est à dire avec les cogitanda, ces forces informulées [ces choses qui en moi, ne sont pas moi], comme avec autant de vols ou d'effractions de pensée »<sup>69</sup>.

Ainsi, Deleuze par reprise d'Artaud, oppose à l'innéité de la pensée, sa génitalité : « [Artaud] sait que penser n'est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée. Il sait que le problème n'est pas de diriger ni d'appliquer méthodiquement une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui n'existe pas encore (il n'y a pas d'autre œuvre, tout le reste est arbitraire, et enjolivement). Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer « penser » dans la pensée »<sup>70</sup>.

### *c) Se précipiter dans le chaos*

Pour mieux comprendre ce que pour Deleuze signifie « créer », nous éclairerons notre lecture à l'aide de l'œuvre de Jean-Christophe Goddard, *Violence et Subjectivité* déjà mentionné précédemment. J-C Goddard y affirme que Deleuze propose une nouvelle image qui cette fois, ne serait pas dogmatique mais symbolique –Deleuze, à la page cent quatre-vingt-douze de *Différence et répétition*, écrit pourtant qu' « il ne s'agit pas d'opposer à l'image dogmatique de la pensée une autre image » -une image symbolique donc et qui se confondrait avec « l'action « unique et formidable »<sup>71</sup> « trop grande pour moi », à laquelle la pensée doit devenir égale si elle doit vraiment penser, être créatrice et accoucher d'un nouveau monde. Mais quelle est cette image « à laquelle la pensée doit devenir égale si elle doit vraiment penser » ?

Cette image pour Deleuze relève d'une action, d'un se pousser à agir *symbolique*, qui est de se donner la mort, mort comparable à celle d'Empédocle ou de l' « action trop grande pour lui » d'Œdipe et qui ne fait que symboliser la désindividuation en acte ; « expérience subjective et différenciée présente dans le vivant » , « mort quelconque » qui fait « état des différences libres quand elles ne sont plus soumises à la forme que leur donnait un Je, un moi » .

Ce n'est plus en effet, l'abri rassurant de l'image dogmatique, la pensée préexistante, une « propriété ou l'attribut d'une substance pensante autonome » en moi, ce n'est plus l'appuie sur des connaissances dites « premières » et subjectives, c'est au contraire la

---

<sup>69</sup>*Ibidem.*

<sup>70</sup>*Op. Cit.*, p. 171.

<sup>71</sup>*Op. Cit.*, p.120.

plongée au centre du chaos : « [La philosophie] ne cherche nullement à protéger du chaos par l'image réglée d'un monde objectif, mais n'envisage de vaincre le chaos qu'après avoir plongé en lui et préalablement défait tout rapport représentationnel au réel »<sup>72</sup>. Ce n'est que dans cette mesure que la philosophie sera créatrice.

Ce que suppose donc cette « mort quelconque » c'est « comment le trop subjectif devient en même temps le trop objectif, comment la plus extrême solitude est en même temps la plus totale dépersonnalisation »<sup>73</sup>. Or, ces mouvements quelque peu contraires et paradoxaux, Deleuze les présente dans son *Francis Bacon*<sup>74</sup>, sous l'image de la « station hystérique » qu'il réfère à ce qu'Artaud décrit dans son *Pèse-Nerfs* au chapitre intitulé *L'ombilie des limbes* : « station incompréhensible et toute droite au milieu de tout dans l'esprit » et, nous dit Goddard, « l'expérience de cette torsion (station hystérique unissant deux mouvements paradoxaux) et celle de la folie sont une seule et même chose ». Autrement dit, la philosophie pour arriver « tout court à penser quelque chose » doit faire l'expérience de cette torsion, doit risquer la plus complète dépersonnalisation, doit aller jusqu'à risquer la folie.

#### ***d) La position deleuzienne dans le débat***

Il est difficile de tisser un lien entre les deux auteurs que sont Deleuze et Derrida pourtant, les deux semblent être d'accords. Deleuze problématise le vol tout comme le fait Derrida<sup>75</sup> : « Aussi bien les Idées qui découlent des impératifs, loin d'être les propriétés ou attributs d'une substance pensante, ne font qu'entrer et sortir par cette fêlure du Je, qui fait toujours qu'un autre pense en moi, qui doit être lui-même pensé. Ce qui est premier dans la pensée, c'est le vol »<sup>76</sup>, cette phrase éclaire en plusieurs points celle déjà mentionné et que l'on retrouve aux pages concernant la correspondance de J. Rivière et d'A. Artaud : « Dès lors, ce que la pensée est forcée de penser, c'est aussi bien son effondrement central, sa

---

<sup>72</sup> J.C Goddard, *Violence et subjectivité*, p.11.

<sup>73</sup> *Op. Cit*, p.31.

<sup>74</sup> G. Deleuze, *Francis Bacon*, éd. De la différence, 1981, p. 35-36.

<sup>75</sup> J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, pp.261-262. Je cite : « Artaud savait que toute parole tombée du corps, s'offrant à être entendue ou reçue, s'offrant en spectacle, devient aussitôt parole volée. Signification dont je suis dépossédé parce qu'elle est signification. Le vol est toujours le vol d'une parole ou d'un texte, d'une trace. Le vol d'un bien ne devient ce qu'il est que si la chose est un bien, si donc elle a pris sens et valeur d'avoir été investie par le vœu, au moins, d'un discours ».

<sup>76</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, p.172.

fêlure, son propre « impouvoir » naturel, qui se confond avec la plus grande puissance [...] comme avec autant de vols ou d'effractions de pensée »<sup>77</sup>.

Il faut rendre à Foucault la magnificence de sa thèse, son génie mais il faut convenir que l'approfondissement, car il s'agit bien là d'un approfondissement, qu'en fait Derrida est tout à fait éclairant et qu'il permet l'ouverture, l'accès à ce qui était alors dans l'ombre, celui de la compréhension de la structure de l'homme comme vérité générale. De plus comme le fait remarquer Goddard, s'il revient à Derrida d'avoir su voir que « la philosophie, c'est peut-être cette assurance prise au plus proche de la folie contre l'angoisse d'être fou »<sup>78</sup>, il faut reconnaître que Deleuze a « le mérite d'avoir rendu autant que possible le philosophe à son angoisse, de l'avoir reconduit au plus proche de la folie dont, par la philosophie, il se protège, en trahissant la puissante tentation qui est la sienne d'excéder par la pensée toute détermination afin d'accomplir l'action formidable et tragique, c'est-à-dire de se tenir au milieu de tout dans la station hystérique du fou »<sup>79</sup>. C'est cela commencer à penser bien que ce soit folie que de se défaire de toutes représentations initiales, c'est folie de s'adonner à une réflexion qui est en même temps la perte de la réflexion : l'acte symbolique de se donner la mort. La disparition de toute logique, de tous discours mesuré, argumenté jusqu'à la perte complète, totale de moi par moi en soi. Perte irrationnelle donc de ce repère (et est-ce peut-être cela précisément l'Image dogmatique de Deleuze) du Moi, du Je. C'est au cœur de ce chaos qui ne se définit pas comme néant ; espace où plus rien n'existerait mais comme un espace dans lequel tout existerait sous forme de bribes mouvantes, changeantes, s'additionnant entre elles et se séparant. C'est dans ce cœur des choses que le philosophe doit se séparer de son Moi, se séparer de ce Moi qui possède des représentations, des préjugés, des « tout le monde sait que... » sous-entendu, et dans lequel il doit plonger. Comme Antigone plongeant dans le volcan... C'est en ce sens que « la philosophie [...] ne cherche nullement à protéger du chaos par l'image réglée d'un monde objectif, mais n'envisage de vaincre le chaos qu'après avoir plongé en lui et préalablement défait tout rapport représentationnel au réel »<sup>80</sup>. Comme nous l'avons vu précédemment, le rôle du philosophe est de créer une nouvelle pensée capable d'engendrer un « nouveau monde ». Ainsi, le philosophe doit avoir à faire avec la création pure et doit pour ce faire ne plus rejeter l'autre en lui comme l'autre de soi mais doit laisser cet autre advenir. Autrement dit, le

---

<sup>77</sup>*Ibidem*.

<sup>78</sup>J.C. Goddard, *Violence et subjectivité*, Derrida, Deleuze, Maldiney, Vrin, 2008, p.33.

<sup>79</sup>*Op. Cit*, p.29.

<sup>80</sup>*Op. Cit*, p.11.

philosophe doit tout entier se tourner vers la duplicité en lui et reconnaître que sa pensée ne lui appartient pas. Autrement dit encore, le philosophe doit se soumettre à une expérience destructrice (l'abolition de l'Image dogmatique, la destruction de la métaphysique occidentale mais aussi et surtout la menace terrible et angoissante de perdre le tout de sa raison) et déshumanisante. Penser doit donc devenir cette « violence ou bienheureuse sortie de soi »<sup>81</sup> qui alors permet l'accouchement d'une pensée neuve mais également d'un homme neuf. Et c'est là qu'entre l'angoisse ou plutôt que le philosophe est rendu à l'angoisse car, si cette dernière est une fois maîtrisée (par le Cogito rassérénant, par exemple), elle ne l'est jamais tout à fait et à chaque nouvelle création, recherche de création, elle ressurgit. C'est en ce sens que pour Derrida, la philosophie est ponctuée de crises à travers lesquelles le philosophe plonge dans le chaos, infirmant ainsi la théorie foucauldienne d'une rupture historique entre déraison et raison, œuvre et folie. L'enfermement de la déraison n'appartient pas à une époque donnée, il n'appartient pas à l'histoire, la rupture œuvre/folie est anhistorique.

### ***Conclusion à la première partie***

Nous sommes partis du débat opposant Michel Foucault à Jacques Derrida, concernant le statut de l'argument de la folie dans les *Méditations Métaphysiques* et nous avons vu que le débat ne s'articulait non autour de la folie en soi ou d'une folie particulière qu'il s'agirait d'étudier. Ici, la folie est directement prise dans son rapport, rapport général à la raison, à l'exercice de la raison comme ; à la fois, argument immanent à cet exercice du point de vue de la tradition septique et à la fois, comme extériorité. D'un côté on ne peut raisonner convenablement qu'en posant la question de la folie et, paradoxalement du fait même de ce « doute » d'être fou, de ce questionnement, la folie est évincée, rejetée.

En contrepartie, J. Derrida vient quelque peu bousculer la thèse Foucauldienne à laquelle l'auteur de *L'écriture et la différence* ne s'oppose pas catégoriquement. Rappelons que pour Derrida, comme pour Foucault, l'effectibilité d'une œuvre ; c'est-à-dire, un texte, une parole, une phrase, autrement dit la distanciation de soi par soi à travers l'œuvre alors définit comme déchet rejeté hors de soi, et par essence normale. C'est-à-dire, liée à ce qui est raisonnable. Cependant, à la folie traitée par Foucault comme rejet immédiat, Derrida oppose une folie instrumentalisée et généralisée dans l'exercice des *Méditations*, malgré la

---

<sup>81</sup>E. Grossman, *L'angoisse de penser*, Minituit, 2008, p.18.

rationalité immanente à l'exercice. Car, ce n'est que lorsque l'exercice prend la forme d'un récit *récitant* que la folie est rejetée alors même qu'elle se trouve généralisée jusque dans le Cogito. Le récit, ou la phrase, essentiellement normale, malgré la santé ou la folie du sujet d'énonciation. Derrida brouille ainsi la frontière immédiate avancée par Foucault, entre raison et déraison, tout en s'appuyant sur la normalité, sur la rationalité de l'œuvre et sur la folie alors définit comme absence d'œuvre, comme propre à soi. Par sa démarche, Derrida démontre implicitement que l'œuvre est condition de la rationalité ; « Le critique et le médecin seraient ici sans ressource devant une existence refusant de signifier, devant un art qui s'est voulu sans œuvre, devant un langage qui s'est voulu sans trace. C'est-à-dire sans différence »<sup>82</sup>. Mais il s'agit là d'une rationalité alors définit, d'abord comme interprétation, c'est-à-dire ce qui est « signifié » par le sujet d'énonciation trouve en la personne du médecin le « signifiant » qui fondera la vérité du sujet d'énonciation au sein d'un discours, d'un sujet d'énoncé. Autrement dit, la rationalité se fonde effectivement par le rejet de l'autre en tant qu'incapable de fournir sa propre vérité mais en plus, elle se forme d'après la répétition puisque dès lors que l'œuvre est effective ; qu'elle ne m'appartient plus, elle est reprise, interprétée, répétée, transformée, erronée ... Volée à sa signification première, reprise et répétée, dans une autre alors portée au statut d'évidence, de savoir universel et général, neutralisant du même coup, la particularité de l'énonciation ainsi que la particularité du *sujet* d'énonciation.

Pour Deleuze, cette impasse métaphysique n'est déplaçable que dans la Différence alors définit comme dépersonnalisation, seule expérience qui permet de se défaire des connaissances antérieures, général et universelle pour enfin créer penser dans la pensée. Autrement dit, la folie reste un instrument qui, chez Deleuze prend figure de schizophrénie définit comme méthode, comme expérience de dépersonnalisation et comme création d'un nouveau sujet, jamais compris comme définitivement déterminé mais toujours pris dans la dépersonnalisation et la re-personnalisation dans des formes de pensée et d'être, différentes. C'est ce que Derrida, nomme dans le contexte philosophique ; *les différentes crises de la pensée qui toujours retourne à la dépersonnalisation : crise cartésienne, crise husserlienne et qui sont conditions de la pensée*<sup>83</sup>. Ainsi, parce que la folie est définie comme absence

---

<sup>82</sup>J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p.261.

<sup>83</sup>*Op. Cit*, pp. 96-97. Ici, Derrida définit la crise de la pensée philosophique comme retrouvaille avec l'excès de totalité dont les différents cogitos témoignent (cartésien, husserlien, augustinien). Cependant, cet excès est oublié dans le discours mesuré et détermine selon Derrida, le fondement de la philosophie. Autrement dit, pour qu'il y ait discours philosophique, il faut qu'il y ait d'abord crise mais la crise, dans le discours est oubliée. En cela, le discours philosophique est économique de l'excès, tout comme il ne cesse d'en témoigner.

d'œuvre, elle est définie comme dépersonnalisation et devient condition de la création de penser dans la pensée.

Partie II

Déviante et dérives  
psychanalytique

## Chapitre 3

### Critique sociale du familialisme et enregistrement des individus ; la théorie foucauldienne

---

#### *Introduction à la deuxième partie*

Cette partie va s'appuyer sur l'œuvre de Deleuze et Guattari, intitulé *L'Anti-Œdipe*, ouvrage dans lequel les auteurs proposent une critique interne de la psychanalyse, essentiellement constituée d'après les apories de la théorie freudienne et lacanienne. Il n'y a qu'à lire la quatrième de couverture de *L'Anti-Œdipe* pour aisément comprendre sa position vis-à-vis de la psychanalyse. Avec des termes tels que « longue « erreur » », *emprisonnement* ou encore « détournement de l'inconscient » aucun doute n'est possible quant au ton critique de l'ouvrage. Pourtant, loin d'être une simple critique de la psychanalyse, *L'Anti Œdipe* en est un enrichissement et formule une proposition : celle d'une nouvelle théorie du désir, thème central de l'œuvre.

Cet essai s'appuie sur la thèse développée par Foucault dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, selon laquelle la psychanalyse, loin de s'être affranchie de l'expérience de la folie faite au XVIIIe siècle, en est complètement aliénée. Pour les auteurs de *L'Anti Œdipe* et à la suite de M. Foucault, la psychanalyse développe donc depuis le XVIIIe siècle ses savoirs psychopathologiques d'après cette expérience qui n'amalgame plus seulement le monde de la déraison mais amalgame également Etat, famille et institutions au sein du code familialiste. Il s'agira donc pour Deleuze et Guattari d'interroger la psychanalyse dans ses rapports aux institutions sociales (famille, pédagogie, système judiciaire) : « *L'Anti Œdipe* s'inscrit en premier lieu dans une lignée d'analyse critique du discours médical, de son fonctionnement dans les institutions sociales (familiale, pédagogique, judiciaire) et donc de ses articulations complexes avec d'autres codes sociaux que ceux censés régler les pratiques cliniques »<sup>84</sup>. Or, le discours médical, le code familialiste, et leurs fonctionnements en institutions repose pour F. Guattari et G. Deleuze avant tout sur le complexe d'Œdipe, mythe grec devenu organisateur de la psyché de l'individu d'après la découverte de S. Freud. Œdipe

---

<sup>84</sup>G. Sibertin-Blanc. *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, La production du désir, Introduction, éditions PUF, Paris, p. 7.

serait ce codage familialiste reproductible et transposable à toutes les sphères de l'institution : « En même temps que l'institution familiale tend à se réduire à une projection du complexe psychique œdipien, l'extension de la matrice interprétative que fournit ce dernier tend à faire de toute situation sociale, institutionnelle, voire économique ou politique, la projection ou la transposition d'une situation familiale supposée »<sup>85</sup>. De ce fait, la question que posera l'Anti-Œdipe à la psychanalyse est celle de sa propre politique, de la politique de son utilisation dans toutes les sphères de notre société. De ce fait, *L'Anti-Œdipe* tentera « de nouer trois lignes de questionnement fort différentes [...] : une critique sociale d'un code familialiste d'enregistrement des individus et des conduites ; une critique à la fois externe et interne à la psychanalyse de l'oedipianisation de l'inconscient ; une critique politique des structures d'exploitation et de domination de la société capitaliste et des modes de subjectivation aménagés à la reproduction de ces structures »<sup>86</sup>. Par cette interrogation de l'importance de la présence psychanalytique dans le champ social, les auteurs interrogeront le champ social lui-même en s'appuyant sur une approche freudo-marxiste, opérant par là une dialectisation entre répression et liberté, Œdipe et la schizophrénie, privée et collectif, subjectif et impersonnel à travers le fonctionnement même du champ social capitaliste.

### ***3.1 Du XVIIe siècle au XIXe siècle : naissance de la folie et de son traitement par la famille symbolique***

Pour Deleuze et Guattari, le mythe psychanalytique Œdipien doit se comprendre comme ce qui enferme l'individu dans la subjectivité, elle-même comprise comme propriété privée. C'est en cela qu'ils affirment qu'«Œdipe est l'œuvre de répression bourgeoise la plus générale». Or, considérer Œdipe comme une «œuvre de répression», c'est déjà : supposé qu'il est un instrument et si c'est le cas, de quoi Œdipe est-il l'instrument ? Pourquoi est-il possible de penser qu'il est œuvre ? Et à quoi œuvre-t-il ? De plus, considérer Œdipe comme une œuvre de répression «bourgeoise», c'est faire référence à Histoire de la folie à l'âge classique. Référons-nous donc à la thèse de Foucault afin d'éclairer ce qu'entendent Deleuze et Guattari par «œuvre de répression bourgeoise la plus générale».

Dans Histoire de la folie à l'âge classique, M. Foucault détermine deux périodes qui marque l' «expérience de la folie»; la première, découle de ce qu'il nomme le Grand Renfermement du XVIIe, période durant laquelle la moitié de la population fut enfermée

---

<sup>85</sup>*Op. Cit.*, p. 8.

<sup>86</sup>*Op. Cit.*, p. 6.

d'après la nécessité de responsabiliser et de moraliser les individus non conforme à l'idéologie religieuse et bourgeoise. La seconde expérience, quant à elle, est marquée par la naissance de l'asile et par la psychiatrie classique du XIXe.

### **1) *Le grand renfermement ou le problème de la misère***

D'après Foucault, si la folie apparaît au XVIIe siècle c'est parce qu'elle a d'abord été confondue, dissolue dans toute une population dont la seule détermination était la misère mais de laquelle, elle va pourtant se distinguer par son caractère associable. C'est donc par sa corrélation avec la misère que la folie va s'expérimenter et qu'elle va s'apparenter, à force de côtoiement à des représentations dont il est difficile de savoir si elles appartiennent ou non à la folie elle-même : sexualité, famille et institutions hospitalières vont donc créer les contours d'une folie *particulière*, vont influencer pour les siècles à venir ce que nous nommons aujourd'hui *folie*. Que se passe-t-il donc au XVIIe siècle ?

Si la folie au XVIIe siècle est comme désacralisée, c'est d'abord parce que la misère a subi cette sorte de déchéance qui la fait percevoir maintenant sur le seul horizon de la morale<sup>87</sup>.

La misère devient le problème majeur de ce siècle, problème visible à travers le comportement adopté par l'Etat vis-à-vis d'elle. En effet, jusque-là, la charité était plutôt affaire de religion, or en cette époque, elle s'*étatise*<sup>88</sup> et l'Hôpital général en devient le lieu symbolique, c'est désormais là où la misère trouvera sa place. La misère devient ainsi affaire d'état du fait de la pression exercée par l'idéologie bourgeoise et religieuse dont le principal souci est de « mettre en ordre le monde de la misère »<sup>89</sup> et qui traite désormais cette dernière comme une culpabilité, une faute morale : « Elle qui déjà, depuis Luther et Calvin, portait les masques d'un châtiment intemporel, va devenir dans le monde de la charité étatisée, complaisance à soi-même et faute contre la bonne marche de l'état. Elle glisse d'une expérience qui la sanctifie à un concept moral qui la condamne »<sup>90</sup>. La misère parce qu'elle est une faute, un laisser-aller de l'homme, doit être corrigée pour être enfin *supprimée*<sup>91</sup>. La

---

<sup>87</sup>M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* : folie et déraison, « Le monde correctionnaire », Chapitre III, p. 74.

<sup>88</sup>*Op. Cit*, p. 70.

<sup>89</sup>*Op. Cit*, p. 64.

<sup>90</sup>*Ibidem*.

<sup>91</sup>*Op. Cit*, p. 69.

correction de la misère se fait donc au sein d'un nouveau monde *correctionnaire* ; celui de l'hôpital général. Hôpital qui n'entretient pour l'instant aucun rapport avec la médecine et ne trouve sa justification que parce qu'il est « l'instance de l'Ordre, de l'ordre monarchique et bourgeois qui s'organise en France à cette même époque »<sup>92</sup>. Tout ce qui fait désordre est donc enfermé dans les hôpitaux afin d'être corrigé, remis de force dans l'ordre. C'est en ce sens que les *miséreux* vont devenir tous ceux que le XVIIIe siècle jugera comme une déviance sociale, un trouble à l'ordre. Le fou, parce qu'il sera alors perçu comme perturbateur de l'« ordonnance de l'ordre social » n'y échappera pas :

Déchue des droits de la misère et dépouillée de sa gloire, la folie, avec la pauvreté et l'oisiveté, apparaît désormais, tout sèchement, dans la dialectique immanente des Etats.

La misère, tout à coup prise dans « la dialectique immanente des Etats », devient une catégorie sociale qui s'oppose à la catégorie sociale bourgeoise, tout comme la déviance s'oppose à l'obéissance et le désordre à l'ordre dont l'hôpital général marque la frontière. En ce sens, la misère se voit donc réduite à l'enfermement, rejetée hors de la société, composée de tant de singularités indéterminées et qui vont devenir les « internés »<sup>93</sup>.

Etrange surface portante des mesures d'internement. Vénériens, débauchés, dissipateurs, homosexuels, blasphémateurs, alchimistes, libertins, toute une population bariolée se trouve d'un coup, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, rejetée au-delà d'une ligne de partage, et recluse dans des asiles, qui devaient devenir, après un siècle ou deux, les champs clos de la folie<sup>94</sup>.

Autant de figures donc, qui seront enfermées parce que leur seule faute aura été d'être la honte d'une société qui se voulait homogène, raisonnée et raisonnable, embourgeoisée, travailleuse, sexualisée seulement au sein du contrat marital, et tant d'autres choses encore... Faute de celui qui n'est pas tout cela et que la société bourgeoise voudra voir corriger à travers les mesures de l'enfermement, à travers l'encadrement correctionnaire au sein des cellules de détention, des quartiers de force<sup>95</sup> mais aussi par les ateliers dans lesquels ils devront travailler car, corriger la misère prend également l'allure d'un rapport éthique au travail : le travail salvateur dont le rôle principal est de sortir l'homme de son laisser-aller,

---

<sup>92</sup>*Op. Cit*, p. 61.

<sup>93</sup>*Op. Cit*, p. 64.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup>*Op. Cit*, p. 63. « Il y a plus : jouant un rôle à la fois d'assistance et de répression ces hospices sont destinés à secourir les pauvres mais comportent à peu près tous des cellules de détention et des quartiers de force où on enferme des pensionnaires pour lesquels le roi ou la famille payent ».

de sa « complaisance à soi-même » et d'ainsi le remettre dans le bon Ordre de la société : l'homme doit être utile à la société qui l'abrite, il doit participer à la "bonne marche de l'état". C'est en ce sens que celui qui est atteint d'oisiveté doit être corrigé ; le travail sera la neutralisation de cet oisiveté. Mais le travail s'inscrira également comme rendu de la dette que les déviants doivent à cette société qui ne leur veut que du bien, qui cherche à les remettre dans la bonne direction, dans le « bon sens ». Payer cette dette revient à intégrer les valeurs sociétales bourgeoises ; devenir utile, juste retour, envers une société qui paye pour eux (c'est le roi ou la famille qui règle les frais d'hospitalisation). Et en cela, parce qu'on les prend en charge, qu'on *doit* les prendre en charge, en cela, ils sont fautifs et coupables. Dès lors, si la culpabilité devient le principe régisseur du monde de l'internement ; c'est parce qu'elle en est la fondation : les internés *sont* coupables du fait même de leur internement. Et s'ils se sentent coupables ce n'est qu'envers une société qui les *fait* se sentir coupables parce que redevables d'une dette qui va devenir intemporelle, d'une dette créée et imposée par la société du XVIIe siècle et qu'ils vont porter jusqu'à nos jours.

Ainsi « En cent cinquante ans, l'internement est devenu amalgame abusif d'éléments hétérogènes »<sup>96</sup> et ce monde qu'a créé le rapport moral à la misère va devenir celui de la Dérison. Si un tel amalgame a pu se créer, ce n'est pas parce qu'avant le Grand Renfermement, ces figures n'étaient pas distinguées mais bien plutôt parce qu'elles se sont retrouvées d'un même geste mis sur le même pied d'égalité : celui de la faute morale. Référons-nous à Foucault ; « entre eux tous, aucun indice d'une différence : le même déshonneur abstrait », ce n'est pas tellement eux qui sont déshonorés, c'est la société qui les déshonorent, c'est elle qui se trouve déshonorée de leur présence et en fait des déshonorés. Aussi leurs différences s'effacent pour ne laisser place, pour ne laisser apparaître que le visage du déshonneur que la société d'alors projette sur eux ; la déraison en opposition à la raison, symbole de cette société. Et l'Hôpital général devenant symbole de "cette dialectique immanente des Etats", mur qui sépare le monde de la déraison de celui de la raison, de l'ordre.

Cependant, au sein de cet amalgame que forme la déraison, la folie va se distinguer et elle va se distinguer justement dans le rapport éthique au travail. Car si l'oisiveté peut être corrigée et neutralisée par la mise au travail dans les ateliers, le fou lui, reste incapable de travailler ou même, comme le souligne Foucault de vivre collectivement<sup>97</sup>, et c'est justement par cette incapacité qu'il se distingue du reste de la population d'« internés » mais cette

---

<sup>96</sup>*Op. Cit*, p. 66.

<sup>97</sup>*Op. Cit*, p. 85.

incapacité souligne également une impossibilité bien plus grande ; le fou ne se plie pas à la morale bourgeoise, il « franchit de lui-même les frontières de l'ordre bourgeois, et s'aliène hors des limites sacrées de son éthique »<sup>98</sup>. Le fou échappe toujours, il est toujours hors de toute éthique, hors de tout ordre social, *au-delà* et par sa position-même, ne cesse de renvoyer à ceux qui voudraient l'intégrer au monde social, à leurs lois du travail, cette image d'eux-mêmes luttant seuls. Le fou s'enferme peut-être avec toute la population misérable mais il ne s'atteint pas et reste toujours hors de toute atteinte. Et peut-être est-ce par la position qu'il occupe, cette position qui l'assigne à toujours être hors de portée de la collectivité, de la société, que le fou va devenir le visage majeur de la Dérison, comme celui qui hante sans y être, une société qui voudrait le voir disparaître mais, qui n'y parvenant pas, ne voit plus que lui. Ainsi, l'« amalgame abusif d'éléments hétérogènes » qui va créer le monde « uniforme de la Dérison » va marquer la folie et va ainsi donner une direction à suivre à l'expérience médicale du XIXe siècle à travers la psychiatrie classique, formant ainsi notre connaissance actuelle de la maladie mentale portée par la psychanalyse : héritière de cet amalgame que les siècles précédents n'auront pas su identifier et éliminer. La folie va donc se trouver marquer des traits du voisinage qu'elle fréquente et va s'y apparenter malgré elle : « Il y a en effet certaines expériences [...] que le XVIIe siècle va reprendre, grouper, et bannir d'un seul geste, pour les envoyer dans l'exil où elles voisineront avec la folie – formant ainsi un monde uniforme de la Dérison ». Cette expérience de la folie à laquelle s'adonne le XVIIe siècle forme donc le socle de notre connaissance actuelle de la maladie mentale :

Ces expériences [...] touchent toutes, soit à la sexualité dans ses rapports avec l'organisation de la famille bourgeoise, soit à la profanation dans ses rapports avec la nouvelle conception du sacré et des rites religieux, soit au « libertinage », c'est-à-dire aux rapports nouveaux qui sont en train de s'instaurer entre la pensée libre et le système des passions. Ces trois domaines d'expérience forment avec la folie, dans l'espace de l'internement, un monde homogène qui est celui où l'aliénation mentale prendra le sens que nous lui connaissons<sup>99</sup>.

Plus profondément et de façon plus corrélative, ces différentes expériences (sexualité en lien avec la famille, profanation du sacré et du religieux et pensée libérée des passions) forment le support sur lequel s'appuie ce que nous nommons psychanalyse. Aussi, d'après ce qu'en dit Foucault, la psychanalyse se forme et constitue son objet d'étude d'après les différentes expériences du XVIIe siècle qui se sont amalgamé entre elles pour créer le monde

---

<sup>98</sup>*Ibidem.*

<sup>99</sup>*Op. Cit*, p. 97.

de la Dérison dans lequel, le visage le plus important, parce qu'échappant à tout, devient celui du fou, cauchemar de ce siècle par son impossibilité d'intégration à la vie collective, symbole suprême de la Dérison. Car si déraison il y a, ce n'est qu'opposée à une raison. Or cette raison est définie par l'idéologie bourgeoise et religieuse : il y a faute parce qu'il y a morale, il y a désordre parce qu'il y a ordre. Ainsi, toute cette population qui forme le monde uniforme de la Dérison, cette population déshonorée et déshonorante est considérée par la bourgeoisie comme déviante, déviante face à l'ordre public, à la morale et à la sexualité et:

À la lumière de son ingénuité la psychanalyse a bien vu que toute folie s'enracine dans quelque sexualité troublée<sup>100</sup>.

La psychanalyse apparaîtra ainsi comme une réponse aux maux bourgeois et religieux de ce siècle et se donnera pour mission de comprendre et de corriger ces déviations, ces « troubles » aussi ne pourrait-elle pas faire autrement que de remarquer les liens qui se sont créés lors de ce siècle entre déviations ou troubles et sexualité et famille car « on assiste à cette époque à la grande confiscation de l'éthique sexuelle par la morale de la famille »<sup>101</sup>, entre déviations ou troubles et profanation et religion, pensée et corps ou « système des passions ». En cela, la psychanalyse fait des « éléments hétérogènes » de la misère ou du monde de la déraison ceux de la folie et s'applique à expliquer à une pensée bourgeoise que ce qui n'est pas comme elle est déviant, ou troublé, malade, là où il n'y a peut-être que l'Autre, de l'Au-delà incompréhensible :

S'il y a dans la folie classique quelque chose qui parle d'ailleurs, et d'autre chose, ce n'est plus parce que le fou vient d'un autre ciel, celui de l'insensé, et qu'il en porte les signes, c'est qu'il franchit de lui-même les frontières de l'ordre bourgeois, et s'aliène hors des limites sacrées de son éthique<sup>102</sup>

Si le fou est incompréhensible c'est parce qu'il ne répond pas à l'entreprise bourgeoise mais plutôt la met en question. De ce fait, il est possible d'affirmer que le véritable objet d'étude de la psychanalyse ce n'est pas la folie, c'est la bourgeoisie, la famille bourgeoise, parce que c'est elle qui alors cherche à s'expliquer, à savoir qui elle est, qui refuse la déviance alors même que c'est elle qui dévie en enfermant le tout de sa population, et que dans sa propre déviance, elle crée celle de l'autre ou plutôt, elle fait de l'autre un

---

<sup>100</sup>*Op. Cit.*, p. 103.

<sup>101</sup>*Op. Cit.*, p. 104.

<sup>102</sup>*Op. Cit.*, p. 85.

déviant, un déraisonnable : « l'institution familiale trace le cercle de la raison ; au-delà menacent tous les périls de l'insensé, l'homme y est en proie à la déraison et à toutes ses fureurs »<sup>103</sup>. La psychanalyse deviendra alors l'héritage de ce siècle et ne cessera pas de ne pas parvenir à voir la folie autrement que dans cet amalgame d'expériences formée par le XVIIe siècle, ne parviendra pas à la penser autrement que prise dans un rapport sexualité/famille, rapport qui se privatisera au XIXe siècle et prendra « l'allure d'un problème psychologique », « Et c'est en devenant ainsi la forme majeure de la sensibilité à la déraison, que la famille, un jour pourra constituer le lieu des conflits d'où naissent les formes diverses de la folie »<sup>104</sup>.

## 2) *Naissance de l'asile*

Si le XVIIe siècle est celui de l'enfermement d'une population désordonnée parmi laquelle le fou se distingue c'est seulement à la fin du XVIIIe que les lieux dédiés à la folie vont voir le jour et se propager en Angleterre et en France sous la forme de lieux organisés pour ce type de personnes. Ainsi, en ces lieux, Bicêtre en France ou la ferme de Tuke en Angleterre, la folie se verra *libérée*. Il ne sera plus questions d'enfermement, les barreaux des fenêtres tomberont, les fous seront déchainés. Ce qui aura changé ? Cette « conviction » que formule très bien Pinel « ces aliénés ne sont si intraitables que parce qu'on les prive d'air et de liberté »<sup>105</sup>. Ainsi la fonction thérapeutique apparaît en France alors même que le pays est en proie à la Révolution. À nouveau, cette période particulière de l'histoire va faire graviter dans le voisinage de la folie des figures politiques, religieuses, des victimes et des innocents et ainsi contribuer à ne toujours pas parvenir à la définir en tant que tel mais au contraire, à la laisser dans un flou nécessaire car, en cette époque, sous couvert de folie, d'asile se cachent des hommes, des prêtres, des aristocrates, des victimes du système enfermés par les familles bourgeoises. Aussi alors même que le rôle de l'asile est de déterminer la folie, ce dernier échoue : « l'asile où elle [La folie] doit rejoindre sa vérité ne permet pas de la distinguer de ce qui n'est pas sa vérité ». À nouveau, la folie se confond

---

<sup>103</sup>*Op. Cit.*, p. 104.

<sup>104</sup>*Op. Cit.*, p. 106. Je souligne : « Au XIXe siècle, le conflit de l'individu et de sa famille deviendra affaire privée, et prendre alors l'allure d'un problème psychologique. [...] Et c'est en devenant ainsi la forme majeure de la sensibilité à la déraison, que la famille, un jour pourra constituer le lieu des conflits d'où naissent les formes diverses de la folie ».

<sup>105</sup>S. Pinel, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, 1836, p. 56.

avec la raison. En ce sens, le fou n'est jamais complètement déraisonnable ou plutôt la raison ne disparaît pas, elle continue de persister sous la folie.

Croire que sous la folie se cache encore la raison, que la folie n'est qu'un voile qu'il s'agit de lever pour retrouver la raison, c'est bel et bien croire en la possibilité de rendre à l'individu sa normalité, autrement dit, sa raison. Or, rappelons que nous avons définis la raison au XVIIIe siècle par l'idéologie dominante bourgeoise et religieuse qui, au XIXe siècle a encore cours. En ce sens, la folie n'est toujours pas traitée en soi, elle continue à être traitée comme opposée à une rationalité prise dans le champ social comme représentation des valeurs, des devoirs et des droits de cette dernière. En d'autres termes, l'individu considéré comme malade mentale est l'individu déraisonnable, celui qui, dans l'incapacité, ne peut pas intégrer ces valeurs et qu'il s'agit donc de lui faire intégrer de *forces* dans le but d'obtenir sa guérison.

Dans le *Pouvoir Psychiatrique*, Foucault, par retour sur *Histoire de la folie*, avance que se joue dans l'asile un rapport de forces violent, découlant de la conception de la folie et faisant de ces lieux un "champ de bataille" dans lequel le combat s'organise autour de la maîtrise de la folie :

Ce qui caractérise le fou, ce par quoi on assigne la folie du fou à partir du début du XIXe siècle, disons que c'est l'insurrection de la force, c'est que, dans le fou, une certaine force se déchaîne, force non maîtrisée, force peut-être non maîtrisable, et qui prend quatre grandes formes selon le domaine où elle s'applique et le champ où elle fait ses ravages. Vous avez la force pure de l'individu qui est, selon la caractérisation traditionnelle, appelé "furieux". Vous avez la force dans la mesure où elle s'applique aux instincts et aux passions, la force de ces instincts déchaînés, la force de ces passions sans limite ; et c'est cela qui va caractériser justement une folie qui n'est pas une folie d'erreur, une folie qui ne comporte aucune illusion des sens, aucune fausse croyance, aucune hallucination, ce qu'on appelle la manie sans délire. Troisièmement, vous avez une sorte de folie qui s'applique aux idées elles-mêmes, qui les bouscule, les rend incohérentes, qui les choque les unes contre les autres, et c'est cela que l'on appelle la manie. Enfin, vous avez la force de la folie quand elle s'applique, non plus au domaine général des idées ainsi secouées et entrechoquées, mais à une idée particulière qui se trouve ainsi indéfiniment renforcée et qui va s'inscrire obstinément dans le comportement, le discours, l'esprit du malade ; ce qu'on appelle soit la mélancolie, soit la monomanie<sup>106</sup>.

Dans les trois cas, la folie est considérée comme un excès de forces ; non maîtrisé, mal dirigé, excessif et qui en ce sens, suscite les moyens nécessaires à la maîtrise et à la direction de la folie. En ce sens, considérer que la folie est voile de raison, c'est considérer

---

<sup>106</sup>M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Leçon du 7 Novembre 1973, pp.3-21.

que la guérison se trouve dans l'apaisement et dans la bonne répartition de cette force *déchainée* que représente la folie. Autrement dit, la maîtrise de cette force, la *victoire* sur cette force, signifie la guérison du malade :

De sorte que, si tel est bien l'objectif de la tactique asilaire, si c'est bien ça l'adversaire de cette tactique : la grande force déchaînée de la folie, eh bien, que peut être la guérison, sinon la soumission de cette force ?<sup>107</sup>

D'après Foucault, c'est en ce sens qu'un véritable “champ de bataille” “est organisé dans cet asile” dans le but de soumettre cette force et d'accéder à la guérison du malade. Mais cette force déchaînée de la folie se soumet à quoi ? L'asile du XIXe siècle se fonde sur un rapport de domination ; le champ de bataille qui lui est immanent oppose le fou au médecin. Dans sa leçon professée au Collège de France le 7 Novembre 1973, Foucault évoque en quatre points ce “champ de bataille” asilaire dans lequel le médecin procède de force à la guérison du fou par, ce que Foucault nomme le “traitement moral” ;

1. Ce que l'on nomme ici médecin n'a aucun rapport avec la médecine ou avec un savoir médical ; *aucune reconnaissance des causes de la maladie, aucun travail diagnostique ou nosographique*<sup>108</sup>. Au XIXe siècle, le médecin est une incarnation d'un certain pouvoir, d'une certaine autorité, qui se traduisent tous deux par des qualités physiques et morales qui lui permettent une ascendance sur la personne du malade.
2. Cette rencontre entre la force déchaînée de la folie et celle de l'autorité crée “l'affrontement de deux volontés” et produit le champ de bataille, le rapport de force asilaire par lequel, la guérison doit nécessairement passer.
3. Ce premier rapport de force découlant de l'affrontement de ces deux volontés entraîne un second : un rapport de force en la personne du malade qui, par l'utilisation de moyens correctionnaires et punitifs, doit entrer lui-même en conflit avec l' “idée fixe à laquelle le malade

---

<sup>107</sup>*Ibidem.*

<sup>108</sup>M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, cours au Collège de France, 7 Novembre 1973.

s'est attachée et la crainte de punitions". Or, si par crainte, le malade se détache de son idée, la victoire revient au médecin.

4. C'est donc par le malade qu'advient le détachement à la fixation et ce que Foucault nomme l'"éclatement de la vérité" comme prise de conscience du malade, en une croyance falsifiée ou délirante.
5. Enfin, la condition de l'"éclatement de la vérité" dépend de l'aveu ; condition de la guérison qui n'est autre qu'une reconnaissance de l'autorité physique et morale du médecin et, non de la constitution d'un savoir médical sur la folie.

La guérison de la maladie mentale dépend donc de l'aveu d'une faute et de l'avènement de la vérité alors comprise comme victoire de l'autorité médicale sur la maladie. Autrement dit, est conféré au médecin le pouvoir de faire éclater la vérité, de rendre la raison au malade. Le médecin devient une autorité, non par le savoir qu'il détient sur la folie, non pas qu'il sache traiter le fou, il n'y a toujours aucune connaissance médicale sous-jacente à cette période, si le médecin représente l'autorité, c'est avant tout parce qu'il détient les lois morales et sociales d'alors qui dictent au fou le comportement qu'il doit avoir : à savoir être obéissant s'il veut rester libre, reconnaître son erreur, sa folie, s'il ne veut pas être punis. Les fous se voient peut-être ôter leurs chaînes, réhabilités dans un rôle social propre à chacun d'eux (au sein de l'asile), ils n'en restent pas moins enfermés dans le contexte moral de la culpabilité, de la faute. Libérés sous seule condition de se plier aux règles, d'obéir. Libérés des chaînes mais non du Regard, celui du surveillant, du médecin, de celui qui détient l'autorité, « autorité qui lui vient de n'être pas fou »<sup>109</sup>. Partant, le médecin n'entre pas dans l'asile comme *savant* mais comme *sage*, il s'apparente au faiseur de miracle qui fait du fou bestial un homme sociabilisé. D'ailleurs, être médecin à cette époque n'est pas une prédisposition essentielle afin de gérer un asile ; un homme « d'une haute conscience, d'une vertu intègre, et qui a une longue expérience de l'asile pourrait aussi bien se substituer à lui »<sup>110</sup>. Être médecin n'est pas une nécessité, être un homme qui réponde aux lois morales en revanche, en est une et c'est avant tout celle-là qui compte. Aussi selon M. Foucault, loin

---

<sup>109</sup>*Op. Cit.*, p. 507.

<sup>110</sup>M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Folie et déraison, p. 524. Je souligne : « Cf. ce que Pinel dit de Pussin et de sa femme, dont il fait ses adjoints à la Salpêtrière (Sémelaigne, Aliénistes et Philanthropes, Appendices, p. 502) ».

d'avoir ouvert l'asile à la connaissance médicale, Tuke et Pinel l'ont en revanche ouvert à un personnage dont la science n'a fait que justifier la présence ;

Ils n'ont pas introduit une science, mais un personnage, dont les pouvoirs n'empruntaient à ce savoir que leur déguisement, ou, tout au plus, leur justification<sup>111</sup>.

Le médecin n'est pas du tout un savant mais un homme d'une « grande conscience » et d'une « vertu intègre ». Et tout comme la science médicale s'efface derrière les lois morales et juridiques, la folie s'efface derrière ces mêmes lois et en dépend désormais. Le fou en tant que fou est aliéné et soumis aux lois morales et sociales qui font alors de lui, non un fou mais, un mineur, un irresponsable, un coupable qui doit obéir, qui doit être *maîtrisé* ; « Si le personnage médical peut cerner la folie, ce n'est pas qu'il la connaisse, c'est qu'il la maîtrise »<sup>112</sup>. Le médecin ou le surveillant doivent agir avec le fou comme des Pères attentifs ; *gagner leur confiance, exciter en eux des sentiments de respect et d'obéissance, posséder un caractère ferme et punir lorsqu'il le faut*<sup>113</sup>. L'inverse dépendrait de la « sottise », de l' « ignorance » et du « défaut de principes »<sup>114</sup>. De ce fait, le personnage du médecin devient un exemple, il est homme de grande conscience, vertueux, cela lui confère le droit sinon le devoir de s'occuper des aliénés qui eux, ne sont pas comme lui et desquels, s'il ne peut leur enseigner un tel comportement, il doit au moins pouvoir les juger et les punir. Il est juge et justicier. Ainsi, le médecin se voit devenir un personnage important dans la société ; il possède « la supériorité du discernement, une éducation distinguée et la dignité dans le ton et dans les manières »<sup>115</sup>. Et c'est pour toutes ces raisons que c'est à lui que l'on confie les asiles, on lui permet de juger pour la finesse de son discernement, de sa conscience et de ses vertus, et pour cela encore, il est loi car il sait lorsqu'il doit sévir ou non. La punition prend ainsi beaucoup d'importance et est souvent nécessaire. Or, n'est punissable que celui qui a fauté. La punition renvoie toujours le fou à sa culpabilité initiale ; celle d'être fou. Ainsi ;

Le médecin n'a pu exercer son autorité absolue sur le monde asilaire que dans la mesure où, dès l'origine, il a été Père et Juge, Famille et Loi, sa pratique médicale ne faisant bien longtemps que commenter les vieux rites de l'Ordre et du Châtiment<sup>116</sup>.

---

<sup>111</sup>*Op. Cit*, p. 525.

<sup>112</sup>*Ibidem*.

<sup>113</sup>*Ibidem*.

<sup>114</sup>*Ibidem*.

<sup>115</sup>*Ibidem*.

<sup>116</sup>*Ibidem*.

Grâce à ces raisons, grâce au personnage du médecin, grâce à sa parole *autoritaire et juste* ainsi que par son *regard*, la guérison se produit car « Sa présence et sa parole sont douées de ce pouvoir de désaliénation, qui d'un coup découvre la faute et restaure l'ordre de la morale »<sup>117</sup>. Parce qu'il possède une grande morale, le médecin sait au premier regard en quel endroit celle de son patient fait défaut et peut la restaurer. En ce sens, le regard devient la condition de l'avènement moral de la vérité et par voie de conséquence, de guérison et va, à son tour, venir s'accrocher aux représentations de la folie, folie qui va ainsi devenir ce « voisinage du regard qui surveille, qui épie, qui s'approche pour mieux voir, mais éloigne toujours d'avantage parce qu'il n'accepte et ne reconnaît que les valeurs de l'étranger »<sup>118</sup>. Autrement dit, même soumise à l'observation, au regard du médecin, la folie en soi n'est pas observée, elle n'est observée que comparativement à la pensée rationaliste à laquelle elle s'oppose, ne devenant ainsi qu'une folie *particulière* prise dans un rapport à la moralité. Comme au XVIIe siècle, la folie est rejetée, elle n'est pas reconnue pour elle-même mais demeure encore et toujours cet autre de la raison et se trouve au XIXe siècle plus que jamais asservie par elle<sup>119</sup>. Et plus tard, venant la psychanalyse, la folie ne se libèrera pas du Regard qui lui communique sa culpabilité, son étrangeté mais se verra, en plus enfermée dans le langage qui n'aura pour vocation que le monologue, du langage sans réponse<sup>120</sup>. Aussi, la folie s'insère dans le sol de la maîtrise, du refoulement. Le fou reste celui dont la folie doit être contenue, responsabilisé par un rôle social bien établis, derrière lequel sa folie disparaît ; ce rôle social prend alors la figure de l'enfant dont il faut s'occuper, qu'il faut surveiller et punir lorsqu'il fautive faisant ainsi le « prestige de l'homme de raison, qui prend pour lui figure concrète d'adulte, c'est-à-dire à la fois de domination et de destination » car qu'est-ce que l'autorité sinon l'incarnation de la raison, la figure du Père ? Alors même que la famille réelle est coupée du monde asilaire, ce dernier la reprend sous forme symbolique et la recrée en son sein sous la figure paternelle du médecin et du surveillant, liant ainsi institution hospitalière et institution familiale. Pire, le rôle du médecin, loin d'être médical, aliène la folie à la nécessité de sa présence car seul lui est capable, par le miracle moral, de la comprendre et de la guérir ; « [C'est] par tant de vieilles attaches [que] le malade se trouve déjà aliéné dans le médecin, à l'intérieur du couple médecin-malade, que le médecin a le

---

<sup>117</sup>*Op. Cit.*, p. 526.

<sup>118</sup>*Ibidem.*

<sup>119</sup>*Op. Cit.*, p. 508.

<sup>120</sup>*Ibidem.*

pouvoir presque miraculeux de le guérir »<sup>121</sup>. Autrement dit, c'est parce que Tuke et Pinel, c'est parce que l'asile du XIXe siècle crée un *microcosme*, une concentration des valeurs bourgeoises de l'époque que la folie se noue, malgré elle, à la famille dans des « rapports Famille-Enfants, autour du thème de l'autorité paternelle ; rapports Faute-Châtiment, autour du thème de la justice immédiate ; rapports Folie-Désordre, autour du thème de l'ordre social et moral »<sup>122</sup> et qu'elle s'aliène dans le personnage du médecin qui devient alors le porteur de toutes ces représentations bourgeoises. Et si elle s'aliène dans le personnage du médecin c'est d'abord parce que c'est lui qui aliène la folie derrière la raison. La folie n'est qu'une faute de la raison et être guéri signifie, s'ordonner à la raison. Aussi la folie, depuis cette époque, ne peut-elle exister que dans ses rapports avec ces structures bourgeoises de la morale, de la famille et du désordre et elle ne peut être guérie que par le médecin qui détient dans sa parole et dans son regard toutes ces structures : « Ainsi, tandis que le malade mental est entièrement aliéné dans la personne de son médecin, le médecin dissipe la réalité de la maladie mentale dans le concept critique de folie »<sup>123</sup>. Et si le fou est infantilisé ce n'est qu'au profit de la famille, de la famille bienfaitrice, de son importance et de sa valorisation. Mais au-delà de l'institution familiale papa-maman, c'est l'hôpital qui prend la relève, qui introduit le symbole d'une reconstitution de la famille fictive dans la guérison sous la voie de l'autorité et maintient la folie « dans le mythe de la famille patriarcale », dans une « grande communauté fraternelle des malades et des surveillants, sous [...] biblique »<sup>124</sup>. L'Etat quant à lui ne permet pas au fou d'atteindre la majorité et le laisse mineur, enfant sans possibilité de devenir adulte, d'être sinon écrasé par l'autorité de l'homme de raison et le place sous curatelle.

Ainsi, la famille « paysage imaginaire, devient une structure sociale réelle »<sup>125</sup>, la famille devient structuration du social et enferme la folie dans un « complexe parental » qui avec la psychanalyse deviendra ce que nous connaissons sous le nom de Complexe d'Œdipe, « Les prestiges du patriarcat revivent tout autour d'elle [la psychanalyse] dans la famille bourgeoise. C'est cette sédimentation historique que la psychanalyse, plus tard, remettra à jour, lui prêtant par un nouveau mythe le sens d'un destin qui sillonnerait toute la culture occidentale et peut-être toute civilisation, alors qu'elle a été lentement déposée par elle, et qu'elle ne s'est solidifiée que tout récemment, dans cette fin de siècle où la folie s'est trouvée

---

<sup>121</sup> *Op. Cit*, p. 527.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Op. Cit*, p.500.

<sup>124</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Folie et déraison, p. 494.

<sup>125</sup> *Op. Cit*, p. 509.

deux fois aliénée dans la famille – par le mythe d’une désaliénation dans la pureté patriarcale, et par une situation réellement aliénante dans un asile constitué sur le mode familial »<sup>126</sup>.

### 3) *Grandes idées de la thèse foucauldienne*

Pour Foucault, la maladie mentale se forme d’après ce que les XVII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle ont élaboré comme représentations autour d’elle ; représentations non-médicales mais qui s’appuient sur une morale *particulière* de la faute, de la correction et de la neutralisation de la maladie par le retour d’une pensée raisonnable, par l’avènement de la vérité et de laquelle découle cette folie *particulière*. En ce sens, le traitement de la maladie mentale n’est pas le traitement de la folie mais celui de cette *folie particulière* qui ne se délie pas d’un rapport moral et de l’investissement de la famille réelle ou imaginaire. C’est en ce sens que Foucault peut affirmer que la psychanalyse étant née de ces deux expériences ne parvient pas à s’émanciper du rapport dialectique amené au XVII<sup>e</sup> siècle par l’idéologie familialo-bourgeoise et religieuse qui détermine un certain ordre à et dans la société et qui, du même coup, en détermine l’opposé : le désordre. Désordre, dont les représentations amenées par les représentants de la Dérison, va peu à peu glisser pour s’intérioriser dans la représentation de la folie. S’ensuit qu’elle ne parvient pas non plus, par la psychiatrie classique, à s’arracher à cette représentation infantilisante de la folie, représentation qu’elle va reproduire partout, notamment par sa position familialiste et patriarcale, dans le champ social.

#### 3.2 *Psychanalyse et répression : Œdipe*

Œdipe va se définir comme code familialiste, retranché uniquement dans la parentalité. Il est le résultat, la dernière instance de ce que familialisme et psychanalyse vont, par corrélation, créer. C’est en ce sens que Deleuze et Guattari qualifiaient Œdipe d’ “œuvre de répression bourgeoise la plus générale, celle qui a consisté à maintenir l’humanité européenne sous le joug de papa-maman”<sup>127</sup>. Afin d’asservir le tout de l’individu à l’autorité ; celle de la famille, de l’état, du père, du juge et de la raison. Se pose alors la question de la position politique du rapport qu’Œdipe entretient avec l’individu. Ce rapport va se concentrer autour de la répression sexuelle ; celle du désir.

---

<sup>126</sup>*Op. Cit.*, p. 510.

<sup>127</sup>G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Œdipe*, p. 59.

Pour les auteurs de l'Anti-Œdipe, alors même que le complexe d'Œdipe est censé comprendre l'inconscient comme production désirante et production sexuelle, il y a méprise et condamnation à une incompréhension totale de ce même inconscient, du fait que le complexe parental réduit et par-là, réprime la sexualité. Œdipe, censé être un mythe venu de l'inconscient, agit inversement ; il s'ancre si profondément dans la civilisation occidentale qu'il en devient inconscient. Il s'ancre si profondément dans l'histoire familiale antérieure à chaque individu, que l'individu lui-même s'identifie à lui et, et c'est là le plus génial, s'y identifie *inconsciemment*. En effet, en se rabattant systématiquement sur la production désirante de chaque individu, Œdipe formate l'individu qui sans s'en rendre compte devient un Œdipe : coupable d'avoir tué son père, coupable d'avoir couché avec sa mère et qui plus est dans les deux cas, de l'avoir fait sans savoir ce qu'il faisait : double culpabilité de l'individu donc. En ce sens, le sujet se voit pris dans la triangulation œdipienne dès la naissance, et détermine son statut subjectif, son comportement, en fonction de cette triangulation papa-maman-moi décrite chez le nourrisson par les différents stades psychologiques de son développement : stade oral, stade anal et enfin stade phallique au cours desquels l'enfant va s'oedipianiser en explorant les prémisses de sa sexualité ; s'il est un garçon, sa sexualité va se centrer autour de la figure maternelle et va être contrariée par la présence de la figure paternelle, si nous avons à faire avec une oedipianisation dite positive. Sinon, la sexualité infantile s'organisera de façon inverse : amour pour le parent de même sexe et contrariété vis-à-vis du sexe opposé. La psychologie ne parle pas de complexe d'Œdipe pour les filles, mais du complexe d'Électre, ce qui en matière de rabattement du sexuel sur le parental revient au même.

Loin de remettre en question le mythe freudien, les auteurs remarquent tout de même qu'un tel rabattement systématique empêche la détermination des conditions, des pressions sous lesquelles la triangulation œdipienne intervient dans l'« enregistrement du procès » subjectif. Et que la psychanalyse n'en semble pas gênée. Œdipe n'est jamais mis en question et ait pris d'emblée comme une vérité immanente à l'individu. La psychanalyse ne cherche pas à en savoir d'avantage et ne propose aucune autre alternative à l'oedipianisation. Pourtant, aux yeux de la philosophie, il est tout à fait possible d'envisager l'individu au-delà d'un complexe parental déterminant pour la simple raison que ce complexe parental n'est qu'une représentation formée au cours des siècles précédents et qui n'a pas de valeurs en soi. La question est alors la suivante : qu'est-ce qu'un sujet sans Œdipe ? Que se passerait-il si le sujet n'était pas *complexé, triangulé* dès la naissance ? Il paraît clairement difficile de croire que sans oedipianisation du sujet, ce dernier ne deviendrait pas une sorte de sujet. Or,

pour nos auteurs, cette triangulation systématique défigure « radicalement la vie de l'enfant et ses suites »<sup>128</sup>, ses rapports à la psychose, à la névrose et à l'ensemble de la sexualité, si bien qu'il est impossible d'y comprendre quoi que ce soit en dehors du complexe d'Œdipe, et peut-être pire encore, que *personne ne cherche à y comprendre quoi que ce soit* en dehors de ce complexe.

La sexualité étant oedipianisée est réduite, le désir de l'enfant est réduit à maman, à papa, cette réduction brouille ainsi, empêche de savoir quelle place, quelle fonction vont prendre les parents dans la production désirante de l'enfant en tant qu' « agents spéciaux » en liens avec d' « autres agents » car c'est là pour Deleuze et Guattari, que réside tout le problème de l'Œdipe, la sexualité n'est pas simplement agencée par papa-maman et déterminée par eux, le désir ne vient pas par et pour eux ; l'enfant dès sa naissance « a toute une vie désirante, tout un ensemble de relations non-familiales »<sup>129</sup> qui débordent l'Œdipe freudien, qui débordent papa-maman. Les parents, en tant que première relation de l'enfant, représentent ce que Deleuze et Guattari appellent, dans leur jargon, les « objets partiels » ; en psychanalyse, le sujet se forme en découvrant sa limite, se distinguant soi-même d'autrui, autrui devenant ainsi un objet puisque ne faisant pas partie du sujet, la mère devenant ainsi « objet » d'amour, d'Eros pour le sujet enfant. Or, si la sexualité infantile déborde œdipe, cela signifie qu'elle n'investit les parents que de façon partielle. Les parents ne sont donc pas des « objets » d'investissement total mais des « objets-partiels ». Partant, les parents sont pour Deleuze et Guattari des « agents spéciaux » par lesquels s'effectue la subjectivation de l'enfant mais cette subjectivation ne s'effectue pas en totalité selon ces « agents spéciaux », elle s'effectue également selon d' « autres agents » ou plutôt, c'est par les « agents spéciaux » qu'il y a liens avec d' « autres agents ».

Pour les auteurs de l'Anti-Œdipe, l'enfant est « un être métaphysique »<sup>130</sup> qui se pose des questions bien plus grandes que celles concernant uniquement ses parents : qu'est-ce que vivre ? Qu'est-ce qu'être moi ? Qu'est-ce que Dieu ? La mort ? Pas de place pour les parents dans de telles réflexions même si, ils sont d'accords, ces questions peuvent avoir été engendrées par la présence des parents cependant, rien n'infirme ou ne confirme cette hypothèse. Or, pour eux, « En encadrant la vie de l'enfant dans l'Œdipe, en faisant des relations familiales l'universelle médiation de l'enfance, on se condamne à méconnaître la

---

<sup>128</sup>*Op. Cit.*, p. 58.

<sup>129</sup>*Op. Cit.*, p. 56.

<sup>130</sup>*Op. Cit.*, p. 57.

production de l'inconscient lui-même »<sup>131</sup>. Or, l'inconscient est la Vie, principe immanent, « orphelin » qui « se produit lui-même dans l'identité de la nature et de l'homme »<sup>132</sup>. Le Cogito cartésien en devient ainsi le symbole ; se produisant soi-même à partir de soi – « Je pense donc je suis -et représentant donc un « Je » sans parents, un « Je suis » sans précédent sinon la pensée d'Être. Ainsi, si l'enfant *est* c'est peut-être bien parce qu'il pense être et qu'il pense que ce qui l'entoure *est* également, le monde, les parents.

Voilà la critique faite à la psychanalyse : celle de toujours réduire l'inconscient à Œdipe, à la famille et d'ainsi réduire ou de dissocier les productions métaphysiques et les productions sociales, d'ainsi réduire la sexualité, de l'enfermer dans une « boîte bizarre aux ornements bourgeois », d'en faire un « sale petit secret familial » alors qu'en tant que production de désir, elle a peut-être plus de « force ou [de] potentialité » qu'un simple rapport incestueux, parricide, « dégoûtant » à papa-maman. Elle est peut-être plus qu'un rapport à la culpabilité et à la honte. Car bien que la « grandeur »<sup>133</sup> de Freud, père de la psychanalyse, est d'avoir su déterminer « l'essence ou la nature du désir » en tant qu'« essence subjective abstraite »<sup>134</sup> : la libido ou la sexualité. Son erreur, on le sait, est d'avoir rapporté cette essence à la famille comme « dernière territorialité de l'homme privé », de l'homme qui en tant que sujet défini appartient, est la propriété de la famille, de l'état. Freud devant la sexualité, devant son « potentiel », devant cette « relation nouvelle avec le dehors » et face à ces « grands flux décodés », Freud préfère réduire la sexualité au codage familialiste : « Tout se passe comme si Freud se faisait pardonner sa profonde découverte de la sexualité, en nous disant : au moins ça ne sortira pas de la famille ! Le sale petit secret, au lieu du grand large entrevu. Le rabattement familialiste au lieu de la dérive du désir »<sup>135</sup>. Ce faisant, la psychanalyse ne réalise pas qu'elle positionne immédiatement l'enfant dans sa relation aux parents comme coupable et fautif, qu'elle pose immédiatement la sexualité comme un tort et qu'elle positionne la famille comme l'institution qui n'a rien à se reprocher : « Freud absout la famille réelle extérieure de toute faute, pour mieux les interioriser, faute et famille, dans le plus petit membre, l'enfant »<sup>136</sup>. Deleuze et Guattari s'appuient sur le travail de Erich Fromm, travail autour de l'analyse par Freud du petit Hans, qui démontre que Freud à mesure de son analyse tend à poser l'enfant comme coupable et à

---

<sup>131</sup>*Ibidem.*

<sup>132</sup>*Ibidem.*

<sup>133</sup>*Op. Cit.*, p. 322.

<sup>134</sup>*Ibidem.*

<sup>135</sup>*Ibidem.*

<sup>136</sup>*Ibidem.*

absoudre l'autorité parentale de toute responsabilité. Pour lui, c'est l'enfant qui fantasme ses parents et fait d'eux « autant d'innocents ou même de victimes »<sup>137</sup>, voilà sa culpabilité, sa faute. Les auteurs de l'Anti-Œdipe remarquent la manière dont Freud pose le refoulement comme « autonome », autrement dit qu'il le pose indépendamment d'une quelconque « répression » alors que c'est à cause de la répression familiale qu'il y a refoulement. Ils remarquent également la façon dont Freud « renonce » au thème de la « séduction de l'enfant par l'adulte » pour y substituer « le fantasme individuel qui fait des parents réels autant d'innocents ou même de victimes ». Toutes ces *renonciations* ne sont omises que pour une seule raison : le codage œdipien, il faut que ça colle à Œdipe, qu'Œdipe soit le code de l'individu, de la famille, de l'institution et *rien d'autre*... Aussi, ces renonciations permettent le codage de la sexualité dans Œdipe, elles permettent de faire apparaître la famille sous deux formes ; « l'une où elle est sans doute coupable, mais seulement dans la façon dont l'enfant la vit intensément, intérieurement, et qui se confond avec sa propre culpabilité ; l'autre où elle reste instance de responsabilité, devant laquelle on est coupable enfant et par rapport à laquelle on devient responsable adulte »<sup>138</sup>.

En cela, l'enfant de l'Anti-Œdipe est aux parents ce que le fou de Foucault est au surveillant et surtout au médecin. Car, ce que l'asile a su organiser, ce que la psychiatrie classique a su développer dans l'asile : « la fiction impérative de la famille », la raison-père et le fou-mineur », trouve son achèvement « hors de l'asile, dans la psychanalyse » qui fait ainsi porter la faute morale et la faute psychologique à l'enfant, créant par là des parents « qui ne sont eux-mêmes malades que de leur enfance » et faisant d'Œdipe, la maladie *et* la santé, faisant de la famille le « facteur d'aliénation » *et* « l'agent de désaliénation », ce qui rend malade *comme* ce qui guérit. Et tout cela, pour la simple raison que devant sa découverte de la sexualité, Freud ne sait pas quoi faire si ce n'est reprendre ce que la psychiatrie classique s'est représentée de la folie et a porté jusqu'à lui, mais c'est lui qui « mobilise toutes les ressources du mythe, de la tragédie, du rêve, pour ré-enchaîner le désir, cette fois à l'intérieur : un théâtre intime »<sup>139</sup>, un théâtre qui portera le nom d'Œdipe et dont le rôle sera de coder le désir, la sexualité.

---

<sup>137</sup>*Op. Cit.*, p.p. 322-323.

<sup>138</sup>*Op. Cit.*, p. 323.

<sup>139</sup>*Ibidem.*

### 3.3 Œdipe, le despote

La thèse de l'Anti-Œdipe de Deleuze et Guattari est que le désir va au-delà de l'investissement parental. Pour eux, la production désirante investit tout le champ social dans lequel né l'enfant. Mais l'enfant n'est pas *premier* dans cet investissement, il n'est pas le commencement de la production désirante. La production désirante est là bien avant lui ; la production désirante des parents investit l'enfant avant même sa propre naissance et, il en va de même pour tout le champ social. Œdipe, en codant le désir de l'enfant, en le rabattant sur la structure parentale et familiale, produit lui-même, de la part de la psychanalyse et des institutions, le désir d'investir la nature de l'enfant. En cela, Deleuze et Guattari s'opposent à la psychanalyse, tout ne commence pas, comme elle voudrait le faire croire, avec l'enfant, de ce fait, ils l'interrogent sur le glissement qu'elle opère afin de faire tenir à l'enfant, une position centrale, qui vient illustrer la position tenue par Œdipe dans la structure sociale. En ce sens, Deleuze et Guattari vont s'appuyer sur la position de l'enfant défini par la psychanalyse comme primat et comme centralité, pour faire apparaître la structure œdipienne, notamment à travers l'interrogation de l'abandon de la séduction de l'enfant par les parents qui contribue à positionner l'enfant comme primat et comme centralité. Pourquoi Freud abandonne-t-il le thème de la séduction de l'enfant par les parents ? Il ne le traite même pas. Cela apparaît chez lui comme inconcevable par contre, que l'enfant investisse activement ses parents est un argument recevable puisque Freud lui-même rabat sa propre théorie du désir sur Œdipe ; il faut que ça colle. Mais pourquoi cela doit-il coller de cette façon et uniquement de cette façon ?

La réponse se trouve dans le glissement des représentations antérieures à Freud et auxquelles il se charge lui-même de donner un sens. Les représentations qui appartenaient au sol de l'expérience asilaire du XVIIe au XIXe siècle glissent et se concentrent dans deux personnages : le fou et le médecin qui représentent l'enfant et la famille. Le glissement n'est cependant pas terminé. Le médecin devient le psychanalyste, le fou glisse encore jusqu'à devenir le névrosé. Psychanalyste et névrosé incarne ainsi la figure du père et de l'enfant, du fils. La boucle est bouclée : c'est le retour à la bonne petite famille bourgeoise et patriarcale. Elle n'enferme plus « ses » fous, c'est elle-même qui est enfermée désormais et qui par là-même continue d'enfermer. Secours de la psychanalyse. Rabattement du désir. Partant, le codage familialiste, Œdipe, est sans cesse rabattu sur l'individu depuis que la psychanalyse a sorti le rapport psychanalyste-patient du rapport médecin-fou. Transposé ainsi, ce rapport est devenu un rapport privé, de l'ordre de la famille ; le rapport psychanalyste-névrosé n'est

jamais que la substitution du rapport père-fils. La névrose n'étant jamais qu'un adulte malade de son enfance, un adulte dont le désir est codé par et dans la structure familiale et parentale ; code familialiste. Par cette opération de concentration des représentations symboliques antérieures à elle (famille-enfant, médecin-fou, psychanalyste-névrosé, père-fils), la psychanalyse fait d'Œdipe le point central à partir duquel tout le champ social est investi par la production désirante de l'enfant : l'institution, la loi, l'histoire, la politique, l'état... Tout ceci ne s'opère plus que dans le codage œdipien. Mais elle fait également de l'enfant le point de départ de ces investissements. Mais en imposant ainsi Œdipe, La psychanalyse elle-même prend une place centrale dans le champ institutionnel : elle-même est le résultat d'un glissement des structures symboliques et institutionnelles et c'est elle qui désormais, code ce même champ social et institutionnel : par elle, rien n'échappe plus à la famille et, notamment à la famille patriarcale : le médecin, le juge, le politique, le patron font figure de père, tout le champ social est ainsi oedipianisé : la santé, la justice, la politique, l'économie sont des excroissances d'Œdipe face auquel le névrosé même adulte est toujours infantilisé. Œdipe serait donc une création despotique de la psychanalyse ?

Il est tout de même étonnant de noter à quel point le propos de Freud repose sur la névrose, la psychose n'est presque pas traitée par lui dans son œuvre alors que la névrose y prend tant d'importance : il faut dire que la névrose permet à Œdipe de coller, d'investir le désir de l'enfant et de le faire coller à la théorie d'un Œdipe incestueux et parricide qui va investir tout le champ social et conduire le désir de l'enfant sur la figure parentale. En procédant de la sorte, en faisant donc de l'enfant le point de départ de la production désirante, Freud se borne à ne rien apprendre de la sexualité alors qu'il s'agit là de sa grande découverte. Pour Deleuze et Guattari, la psychanalyse commet ici une erreur puisque non seulement tout ne commence pas avec l'enfant mais rien ne commence avec Œdipe. Aussi, la théorie freudienne d'Œdipe peut être qualifiée d'incomplète car ce dernier n'opère que par un amalgame de représentations pour que sa théorie trouve un sens. De plus, il nie les problèmes qu'il rencontre : la séduction de l'enfant par les parents, par exemple. Alors même que ces problèmes sont apparents. En effet, au vu de ce que nous savons sur le glissement des représentations symboliques et institutionnelles antérieures à la psychanalyse, il paraît très étonnant que l'enfant ait été isolé et traité comme point de départ alors qu'il est engagé dans une corrélation parentale à l'allure patriarcale. Envisagé du point de vue parental, Œdipe poserait-il un problème ?

### **1) Le problème du père.**

S'il y a un quelconque rôle parental dans Œdipe c'est celui-là : passivité ou *complaisance*<sup>140</sup> de la mère, intervention *significative* du père, on pourrait presque dire qu'il a un rôle actif. D'ailleurs, le mythe d'Œdipe ne renvoie qu'au rapport père-fils. Et c'est bien là ce que Deleuze et Guattari identifient à la page trois cent vingt-cinq de l'*Anti-Œdipe* : la psychanalyse se fonde sur le rapport père-fils et sur rien d'autre. D'ailleurs, elle se fonde autour du fils afin de rassurer le père. C'est en tout cas ce qui se passe déjà sous Tuke et Pinel, le fou n'est infantilisé que pour mieux garantir son autorité au médecin. Le fils est coupable seulement pour que le père soit innocenté. Aussi, loin d'avoir écartée la notion de culpabilité, la psychanalyse la reprend à son compte et l'insère en elle comme fondation du rapport médecin-patient.

Le coupable serait donc l'enfant, responsable de fantasmer ses parents innocents et permettant à la psychanalyse de faire « comme si c'était l'enfant » qui était premier dans la relation. Relation fils-père donc. Le père n'étant plus malade que de sa propre enfance. Mais la psychanalyse « est en même temps forcée de postuler une préexistence parentale » à l'enfant afin que celui-ci puisse investir activement ses parents. Ce dernier ne pouvant être enfant que dans un rapport à l'adulte. Autrement dit, la relation fils-père peut aussi très bien être lue dans le sens père-fils. L'argument psychanalytique pouvant être inversé : il y a un père seulement parce qu'il y a un fils. Deleuze et Guattari souligne alors l'importance du mythe de la horde originel : les hommes de la horde ne sont des fils que face à un père tout puissant, un Dieu. Le parricide est commis du fait même de la toute-puissance du père. La question est alors la suivante : pourquoi Freud ne traite-t-il qu'un pan du problème ? Rien n'interdit en effet qu'il y ait un possible investissement du désir des parents envers l'enfant. Autrement dit, que ce soit le mythe de la horde ou celui d'Œdipe, ces mythes ne sont lus que dans un même sens : celui du rapport fils-père et non dans le sens du rapport père-fils. Pourquoi Freud nie-t-il la séduction opérée par les parents envers l'enfant ?

Deleuze et Guattari insistent : que l'enfant s'identifie aux parents, d'accord. Mais les parents s'identifient eux-mêmes à l'enfant. Ils soulignent que la tragédie d'Œdipe va d'ailleurs dans ce sens : « Tout commence dans la tête du père » car c'est lui qui investit son fils en oedipianisant la situation. Celui qui précipite la tragédie d'Œdipe, c'est bel et bien Laïos. C'est à lui qu'est révélé le parricide et l'inceste : « c'est ça que tu veux, me tuer, coucher avec ta mère ? ... C'est d'abord une idée du père ». Et face à cela, avant même que

---

<sup>140</sup>*Op. Cit.*, p. 325. Je cite : « la mère est plutôt complaisante : il ne faut pas en faire une histoire, c'est un rêve, une territorialité... »

l'évènement ne se produise, c'est encore lui qui « fait un vacarme d'enfer, et qui brandit la loi ». La loi, c'est le père, c'est lui qui crée l'interdit de l'inceste car l'inceste n'existe d'abord que dans sa tête. C'est encore le père qui abandonne son fils par peur d'être détrôné, avant tout. Le père, ce tout puissant, ce roi, ne peut accepter d'être remplacé, ni sur le trône, ni auprès de sa femme. Ce père se voit immuable, éternel. La naissance du fils infirme cette idée. Aussi peut-être que le mythe d'Œdipe est destiné au père : ce n'est pas un mythe inconscient dont le propos serait l'investissement de la production désirante infantile. Le propos du mythe concerne bien plutôt l'investissement du désir paternel dans la menace de la rivalité homosexuelle supposée par la naissance du fils ; le père fait donc envers son fils un investissement paranoïaque. S'il y a donc idée de culpabilité dans le mythe c'est avant tout à travers la figure du père, réel instigateur de la situation œdipienne : provocateur du parricide et de l'inceste. Deleuze et Guattari citent Lévi-Strauss, qui dans *Le Cru et le cuit* signale qu'il existe d'autres mythes de ce genre. Lévi-Strauss souligne également que bien que ce soit le héros qui se rende coupable de l'inceste, la culpabilité de cet acte « semble exister surtout dans l'esprit du père, qui désire la mort de son fils et s'ingénie à la provoquer... En fin de compte, le père fait seule figure de coupable : coupable d'avoir voulu se venger. Et c'est lui qui sera tué »<sup>141</sup>. Il n'y a mythe que parce qu'il y a d'abord un père. Et si le père est malade de son enfance, c'est parce que lui-même, enfant avait un père, qui enfant avait un père. Deleuze et Guattari soulignent que par ce rapport père-fils, la psychanalyse ne se sort pas d'une « régression infinie ». D'ailleurs dans ce rapport, le père n'est jamais que le fils lui-même et le fils, le père futur. Tous deux formant le visage d'un même personnage. Difficile de soigner un patient-enfant-père lorsqu'on est soi-même médecin-père-enfant. Voilà la régression infinie dont parle Deleuze. Qu'y a-t-il à apprendre du désir dans une telle situation, sinon rien ?

Aussi, l'éventualité d'un investissement parental n'est pas à écarter comme chez Freud. Bien au contraire, que les parents produisent un investissement de désir à l'égard de l'enfant paraît vraisemblable surtout d'après la figure paternelle du mythe. C'est d'abord le père qui, par la naissance du fils, se sent menacé dans sa sexualité. Cette menace de rivalité homosexuelle produit chez le père un délire de jalousie et de persécution tout à fait digne d'un grand paranoïaque. De là, la sentence tombe : « *Œdipe est d'abord une idée de paranoïaque adulte, avant d'être un sentiment infantile de névrosé* ». En effet, c'est par la paranoïa du père que

---

<sup>141</sup>C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 56.

la situation œdipienne voit le jour et entraîne le fils. Partant, la position psychanalytique de l'enfant comme premier investisseur de la relation se voit mise à mal.

## 2) Une idée paranoïaque ?

« *Œdipe est d'abord une idée de paranoïaque adulte, avant d'être un sentiment infantile de névrosé* » nous disent donc Deleuze et Guattari à la page trois cent vingt-cinq de l'*Anti-Œdipe*. Ici, le père prend la place du paranoïaque. C'est lui qui œdipianise le fils et projette sur lui la culpabilité qui est la sienne. Énoncée de la sorte, l'idée du père « c'est ça que tu veux ? me tuer et coucher avec ta mère... ? » entre en correspondance avec la définition psychanalytique de la paranoïa : processus de projection et refoulement de l'homosexualité.

En effet, depuis Freud dans : « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa : le président Schreber » (1911), la paranoïa possède une configuration spécifique dont l'essentiel se joue dans le processus de la projection ; l'amour ressenti par le sujet envers un objet revient de l'objet sous forme de haine. L'amour est donc renvoyé de l'*extérieur* sous sa forme inversée. Pour Freud, il s'agit là du propre du refoulement et notamment, du refoulement de l'homosexualité. Le refoulement intervient parce que le sujet *n'est pas autorisé* à aimer le même sexe que lui mais, cet amour ainsi refoulé, le sexe homologue apparaît tout à coup sous la forme d'une menace. Ainsi, cette rencontre de la projection et de l'homosexualité refoulée provoque le délire de jalousie et la persécution : « *je l'aime* » dans la tête du petit garçon œdipianisé devient « *ce n'est pas lui [papa] que j'aime, c'est elle [maman] qui l'aime [lui, papa]* » et donne dans sa corrélation avec la jalousie hétérosexuelle, « *je ne l'aime pas, je le hais parce qu'il me persécute [papa]* ». Mais avant d'être un choix homosexuel, la passion paranoïaque porte bien plutôt sur un choix narcissique, l'amour du sujet pour lui-même lui revenant de façon projective comme étant l'amour des autres pour lui, narcissisme, agressivité, érotomanie et jalousie se dévoilent dans leur contiguïté dangereuse: « Les paranoïaques possèdent une *fixation* au stade du *narcissisme*, nous pouvons dire que la somme de *régression* qui caractérise la paranoïa est mesuré par le chemin que la libido doit parcourir pour revenir de l'*homosexualité sublimée au narcissisme* ». Le chemin de la libido paranoïaque va de l'amour de soi à l'amour de ce qui est comme soi pour revenir à l'amour initial de soi ; le narcissisme trouve son expression dans la mégalomanie délirante ; amour possessif qui ne fonctionne que si la menace de rivalité homosexuelle existe dans le champ du désir.

Revenons-en au père ; la naissance du fils provoque l'apparition de la rivalité homosexuelle. Mais c'est le père qui crée cette rivalité en invitant le fils à en jouer le jeu : « voyons voir si tu *peux* me tuer et me remplacer auprès de ta mère ». En ce sens, c'est l'Œdipe freudien qui devient paranoïaque parce qu'il est répressif. En fait, si l'on s'en tient au mythe afin d'illustrer notre propos : c'est la paranoïa du père qui entraîne le fils à l'oedipianisation, c'est lui qui, parce qu'il est despotique et qu'il *croit* voir la menace d'une rivalité chez son fils, enferme la situation dans le conflit père-fils. Le père rabat de force le fils sur la situation conflictuelle : c'est lui qui se présente au fils et le défie avant de trouver la mort. Dans le mythe de la horde, le père par sa toute-puissance est *déjà* en conflit avec ses futurs fils. En termes deleuzo-guattariens, le complexe d'Œdipe est paranoïaque parce qu'il crée du signifiant partout, il est despotique parce que ce signifiant est rabattu d'emblée sur le complexe, autrement dit, le désir et la sexualité, qui tout comme l'enfant du mythe, pourraient investir tout un champ social, se retrouvent enfermés dans la relation papa-maman à consommer du complexe d'Œdipe, dans le « sale petit secret » de la famille bourgeoise. C'est le codage familialiste, codage despotique.

C'est à Lacan que revient d'avoir montré l'importance du signe dans le délire paranoïaque car, ce qui définit justement le paranoïaque c'est qu'il voit du signifiant partout. Le paranoïaque est celui pour qui, le passage d'une voiture rouge fait signe. Dans le mythe, la naissance d'Œdipe fait signe à Laïos ; or le signe devient signifié et signifiant, autrement dit, interprétation. La naissance d'Œdipe sera interprétée par Laïos comme la menace d'une rivalité homosexuelle *signifiant* l'inceste et le parricide. Partant, le signe renvoie au signe. Et c'est ce que Deleuze nomme le système paranoïaque, des signes renvoyés à d'autres signes mais dirigés dans leur renvoie par un signifiant majeur : ici, le complexe d'Œdipe, qui s'abat sur la totalité du réseau de signes afin de les organiser<sup>142</sup>. Le complexe d'Œdipe est donc paranoïaque parce qu'il agit comme étant le signifiant majeur qui code les signes entre eux pour renvoyer le sujet désirant à sa relation papa-maman, à l'inceste et au parricide.

---

<sup>142</sup>G. Deleuze, Cours Vincennes, fragments, 12/02/1973 [En ligne], <http://www.webdeleuze.com> : « Ce qui définit la masse, il me semble, c'est tout un système de réseaux entre signes. Le signe renvoie au signe. Ça c'est le système de masse. Et il renvoie au signe sous la condition d'un signifiant majeur. C'est ça le système paranoïaque. Toute la force de Lacan, c'est d'avoir fait passer la psychanalyse de l'appareil œdipien à la machine paranoïaque. Il y a un signifiant majeur qui subsume les signes, qui les maintient dans le système de masse, qui organise leur réseau. Ça me paraît le critère du délire paranoïaque, c'est le phénomène du réseau de signes, où le signe renvoie au signe. »

## Chapitre 4

### Critique interne de la psychanalyse

---

#### **4.1 Le désir ne manque de rien**

Après avoir démontré que l'appareil psychanalytique, et notamment celui proposé par Freud, était un héritage du XVII<sup>e</sup> siècle, condamné à ne rien apprendre de l'inconscient et ne proposant qu'une impasse subjective à l'individu, à travers le complexe d'Œdipe, il faut maintenant étudier en profondeur la critique des thèses immanentes à la psychanalyse freudo-lacanienne catégorisées en trois points par les auteurs d'*Anti-Œdipe* ; "Tu manqueras quand tu désireras; tu n'espèreras que des décharges; tu poursuivras une jouissance impossible". Très proches de Lacan, Deleuze et Guattari vont cependant s'émanciper des thèses de ce dernier. Le manque constitutif du désir et l'institution de la subjectivité en tant qu'unité vont être renvoyés à l' "idéologie psychanalytique" comme des erreurs tandis que Deleuze et Guattari vont lui opposer un inconscient impersonnel et affirmatif, qui agence des éléments hétérogènes sur un plan de consistance et d'immanence à la surface duquel se produisent des processus disséminés et temporaires de subjectivation là où la psychanalyse en donne une représentation trop identifiante (le sujet de l'inconscient comme béance) et trop morbide (l'objet comme voile du rien). Se faisant, ils vont développer une nouvelle théorie ; la théorie des devenirs qui renvoie à une nouvelle compréhension du désir et de la sexualité inconsciente.

Dès *Présentation de Sacher Masoch* et jusqu'à *Mille Plateaux*, la critique de la psychanalyse va se former autour de la négativité en psychanalyse et notamment autour de la négativité du désir alors perçu comme manque de son objet. Cette construction du désir comme manque dépend de la notion de principe de plaisir développée par Freud. Dans *Esquisse d'une psychologie scientifique*, Freud définit la notion de plaisir comme une décharge énergétique le long des voies nerveuses de l'appareil psychique visant à satisfaire une tension déplaisante. En ce sens, l'appareil psychique se définit par l'évitement ou par l'évacuation de la tension déplaisante par le principe de plaisir, entraînant du même coup à

définir le désir par un terme extérieur à lui et transcendant. Or, quand on se représente le plaisir comme ce qui vient combler un manque par un terme extérieur, on installe aussi toujours un reste dans l'alternance entre tension et détente : quelque chose d'impossible qui fait du désir un manque d'objet. Ce terme extérieur est introuvable car il est pensé comme le corrélat d'une décharge susceptible de conduire l'appareil psychique à une intensité zéro, ou selon les termes de Lacan, à une "petite mort", une "impossible jouissance". En 1960, dans son séminaire sur *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan introduit, grâce à une relecture de l'Esquisse, la notion de chose (*Das Ding*), vacuole de la jouissance et limite de la distribution du plaisir dans le corps, qui marque l'intolérable d'une béance centrale. Cette négativité du manque d'objet, et sa radicalisation lacanienne (l'objet pulsionnel est voile du rien, l'existence est un manque à être) s'explique notamment, selon Deleuze, par la prédominance qu'accorde la psychanalyse à la notion de conflit.

#### ***4.2 L'inconscient conflictuel***

Freud introduit très rapidement la thèse du conflit dans sa théorie de l'appareil psychique ; dans *Les Psychonévroses de défense* (1894) ou dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920), il fait de l'inconscient le lieu de « grandes forces en conflit » qui permettent une défense psychique du sujet face au trauma, notamment par la compulsion de répétition. La compulsion de répétition désigne le processus par lequel le sujet se place dans des situations pénibles, répétant ainsi des expériences traumatiques<sup>143</sup>. Le trauma est ainsi sans cesse rejoué dans l'inconscient par le biais du rêve par exemple (ou par celui du délire) et, de façon compulsive dans le but de maintenir la structure psychique du sujet. Ce n'est qu'en 1938 que Freud introduira et proposera le clivage du moi dans le mécanisme de défense et de maintien de la structure psychique du sujet. Chez Lacan en revanche, le sujet se présente sous la définition même de *spaltung*, autrement dit il est inauguralement divisé du fait de son assujettissement à l'ordre symbolique.

Le clivage du moi chez Freud, ou la "refente" du sujet chez Lacan sont tributaires, selon Deleuze, d'un modèle négatif de l'opposition : l'inconscient freudien "des grandes forces en conflit" serait celui d'un post-kantisme hégélien. Dans *Les Cahiers philosophiques*, F. Rambeau reprend Deleuze ; pour lui, ce dernier oppose deux conceptions de

---

<sup>143</sup>S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, trad. fr. In *Essais de psychanalyse*, p. 64

l'inconscient : *celui des grandes forces en conflit (Kant, Hegel), et celui d'une sommation de petites différences (Leibniz)*<sup>144</sup>. Il cite Deleuze :

Quand on demande si l'inconscient est en fin de compte oppositionnel ou différentiel, inconscient des grandes forces en conflit ou des petits éléments en séries, des grandes représentations opposées ou des petites perceptions différenciées, on a l'air de ressusciter d'anciennes hésitations, d'anciennes polémiques aussi entre la tradition leibnizienne et la tradition kantienne [...] En vérité il ne s'agit pas du tout de savoir si l'inconscient implique un non-être de limitation logique ou un non-être d'opposition réelle. Car ces deux non-être sont de toute façon les figures du négatif. Ni limitation, ni opposition - ni inconscient de la dégradation, ni inconscient de la contradiction - l'inconscient concerne les problèmes et questions dans leur différence de nature avec les solutions-réponses<sup>145</sup>.

En ce sens, comprendre l'inconscient comme grandes forces en conflit ou comme sommation de petites différences c'est en donner une conception négative ; négatif d'opposition ou négatif de limitation. Pour Rambeau, cette compréhension de l'inconscient comme lieu d'opposition ou lieu de conflit est hérité de Kant ; en effet pour Rambeau, Kant applique à la conscience (qu'elle soit psychologique ou morale) le modèle du conflit de forces chez Newton. Les représentations dont j'ai conscience résultent d'un conflit préalable avec d'autres. Il prépare ainsi l'idée de contradiction construite par Hegel, négation mutuelle des composantes de la réalité, qui ramène l'hétérogénéité des éléments liés à une même mesure commune. Quant à Leibniz, il s'agit d'un autre type de non-être, libre de toute forme ontologique immanente. Mais Rambeau souligne ; « si Leibniz se donne une conception de l'infinitésimal affirmative, il conçoit aussi toute réalité comme une limitation de la pensée divine. Ce deuxième modèle de l'inconscient repose donc encore sur un non-être, de limitation cette fois »<sup>146</sup>.

Pour Deleuze et Guattari, l'inconscient est impersonnel et affirmatif : il agence des éléments hétérogènes sur un plan de consistance à la surface duquel se produisent des processus disséminés et temporaires de subjectivation. En ce sens, le désir, principe immanent de l'inconscient, trace lui-même son plan de consistance. Par conséquent, puisque le tracé, l'invention du plan, se fait par lui-même, et non pas à cause d'un objet transcendant ou d'une réponse à un besoin, le processus devient positif et affirmatif. De plus, pour

---

<sup>144</sup> F. Rambeau, « Deleuze et l'inconscient impersonnel », in *Cahiers philosophiques*, n°107, 2006, p.54.

<sup>145</sup> G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Puf, 1968, p.143.

<sup>146</sup> F. Rambeau, « Deleuze et l'inconscient impersonnel », p.54.

Rambeau, Deleuze et Guattari redéfinissent le non-être comme l'ouverture d'un certain plan, d'un dispositif praticable, questionnant ou désirant<sup>147</sup>.

Rambeau souligne qu'en portant sa critique de la négativité en psychanalyse aussi bien sur le sujet de l'inconscient (le conflit freudien, la "refente" lacanienne) que sur le manque inhérent au mouvement pulsionnel du désir, Deleuze touche deux des points cardinaux de la psychanalyse lacanienne. En ce sens, la critique deleuzienne de la théorie psychanalytique du "désir", du sujet béant et de l'objet manquant, dans *L'Anti-Œdipe* ou dans *Dialogues*, est explicitement dirigée contre Lacan, comme aussi une grande partie de *Logique du sens* s'écrit dans un débat critique, plus méticuleux et moins virulent sans doute, avec la conception du sens et du non-sens proposée dans le Séminaire III sur *Les Psychoses*. Lacan l'atteste lui-même à plusieurs reprises à propos de la *Présentation de Sacher-Masoch* et de *Logique du sens* auxquels il rend hommage et qu'il discute, pour le second, dans son séminaire avec notamment un exposé de Jacques Nassif sur l'ouvrage<sup>148</sup>. Deleuze ne répond pas à l'amorce de dialogue auquel Lacan l'invite à cette époque précédent *L'Anti-Œdipe*. De plus, Guattari, qui fut lui-même un temps l'élève de Lacan, ira même jusqu'à faire de l'objet *a* un point d'identification encore trop fort du sujet, *une butée imposée à la dérive associative et à la déterritorialisation du désir*<sup>149</sup>.

#### ***4.3 Instinct de mort et corps sans organes***

Ce plan de consistance est le Corps sans Organes défini par Deleuze et Guattari comme suit ;

Le corps plein sans organes est l'improductif, le stérile, l'inengendré, l'inconsommable [...]. Instinct de mort tel est son nom, et la mort n'est pas sans modèle. Car le désir désire aussi cela, la mort, parce que le corps plein de la mort est son moteur immobile<sup>150</sup>.

La question est donc de savoir comment un plan de consistance "stérile" peut être en même temps affirmatif ? Et comment le désir peut désirer la mort ? Pour répondre brièvement ; Deleuze et Guattari choisissent l'économie freudienne comme modèle de leur

---

<sup>147</sup>*Ibidem*.

<sup>148</sup> J. Lacan, Séminaire XVI, les 12, 19 et 26 mars 1969, sur la *Présentation de Sacher-Masoch* : le 26 mars 1969, et aussi Séminaire XIV, le 19 avril 1967.

<sup>149</sup> F. Guattari, "Réflexion pour les philosophes à propos de la psychothérapie institutionnelle", in *Psychanalyse et Transversalité*, Paris, La Découverte, 2003, p. 86.

<sup>150</sup>G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p. 14.

théorisation. Ils refusent la topique freudienne, notamment la seconde topique œdipienne du moi et du surmoi. En ce sens, ils rejettent le doublet empirico-transcendental qui suppose une instance supérieure directrice de l'instance inférieure.

Bien que le Corps sans organes soit initialement une notion artaldienne, l'Anti-Œdipe le redéfinit comme "instinct de mort" qui s'oppose à la pulsion de mort freudienne. Dès *Sacher-Masoch*, en 1967, la critique de la négativité de la psychanalyse se concentre sur la manière d'entendre l'"instinct de mort" et dont Deleuze, que je souligne, dit ceci ;

Quand nous parlons d'Instinct de mort, en revanche, nous désignons Thanatos à l'état pur. Or Thanatos comme tel ne peut pas être donné dans la vie psychique, même dans l'inconscient : comme dit Freud dans des textes admirables, il est essentiellement silencieux [...] Pour le désigner nous devons en français garder le nom d'instinct, seul capable de suggérer une telle transcendance ou de désigner un tel principe "transcendental" »<sup>151</sup>.

Que reproche Deleuze à la pulsion de mort freudienne ? Nous allons nous référer à *Au-delà du principe de plaisir* de Freud, *seul ouvrage dans lequel la pulsion de mort est libre de toute interprétation œdipienne*<sup>152</sup> et, qui va nous apporter une clef importante pour la compréhension du Corps sans organes et de celle d'instinct de mort.

### 1) Pulsion de mort et pulsion de vie

Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud définit la pulsion par son "caractère régressif"<sup>153</sup> visant toujours à rétablir un état antérieur. C'est par la compulsion de répétition qu'il arrive à cette affirmation puisque, si la compulsion de répétition répète les expériences traumatiques du passé dans le présent, les pulsions ne peuvent être que régressives. Dans son ouvrage intitulé *Pouvoir et Résistance*, Y. Sato affirme qu'à partir de la compulsion de répétition, Freud développe une "spéculation" ; si l'origine de tout être vivant en tant qu'organisme est l'anorganique, toutes les pulsions voudront "rétablir quelque chose d'antérieur"<sup>154</sup>, ce caractère régressif les ramène donc à l'anorganique<sup>155</sup>. Freud affirme en effet :

---

<sup>151</sup> G. Deleuze, Présentation de Sacher-Masoch, Minit, 1967, pp.27-28.

<sup>152</sup> Y. Sato, *Pouvoir et Résistance*, Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser, L'Harmattan, 2007, pp. 44-45.

<sup>153</sup> S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, p. 66.

<sup>154</sup> *Op. Cit.*, p. 90.

<sup>155</sup> Y. Sato, *Pouvoir et Résistance*, p. 46

S'il nous est permis d'admettre comme un fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons internes, alors nous ne pouvons que dire : le but de toute vie est la mort, et en remontant en arrière, le non-vivant était là avant le vivant<sup>156</sup>.

Puisque la mort est le retour à l'« anorganique » et « le but de toute vie », c'est que la pulsion de mort est aussi « retour à l'anorganique ». De ce fait, Freud oppose pulsion de mort et pulsion de vie ; la première tente le retour à l'anorganique, la seconde tente de conserver la vie organique. C'est sur cette opposition que s'appuie la vie et que le sujet en tant que tel se constitue.

Dans *L'Anti-Œdipe* donc, le corps sans organes était défini comme « instinct de mort ». Or, si l'organisme signifie un ensemble unifié d'organes, le corps sans organes représente l'*anti-organisme*, refus d'unité organique, instance de l'anorganique, instance irréprésentable voir contre-représentable. Aussi, l'instinct de mort vu par Deleuze propose un dépassement de la pulsion morbide de Freud. Pour Deleuze, l'instinct de mort *est* la puissance impersonnelle elle-même. Quand le corps sans organes est appelé « instinct de mort », on ne doit pas, comme Freud, entendre le mot « mort » au sens biologique mais comme principe structural et transcendantal (ou symbolique). Il faut le comprendre, au sens lacanien, comme « seconde mort ».

Dans le séminaire sur « L'éthique de la psychanalyse » (1959-1960), Lacan définit la seconde mort comme « celle que l'on peut encore viser après que la mort est accomplie ». Définition de la seconde mort qui s'appuie sur la présentation d'un texte de Sade ; la seconde mort est « souffrance d'au-delà de la mort » biologique. Autrement dit, la seconde mort est ce qui désigne l'instinct de mort. De plus, la seconde mort est ce qui donne au désir son *dynamisme* : C'est cet empiétement de la mort sur la vie qui donne son dynamisme à toute question quand elle essaie de se formuler sur le sujet de la réalisation du désir<sup>157</sup>. En ce sens, la seconde mort n'est pas celle « que porte la vie » mais « qui la porte »<sup>158</sup>.

Revenons à Deleuze et Guattari qui définissaient le « corps plein de la mort » comme « moteur immobile du désir », comme ce qui donne au désir son dynamisme. Autrement dit, ce n'est pas le désir qui désire la mort, c'est la mort qui désire, qui est désirante :

---

<sup>156</sup>S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, p. 91

<sup>157</sup>J. Lacan, *Le séminaire*, Livre VII, « L'éthique de la psychanalyse », Seuil, 1986, p. 341.

<sup>158</sup>J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Ecrits*, p. 810.

La mort n'est pas désirée, il y a seulement la mort qui désire, au titre du corps sans organes ou du moteur immobile<sup>159</sup>.

L'instinct de mort donne au désir sa dynamique au sens lacanien. Les auteurs appellent cette « mort » « le modèle de la mort » ; « le corps sans organes est le modèle de la mort »<sup>160</sup>.

Tandis que chez Freud, la pulsion de mort s'opposant à la pulsion de vie fournit au sujet le dynamisme du désir, Chez Deleuze et Guattari, le “Corps sans organes” s'oppose aux “machines désirantes”. Le premier est la “seconde mort”, “le modèle de la mort”, qui donne au désir son dynamisme et en même temps l’“anti-production” qui refuse l'organisation<sup>161</sup>. En revanche, les secondes correspondent à la “production de production”. Par leur fonctionnement de “production de production”, les machines désirantes “nous font un organisme”<sup>162</sup>. En définitive, le Corps sans organes, qui correspond à l'anti-organisation, et les machines désirantes, qui correspondent à l'organisation, sont dans une relation de “répulsion”<sup>163</sup>.

#### **4.5 L'impasse subjective**

Dans un mouvement très nietzschéen, Deleuze s'oppose à Freud sur un point crucial : il refuse de considérer le sujet comme une entité unifiée, l'unité du sujet apparaît alors comme une fiction, une présupposition arbitraire sur laquelle la psychanalyse s'appuie pour imposer à cette fiction un appareil heuristique tout aussi fictif, déployant un modèle d'intellection figé ignorant de la complexité des désirs individuels. Tout l'art de la subjectivation psychanalytique est de considérer un dédoublement initial du sujet hérité du cogito cartésien entre empirique et transcendantal. Alors que le doute cartésien réfléchit la pensée pour déterminer la certitude de l'être, le cogito psychanalytique renvoie la parole du patient aux signes de l'inconscient, opération consistant dans les deux cas en un dédoublement en un sujet d'énonciation et en un sujet d'énoncé.

Le point de signifiante est devenu point de subjectivation : le psychanalyste lui-même. Et à partir de ce point, au lieu d'une irradiation des signes renvoyant les uns aux

---

<sup>159</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p.393.

<sup>160</sup>*Ibidem*.

<sup>161</sup>*Op. Cit*, p. 17.

<sup>162</sup>*Op. Cit*, p. 14

<sup>163</sup>*Op. Cit*, p. 15

autres, un signe ou un bloc de signes se mettent à filer sur leur propre ligne, constituant un sujet d'énonciation, puis un sujet d'énoncé sur lequel le premier se rabat [...] <sup>164</sup>

Le problème est donc le suivant, la subjectivation du sujet se crée du fait de ce dédoublement sujet d'énonciation/sujet d'énoncé, or ce même dédoublement cause l'enfermement de l'individu dans un désir rabattu sur le sujet d'énonciation, en général Œdipe. Autrement dit, la subjectivation psychanalytique est une prison pour le sujet puisqu'elle l'enserme dans les strates familiales œdipienne et condamne le désir à consommer du papa-maman. Le sujet ne peut ainsi plus dépasser ce stade, le désir est réprimé. Aussi, Deleuze trouve-t-il chez Lacan un allié dans le dépassement de cette subjectivation freudienne basée sur Œdipe. En effet, Lacan s'éloigne de la conception d'un inconscient basée sur l'unité préalable du sujet en proposant un inconscient inspiré de la linguistique saussurienne : pour lui, « l'inconscient est structuré comme un langage » et l'homme est traversé par des chaînes de signifiants, devenant ainsi lui-même une structure composée d'éléments extérieurs venus notamment du champ social. Donc, à l'empirisme transcendantal freudien, Lacan propose une structure transcendantale. Aussi, le sujet se voit ici destitué de sa toute puissance et n'est plus le point organisateur de la compréhension du désir.

Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud était parti d'un point de vue économique d'après lequel le mécanisme de la pensée s'appuie sur l'investissement de l'énergie psychique dans la représentation-but. Freud s'appuie sur les notions d'« énergies libres » et d'« énergies liées » de Breuer et leur donne un sens nouveau : dans le processus primaire, autrement dit, dans l'inconscient, l'énergie est totalement libre et mobile : donc les investissements énergétiques « peuvent facilement être en entier transférés, déplacés, condensés » <sup>165</sup>. Par exemple le contenu manifeste du rêve se constitue dans le déplacement d'une représentation à une autre et dans la condensation de plusieurs représentations. En revanche, dans le processus secondaire (le système pré-conscient-conscient), ce sont les « grilles de contact » entre les neurones qui lient l'investissement énergétique, ce qui limite le passage de l'énergie d'un neurone à l'autre. Freud appelle « énergie libre » cette énergie du processus primaire et « énergie liée » celle du secondaire. Or, dans le processus primaire, système inconscient, les flux énergétiques parce qu'ils sont libres et variables sont aussi multiples. Pour Lacan, ces flux énergétiques du processus primaire sont d'abord compris comme une chaîne signifiante <sup>166</sup>;

---

<sup>164</sup>G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Textes et entretiens 1975-1995, p.77.

<sup>165</sup>S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Payot collec, 2001, pp. 85-86.

<sup>166</sup>F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, p. 36.

[...] les mécanismes décrit par Freud comme ceux du processus primaire, où l'inconscient trouve son régime, recouvre exactement les fonctions que cette école [la linguistique structuraliste] tient pour déterminer les versants les plus radicaux des effets du langage, nommément la métaphore et la métonymie, autrement dit, les effets de substitutions et de combinaisons du signifiant dans les dimensions respectivement synchroniques et diachroniques où ils apparaissent dans les discours<sup>167</sup>.

Cependant, Lacan oriente la chaîne signifiante vers un signifiant unique, le Phallus, alors définit comme signifiant absolu et transcendant, réduisant de ce fait, la multiplicité des signifiants à l'unicité du signifiant. Aussi Lacan définit-il le système des signifiants de cette façon ;

Pour nous, nous partirons de ce que le signe S(A barré) articule d'être d'abord un signifiant. Notre définition du signifiant (il n'y en a pas d'autre) est : un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant. Ce signifiant sera donc le signifiant pourquoi tous les autres signifiants représentent le signifiant : c'est dire que faute de ce signifiant tous les autres ne représenteraient rien. Puisque rien n'est représenté que pour<sup>168</sup>.

Puisque le signe S (A barré) désigne le “signifiant d'un manque dans l'Autre”, “un signifiant” ne signifie ici rien d'autre que le Phallus. “Tous les autres signifiants” sont orientés vers “un signifiant”, le Phallus, et ordonnés par lui. En ce sens, Lacan appellera le Phallus “le signifiant privilégié”. C'est précisément cette transcendance du Phallus que Deleuze et Guattari écartent en refusant le système de domination des flux libres par le Phallus : “il revient à Lacan d'avoir découvert ce riche domaine d'un code de l'inconscient, enroulant là où les chaînes signifiantes ; et d'avoir ainsi transformé l'analyse [...]. Mais combien ce domaine est étrange en vertu de sa multiplicité, au point qu'on ne peut guère parler d'une chaîne ou même d'un code désirant”.

Le Phallus est un signifiant transcendant dans la mesure où il donne un sens œdipien à tous les autres signifiants et les dirige. Et dans le même temps, il est signifiant d'un manque. Le sujet assume, écrit Lacan, le renoncement à la satisfaction du désir par l'effet de la castration. Autrement dit, par la castration, le sujet assume le manque et en même temps refoule le Phallus qui est le symbole du désir (le refoulement originaire). Le Phallus est toujours “voilé” pour le sujet et en ce sens, il est toujours déjà le “signifiant perdu”. Ce refoulement du Phallus, qui signifie le “manque” du sujet, dirige tous les autres signifiants,

---

<sup>167</sup>F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, Galilée, 1989, p.36.

<sup>168</sup>J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Écrits*, p.819.

c'est à dire tous les flux du désir. Lacan définit le “Phallus” comme manque de symbole zéro :

Observons donc bien ce qui objecte à conférer à notre signifiant S(A barré) le sens du Mana ou d'un quelconque de ses congénères. [...] Sans doute Claude Lévi-Strauss, commentant Mauss, a-t-il voulu y reconnaître l'effet d'un symbole zéro. Mais c'est plutôt du signifiant du manque de ce symbole zéro qu'il nous paraît s'agir en notre cas<sup>169</sup>.

Le Phallus n'est pas seulement un symbole zéro comme “symbole à l'état pur donc susceptible de se charger n'importe quel contenu symbolique”, c'est à dire, le symbole qui représente tous les autres signifiants, il établit, en tant que symbole zéro, le système de chaîne signifiante et en même temps ordonne et domine, en tant que “signifiant d'un manque” (I.e. signifiant refoulé) les flux du désir. C'est par ce système du manque que le Phallus peut être “l'insigne de toute puissance”. Lacan hypostase ainsi l'effet du refoulement et l'appelle “manque”. Par cette opération, le Phallus devient “L'Un de la théologie négative” qui domine tous les autres signifiants par son manque. Le concept lacanien de chaîne signifiante et de Phallus introduit le manque aux flux libres du désir et opprime la production du désir. Deleuze et Guattari refusent ce refoulement du désir réalisé par le “manque”. Ils considèrent le désir comme production, flux purs et multiplicité, ce qui les mène, d'une part à la critique du concept lacanien de signifiant, et d'autre part, à déployer le désir inconscient dans sa multiplicité. Cette stratégie revient à saisir le désir comme une productivité et une activité radicales.

Freud a limité les flux énergétiques au sein de l'appareil psychique, c'est à dire à l'intérieur du sujet. Par contre, Deleuze et Guattari les entendent au dehors du sujet. Les flux signifient ceux de la libido au sens freudien, et en même temps ceux du capital au sens marxien. Pour eux, “les flux” désignent l'énergie en général en tant que “quantité abstraite” dans le champ empirique.

#### ***4.6 Une autre vision du désir***

La pensée deleuzo-guattarienne ne va pas sans une certaine subjectivation. Il y a chez Deleuze et Guattari, la production d'une sorte de "sujet" par les flux multiples. S'opposant clairement à la psychanalyse, les auteurs affirment que l'homme produit « des effets de

---

<sup>169</sup> J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Écrits*, p ;821.

machine et non des métaphores », en ce sens, ils situent le sujet sur le plan de l'action et non de l'interprétation et le définissent comme *machine qui s'agite, qui produit, en lien avec d'autres machines*.

Dans *L'Anti-Œdipe, le fondement de toutes les productions se trouve dans le rapport entre les machines désirantes et le corps sans organes* ; Le désir y est alors défini comme une productivité radicale productrice de la Réalité, du champ social et du sujet ; mais comment ?

[...] la règle de production toujours de produire, de greffer du produire sur le produit, est le caractère des machines désirantes ou de la production primaire : production de production<sup>170</sup>

Le principe même de la production, qui est le flux qui unit les machines, est le désir. Ainsi, le désir, conçu comme flux mettant en mouvement les organismes, rompt avec le désir conçu comme manque par la psychanalyse. De plus, le désir devient créateur puisqu'il produit. En revanche, il ne faut pas distinguer le produit, du produire, en effet, la machine produit un quelque chose lui-même producteur ; est-ce ce « quelque chose lui-même producteur » qui est la nouvelle définition deleuzo-guattarienne du sujet ?

Dans « Machine désirante et subjectivité dans *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari », F. Andoka affirme que, par ce mouvement productif de machines, l'individualité est dissolue. Parce que c'est la production et l'activité qui sont placées au centre de la philosophie deleuzo-guattarienne, *les entités qui interagissent se dissolvent dans leur geste et il devient difficile, voire impossible d'isoler, d'identifier des individualités*<sup>171</sup>, puisqu' « il n'y a pas de sphères ou de circuits relativement indépendants »<sup>172</sup>. Les machines désirantes sont toujours "des machines binaires, à règle binaire ou régime associatif ; toujours une machine couplée avec une autre"<sup>173</sup>: une machine désirante produit le produire et le connecte avec une autre machine : celle-ci coupe les flux, les prélève et produit les autres flux (par exemple connexion sein-bouche). Il n'y existe que des objets partiels et des flux prélevés. De plus, les machines désirantes perçues comme production s'opposent au corps sans organes, définit comme anti-production. Les premières sont productives et forment l'organisme tandis que le second est anti-productif et anti-organique. Le corps sans organes

---

<sup>170</sup> G ; Deleuze ? F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p.13.

<sup>171</sup>F. Andoka, « Machine désirante et subjectivité dans *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari », *Philosophique*, 15, 2012, pp. 85-94.

<sup>172</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p.9.

<sup>173</sup>*Op. Cit.*, p.11.

est dans une relation de "répulsion" à l'égard des machines désirantes et s'oppose à leur organisation.

Par ailleurs, le corps sans organes sert de "surface pour l'enregistrement de tout le procès de production du désir"<sup>174</sup>. Les machines désirantes sont connectées à la surface du corps sans organes et produisent en se connectant mutuellement. Elles ne sont jamais dirigées par un élément privilégié comme le signifiant transcendant (différence donc avec la chaîne signifiante lacanienne) ; "Sur le corps sans organes, les machines s'accrochent comme autant de point de disjonction entre lesquels se tisse tout un réseau de synthèses nouvelles, et qui quadrillent la surface"<sup>175</sup>. Deleuze et Guattari appellent cette synthèse la synthèse disjonctive dans laquelle plusieurs machines désirantes coexistent en conservant leurs différences. Cette synthèse se déroule en deux temps ; l'enregistrement et la consommation.

L'enregistrement disjonctif produit une sorte de sujet. Le sujet est un "organisme" au corps unifié qui refoule le corps sans organes ; il est produit sur la surface du corps sans organes, comme un reste, un "résidu" "à côté des machines désirantes" (retour du refoulé<sup>176</sup> notion-clef de la théorie lacanienne). Les auteurs appellent ce processus "la production de consommation » ;

*[...] la production de consommation est produite par et dans la production d'enregistrement. C'est que sur la surface d'inscription quelque chose se laisse repérer qui est de l'ordre d'un sujet. C'est un étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, toujours à côté des machines désirantes, définit par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état. "C'est donc moi, c'est donc à moi..."<sup>177</sup>.*

Une machine désirante consomme le produit qu'a produit une autre machine désirante. Et dans ce processus de consommation est produit le sujet *comme un "reste" ou un "résidu"*<sup>178</sup>. Les produits à consommer diffèrent à chaque instant ; donc le "sujet" aussi puisqu'il est produit par cette consommation. Autrement dit, il doit être un être *multiple* qui ne cesse de *devenir* et qui n'a pas d'identité fixe.

Par-là, par le fait que le désir soit le flux qui anime la production, les auteurs de L'Anti-Œdipe repensent la notion de réalité qualifiée par la psychanalyse d'impossible, d'inatteignable (voir Lacan). Selon la théorie deleuzo-guattarienne, la réalité pourrait être

---

<sup>174</sup>Op. Cit, p.17.

<sup>175</sup>Op. Cit, p.18.

<sup>176</sup>Op. Cit, pp.23-24, p.48.

<sup>177</sup> Op. Cit, pp. 22-23.

<sup>178</sup>F. Andoka, « Machine désirante et subjectivité dans l'Anti-Œdipe de Deleuze et Guattari », pp. 85-94.

considérée comme étant la somme de l'activité productive des machines désirantes, une matière, en mouvement infini, qui génère sans interruption.

Pourtant le réel n'est pas à proprement parler la somme des machines qui le compose parce que Deleuze et Guattari refusent l'idée d'une nature réductible à l'unité. Les machines forment un réseau dynamique de production avec différents niveaux de connexion entre elles, il est ainsi plus juste de considérer que la réalité est constituée par la multiplicité. Ainsi, « la production désirante est multiplicité pure, c'est-à-dire affirmation irréductible à l'unité »<sup>179</sup>. La réalité définit comme multiplicité échappe donc à toute possibilité de réduction d'un ensemble fixe. On retrouve ainsi l'ambition nietzschéenne d'échapper à toute description du réel comme système. Le principe même de la production, qui est le flux qui unit les machines, est le désir. C'est pourquoi toute machine productrice est une machine désirante. Le désir est « le principe immanent »<sup>180</sup> qui meut les machines. Le désir connecte donc les machines entre elles, selon une logique binaire, « le désir fait couler, coule, et coupe ». Par ailleurs, F. Andoka souligne que l'activité productive des machines désirantes relève de la sexualité ; *il semble que Deleuze et Guattari identifient le flux du désir qui se crée à travers les machines comme étant un flux sexuel. La sexualité semble dépasser le moment de la copulation, ou plus justement, toute activité machinique relève de la copulation*<sup>181</sup>. En effet, « la sexualité est partout : dans la manière dont un bureaucrate caresse ses dossiers, dont un juge rend la justice, dont une affaire fait couler l'argent, dont la bourgeoisie encule le prolétariat »<sup>182</sup>. En ce sens, chaque connexion entre deux machines est comprise comme relation sexuelle. Deleuze et Guattari montrent alors que la relation de couplage, qui unit deux machines en un moment donné, contient ou reflète d'autres copulations. Ainsi comme chaque objet n'est jamais que partiel, parce qu'il n'existe qu'en tant que machine traversée par un flux et le produisant, toute machine est toujours comprise dans une multiplicité d'agencements qui la font exister, qui lui donne des coordonnées. Dès lors tout couplage renvoie à d'autres relations selon un modèle de réseau sans éléments identifiables ; « faire l'amour n'est pas faire qu'un, ni même deux, mais faire cent mille. C'est cela les machines désirantes ou le sexe non humain : non pas un, ni même deux sexes, mais n...sexes »<sup>183</sup>.

---

<sup>179</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p.50.

<sup>180</sup> *Op. Cit.*, p.10.

<sup>181</sup> F. Andoka, « Machine désirante et subjectivité dans *l'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari », pp. 85-94.

<sup>182</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p.348.

<sup>183</sup> *Op. Cit.*, p.352.

En ce sens l'une des thèses marquantes de *L'Anti-Œdipe*, c'est de reconnaître que le désir n'est jamais tourné vers un objet mais qu'il est toujours le désir d'un agencement, c'est-à-dire d'une machine ne pouvant exister qu'à travers son réseau. En effet, « c'est toujours avec des mondes que nous faisons l'amour » et « le désir n'a pas pour objet des personnes ou des choses, mais des milieux tout entiers qu'il parcourt, des vibrations et flux de toute nature qu'il épouse, en y introduisant des coupures, des captures, désir toujours nomade et migrant dont le caractère est d'abord le gigantisme [...] »<sup>184</sup>.

#### ***4.7 Corps sans organes et théorie des devenir***

C'est à travers la théorie des devenir défendue par Deleuze et Guattari qu'il est encore possible de reconnaître dans l'œuvre de nos auteurs, une dissolution sans appels de la subjectivité.

Pour Deleuze et Guattari l'individu en tant qu'identité et unité est toujours bousculé et décentré par la rencontre d'un terme ou de plusieurs qui le désorganisent. Partant, la théorie du devenir-autre suggère de penser l'expérimentation de l'impersonnel, de passer par la désubjectivation, en terme deleuzo-guattarien, de se *déterritorialiser*, c'est ce qui définit le mouvement même du désir. D'ailleurs, toute la philosophie deleuzienne, de *Présentation de Sacher-Masoch* à *L'immanence*, entrelace l'expérience de désubjectivation à celle de l'impersonnel et affirme la positivité du désir – puisque celui-ci ne manque pas de son objet et n'est pas non plus une béance du sujet.

Bien au contraire, le désir n'est pas ici conçu comme résultant d'un objet ou de la nécessité d'une réponse, il est un principe indépendant, fait par lui-même, qui trace lui-même son plan de consistance. Autrement dit, chez Deleuze et Guattari, l'inconscient est l'agencement d'éléments hétérogènes sur un plan de consistance à la surface duquel se produisent des processus de désubjectivation et de subjectivation temporaire.

Aussi, peut-on trouver dans *L'Anti-Œdipe* que le désir désire aussi la mort, « parce que le corps plein de la mort est son moteur immobile ». La mort prend chez Deleuze, toujours à l'opposé de la psychanalyse et de sa « ridicule pulsion de mort », l'affirmation de la puissance impersonnelle qu'il lie à son principe de répétition. Ici, la mortification est nécessaire pour donner un avenir au désir.

---

<sup>184</sup>*Op. Cit.*, p.348.

Partant, le processus même du désir est désubjectivant et amène au devenir impersonnel, expérience de l'évènement, traversée du péril de l'effondrement de soi sans pour autant s'effondrer, bien que cela soit toujours une possibilité inhérente et nécessaire au processus. En effet, le risque n'est pas ici une éventualité, il appartient nécessairement au processus désirant lui-même puisqu'en tant que désubjectivation, le désir peut toujours mener à l'effondrement, à la faille ou au ratage, cela fait même partie du devenir lui-même. Tout devenir peut mener à la destruction. Et même, tout devenir mène nécessairement à la destruction puisque l'évènement de la désubjectivation est lui-même une destruction nécessaire au devenir du désir.

Si l'évènement est défini par la destruction, c'est parce qu'il implique deux caractères qui lui sont immanents : d'un côté, l'effectuation ou inscription dans la matière, incarnation donc et de l'autre, l'ineffectuation qui possède le caractère nécessaire de l'impersonnel. En effet, pour qu'il y ait évènement il faut qu'il y ait incarnation de celui-ci sur la matière mais pour que l'évènement puisse devenir autre, il faut nécessairement qu'il y ait de l'impersonnel, autrement dit que l'évènement ne s'inscrive pas totalement dans la matière ou dans l'individu. La puissance impersonnelle fait donc partie de la matière et permet à tout évènement un écart essentiel entre lui et son effectuation, n'étant pas tout entier effectué, il peut donc s'effectuer encore et surtout différemment.

C'est du fait de ce caractère, non entièrement effectuable, qu'est permise la compréhension d'une subjectivation chez Deleuze : le sujet est d'abord sujet de sa propre désubjectivation mais, il né également de la part non effectuable de l'évènement comme un reste de cette part. Ce reste est ce qui vient se fondre dans l'évènement sans s'effondrer dans son effectuation ; la subjectivité pourtant toujours impersonnelle. Partant, chez Deleuze et Guattari, l'impersonnel n'est pas seulement ce qui est ineffectuable dans l'évènement, c'est aussi ce qui transforme le sujet qui doit savoir accompagner l'effectuation de l'évènement sous peine d'effondrement total.

Aussi, la théorie des devenirs deleuzo-guattarienne, est affaire de variations d'intensité de grandeurs différentielles dont le domaine est celui du microscopique car le devenir tend toujours à l'imperceptible et les différences qu'il produit sont toujours susceptibles de se dissoudre, toujours au bord de leur propre extinction. Le devenir est ce qui brouille, défait, transforme et rend indiscernable un terme par rapport à un autre parce qu'il est rencontre d'éléments hétérogènes provenant de la réalité. Aussi, le sujet Je est toujours, dans le devenir, abolis par la rencontre avec un élément autre afin de pouvoir lui-même devenir autre.

### *Conclusion à la seconde partie*

Le débat entre Foucault et Derrida nous a appris que, le XVIIIe siècle ne s'intéresse pas à la folie, mais traduit plutôt la nécessité pour la raison de rejeter loin d'elle la folie. En ce sens, tout discours, tout savoir scientifique, alors compris comme œuvre, témoigne de la tentative de la raison à s'assurer elle-même comme raison. La psychanalyse comme discours et savoir scientifique, n'échappe pas à cette tentative de la raison à s'assurer comme raison. En cela, la psychanalyse continue l' "œuvre de répression bourgeoise" débutée au XVIIIe siècle et la *généralise* par le glissement des représentations formées dans les asiles, dans la psychanalyse elle-même. Enfermement, contention et maintien, ségrégation et répression en deviennent les principes immanents. Ce glissement de la structure asilaire à la structure psychanalytique s'opère aussi de l'intérieur de l'asile, comme soin et contention de la folie, à l'extérieur de celui-ci comme code d'enregistrement de l'individu par Œdipe. Mais bien qu'il y ait eu un glissement de l'intérieur à l'extérieur de l'asile, de la psychiatrie classique à la psychanalyse, ce glissement n'élimine pas le problème immanent à la médecine mentale et son rapport à l'individu ; ségrégation, répression et codage de l'individu y sont très largement pratiqués. Pour les auteurs de *L'Anti-Œdipe*, c'est justement Œdipe qui participe à cette œuvre de répression générale parce qu'Œdipe agit comme codage et comme acteur du maintien de l'individu sous le joug de papa-maman, autrement dit, Œdipe agit comme infantilisant l'individu, le rendant immature, irresponsable et incapable d'indépendance, tout étant toujours ramené à l'Œdipe. C'est en cela que les auteurs de *L'Anti-Œdipe* définissent Œdipe comme principe despotique et paranoïaque. Tout l'enjeu de l'œuvre de Deleuze et Guattari se trouve ainsi dans le titre de celle-ci ; être littéralement "anti-œdipe", refuser la détermination d'un terme transcendantal et supérieur qui superviserait un terme inférieur, c'est également refuser la métaphysique occidentale. Par ce refus, le désir n'apparaît plus comme manque ou comme béance, le sujet n'apparaît plus comme clivé et le Réel, selon la théorie lacanienne, n'apparaît plus non plus comme impossible à atteindre et à connaître. Le Réel se perçoit dans *L'Anti-Œdipe* comme production de l'appareil machinique inconscient alors que la psychanalyse affirme une réalité insaisissable toujours manqué par le désir, définissant ainsi ce dernier, notamment chez Lacan, comme manque. Ainsi, la psychanalyse, pose le désir dans une relation avec le sujet et par rapport à une réalité toujours niée, manquée, comme chez Leibniz qui conçoit un modèle de l'inconscient reposant sur un non-être dans lequel toute réalité est conçue comme une limitation de la pensée divine.

Si la réalité demeure inconnue c'est avant tout parce qu'elle est prisonnière des tentatives métaphysiques qui affirment la transcendance d'un principe. Ainsi, la thèse deleuzo-guattarienne est la suivante : penser le sujet clivé c'est ne pas parvenir à sortir de ce clivage et ainsi se condamner à ne rien connaître de la réalité. C'est pourquoi Deleuze et Guattari souhaitent proposer une nouvelle théorie du désir et de la réalité mais sans sujet défini préalablement. En effet le corps sans organes, dans sa relation à la machine désirante, propose une nouvelle définition du sujet qui s'inscrit dans le plan d'immanence et déconstruit le sujet de la métaphysique. Deleuze et Guattari opposent ainsi immanence à transcendance, la transcendance devant être abandonnée au profit du plan d'immanence car l'être de l'homme ne se place pas dans une quelconque invisibilité métaphysique et transcendantale, l'homme est une machine qui s'agite, qui produit, en lien avec d'autres machines, il ne se soustraie pas par son âme et sa volonté aux lois du monde et de la nature.

## Partie III

# Psychanalyse et liens sociaux – désir et répression

## Chapitre 5

### L'asile, débordement et champ social

---

#### *Introduction à la troisième partie*

Après avoir élaborer une critique interne de la psychanalyse comme savoir scientifique, et notamment de la théorie œdipienne comme « œuvre de répression générale » dont la finalité est la répression du désir, il nous faut nous demander quelle est la conséquence exacte de cette répression sur le champ social ? La thèse principale de *L'Anti-Œdipe* étant la suivante ; le désir, par ses deux polarités, agence la réalité du champ social comme fascisme ou comme révolution. En ce sens, réprimer le désir c'est agir comme élément despotique et possiblement créer la répression dans le champ social. Or, on le sait, pour Deleuze et Guattari, c'est Œdipe qui agit comme code et enregistrement du désir. De ce fait, la psychanalyse est ce qui réprime le désir à travers le code familialiste oedipien et, est l'élément despotique et répressif qui agit sur et au sein du champ social lui-même ; mais comment ?

La dernière partie à notre étude va ainsi prendre la teinte marxiste présente dans l'œuvre de Deleuze et Guattari et va essentiellement se diriger en « une critique politique des structures d'exploitation et de domination de la société moderne et des modes de subjectivation aménagés à la reproduction de ces structures »<sup>185</sup> et, va également se diriger en une critique sociale du code familialiste comme enregistrement des individus et des conduites comme approfondissement de la partie précédente. Cette double critique donc va trouver écho chez R. Castel, qui, en filigrane de la théorie foucauldienne, va montrer comment la psychiatrie classique glisse de l'asile vers la totalité du champ social à travers la psychanalyse et, comment le pouvoir psychiatrique présent dans l'asile va agir par la psychanalyse, comme « stratégie de contrôle » des individus et des conduites. Et c'est notamment par l'articulation de la théorie foucauldienne du pouvoir psychiatrique et du pouvoir disciplinaire qu'il sera possible de comprendre ce glissement de l'asile au champ social et de la médecine mentale en des formes de psychologisations populaires.

De plus, par l'affirmation foucauldienne de la présence d'un pouvoir disciplinaire au sein de nos sociétés modernes, il s'agira d'étudier en profondeur ce que nous nommons sociétés modernes et ce que cela signifie précisément ; c'est ici que le lien entre pouvoir disciplinaire et capitalisme prendra forme et se constituera comme principe immanent à ces sociétés.

---

<sup>185</sup>G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, p.6.

### **5.1 Justification du déplacement de la médecine mentale vers la psychanalyse et la psychologisation du champ social**

Dans le *Psychanalysme*, R. Castel met en avant le lien de filiation qu'entretiennent psychiatrie classique du XIXe siècle et psychanalyse. Pour lui, la psychanalyse adviendrait comme solution au problème immanent à la psychiatrie asilaire et participerait à la disparition de la frontière entre normal et pathologique entraînant du même coup, une généralisation et une normalisation de la maladie mentale et de son traitement ; la médecine mentale ou psychique dans le champ social.

Pour Castel, la naissance de la psychanalyse découle de la critique massive des asiles, institutions jugées totalitaires et dont la présence sur le sol des démocraties pose question. Mais également, de la critique des théories psychiatriques elles-mêmes, dont on s'accorde à penser qu'elles sont réductibles « à des fonctions de contrôle et de normalisation »<sup>186</sup> des individus au sein même de la société. Aussi, la psychanalyse naîtrait comme réponse dans un contexte où se ferait visible le lien qu'entretient la psychiatrie avec le pouvoir et où la médecine mentale se trouve dans une impasse qui pourrait bien la conduire à sa propre disparition. Dans un tel contexte et du point de vue de la médecine mentale mais sûrement aussi du point de vue du pouvoir, la psychanalyse apparaît comme la solution idéale, comme la solution *révolutionnaire* parce qu'elle dépasserait les problèmes immanents de l'asile et n'aurait avec le pouvoir plus aucun lien apparent, alors même qu'elle est *récupérée* par lui selon Castel et que nous soulignerons qu'elle est née pour y répondre.

Pour bien comprendre l'émergence de la psychanalyse, il faut donc expliquer en quoi l'asile pose problème et pour se faire, c'est à Foucault que nous allons avoir recours et notamment à son cours professé au Collège de France durant l'année 1973-1974 et intitulé le *Pouvoir psychiatrique*. Dans ce cours, Foucault établit la corrélation entre pouvoir psychiatrique, pouvoir disciplinaire et pouvoir politique, corrélation qu'il est nécessaire d'éclairer pour comprendre d'après quoi s'effectue la naissance du dispositif asilaire, ce qu'il expérimente pendant un siècle et demi puis, pourquoi on peut parler, à la suite de Castel, de son « expansion » portée par la psychanalyse.

### **5.2 Retour sur la naissance de l'asile**

---

<sup>186</sup> R. Castel, *Le psychanalysme*, l'ordre psychanalytique et le pouvoir, Union Générale d'édition, Paris, 1976.

Selon Castel, c'est au cours de l'expérience asilaire du XIXe siècle que va apparaître la justification d'une généralisation de la médecine mentale à travers la nécessité de prévention, non exactement de ce que nous nommons « maladie » mais plutôt d'un certain nombre de comportements décrit comme socialement « déviants ». Il convient ici de se référer à la thèse de Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, dans laquelle il souligne que la « maladie » est avant tout la représentation par la société bourgeoise du XVIIIe siècle, de la déviance. Représentation qui née en même temps que naissent les terres de l'enfermement ; lieux justement réservés à la déviance sociale. Car, rappelons que l'asile voit le jour d'après l'idéologie de la classe dominante dont la volonté est d'*ordonner* la société.

Dans le *Pouvoir psychiatrique*, Foucault revient sur son travail de thèse mais se focalise désormais sur la corrélation des pouvoirs. Selon lui, de cette volonté d'ordonner découle la volonté de discipliner. Cette volonté de mise en ordre de la société par le pouvoir de la classe dominante entraîne l'avènement des dispositifs disciplinaires qui ne peuvent se former comme disciplinaires que dans un système qui permet la *visibilité* des corps, autrement dit dans un système ordonné qui sera l'asile et dans lequel le pouvoir disciplinaire pourra s'exercer ;

Dans un système disciplinaire, chaque élément à sa place bien déterminée ; il a ses éléments subordonnés, il a ses éléments surordonnés<sup>187</sup>.

Rendre visible en déterminant une place à chaque élément c'est ce qui va permettre la création de catégories, c'est ce qui va permettre d'ordonner et de faire régner l'ordre dans l'asile à travers le règlement et la hiérarchisation mais, rendre visible, c'est aussi ce qui va permettre la *surveillance* de la déviance, sa correction et sa neutralisation par un phénomène de *normalisation* de l'individu, décrit par Castel comme ;

[...] *recomposition d'un profil normé du malade par intériorisation du règlement, de la discipline, des hiérarchies et des tâches de l'ordre asilaire*<sup>188</sup>.

La normalisation s'opère d'après l'*intériorisation* par l'individu de la discipline, autrement dit, normaliser, à travers un système de punitions et de récompenses, revient à

---

<sup>187</sup>M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973-1974), Leçon du 28 Novembre 1973, éd. Gallimard, pp. 65-94.

<sup>188</sup>R. Castel, *Le Psychanalysme*, p. 233.

corriger la déviance de l'individu, cela revient à la neutraliser parce qu'une certaine force, une force physique pèse sur l'individu. *Pour Foucault, cette force, c'est le pouvoir lui-même ; le pouvoir est physique, il touche au corps, travaille au corps et le met en forme*<sup>189</sup> par toute une pratique, présente dans l'asile ; pratique de la séquestration, de l'isolement, de la punition mais aussi, par une certaine forme d'éducation de l'individu à travers l'apprentissage du règlement, par exemple. C'est en ce sens que l'asile norme l'individu, par tout un procédé disciplinaire qui ordonne, rend visible et qui corrige et neutralise la déviance.

Parallèlement à cela, l'ordre disciplinaire permet également au « savoir » médical de se constituer comme science objective : la visibilité permise par la détermination d'un certain ordre dans l'asile va être la condition même du regard de l'observateur sur l'observé, autrement dit, c'est par la visibilité et la surveillance que l'objet d'étude va pouvoir apparaître et qu'il va, par conséquent, pouvoir être objectivé. Mais, souligne Foucault, *l'instance médicale fonctionne comme pouvoir bien avant de fonctionner comme savoir*<sup>190</sup>.

La condition du regard médical, sa neutralité, la possibilité pour lui d'accéder à l'objet, bref, le rapport même d'objectivité, constitutif du savoir médical et critère de sa validité, a pour condition effective de possibilité un certain rapport d'ordre, une certaine distribution du temps, de l'espace, des individus<sup>191</sup>.

Cet argument prend, chez Foucault comme chez Castel, la forme du médecin qui, en sa personne, concentre, physiquement et moralement, les valeurs disciplinaires qui sont celles de l'autorité, du respect, émané par une certaine force physique, et une certaine idée de la justice. En ce sens, ces valeurs ne sont, pour nos auteurs, que la représentation de la réalité asilaire ; elles ne sont que la représentation du règne du pouvoir disciplinaire concentré dans l'asile. C'est en ce sens que la discipline et l'ordre sont les conditions de la formation du « savoir » du médecin ; il a bien fallu, d'abord, isoler, mettre en évidence l'objet, le soumettre à l'observation, au regard, et comme dans tout système disciplinaire, à la surveillance. Et c'est par cette surveillance que le médecin va peu à peu pouvoir, savoir, anticiper la venue d'une crise, qu'il va pouvoir la prévoir et la prévenir. Le médecin acquiert le pouvoir, le savoir, de reconnaître et de prendre des mesures de prévention à la crise ; plus un comportement déviant est pris en charge tôt, plus il est possible de le réduire, voire de

---

<sup>189</sup>M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973-1974), Leçon du 7 Novembre 1973, éd. Gallimard, pp. 3-21.

<sup>190</sup>*Ibidem*.

<sup>191</sup>*Ibidem*.

l'empêcher d'apparaître. Prévention signifie donc, tout à coup, possibilité de guérison. De là, des rapports de causalité se tissent entre le cas pathologique et la situation pathogène, autrement dit, un malade est désormais malade de son milieu. Et c'est là, avec ce pouvoir que la savoir confère au médecin, ce pouvoir d'anticipation, que va apparaître la justification de la généralisation de la médecine mentale. La corrélation entre prévention et milieu pathogène va entraîner l'insertion de la médecine mentale dans le milieu de l'individu et du même coup, va entraîner la généralisation et la normalisation de la maladie mentale.

Aussi, cette nouvelle conception du soin comme prévention va permettre de « surmonter la coupure absolue du normal et du pathologique sanctionnée par les murs de l'asile »<sup>192</sup>, parce que cette coupure absolue va se réduire voire disparaître dans le champ social et va permettre de « rapprocher ainsi l'intervention psychiatrique des lieux d'habitat et de travail »<sup>193</sup> va permettre cette insertion de la médecine mentale dans le milieu de l'individu. C'est là l'« amplification du pouvoir psychiatrique » comme le nomme Castel à la page deux cent trente-cinq et c'est la dissolution de la folie dans la société elle-même, dans l'individu.

Aussi se produit-il un glissement qui s'opère du sol asilaire, d'un individu donné, le fou, au sol du « milieu » de l'individu autrement dit, le champ social. En effet, ce n'est plus le fou qu'il s'agit de contenir et de guérir, c'est désormais tous les milieux formateurs de l'individu avec cette idée préventive que si l'individu est malade c'est avant tout parce qu'il est le résultat d'un milieu pathogène. Ainsi, prévenir au sein même du milieu c'est s'assurer de la non-émergence, de la neutralisation de la maladie dans l'individu. C'est la prévention et la neutralisation de tout comportement déviant par l'entrée de la surveillance et de la discipline dans le champ social lui-même. Autrement dit, ce qui se passait jusqu'alors dans l'asile va désormais avoir recours dans la globalité du champ social. C'est ce glissement de la médecine mentale asilaire à tout le champ social que Castel appelle l'« amplification du pouvoir » de la médecine mentale. Le pouvoir psychiatrique, en tant qu'il est un pouvoir disciplinaire, a une tendance naturelle à la prévention, à la surveillance et à la normalisation, c'est en ce sens qu'il est, pour Castel, tentative générale de contrôle social. Or, cette amplification, cette généralisation qui va entraîner la normalisation du pathologique, ce rapprochement de la médecine mentale, va se concentrer pour Castel, comme chez Foucault, dans la psychanalyse.

---

<sup>192</sup>R. Castel, *Le Psychanalysme*, p. 252.

<sup>193</sup>*Ibidem*.

De plus, le pouvoir psychiatrique, disciplinaire, ne va pas non sans une certaine idée d'éducation. La normalisation, de la formation d'un individu donné dans un milieu lui-même donné, laisse en effet entrer l'idée d'une forme d'apprentissage par l'individu du milieu lui-même. Autrement dit, le pouvoir disciplinaire s'appuie sur le déterminisme de l'individu par son milieu. Avec cette généralisation des problèmes psychiques à l'ensemble des individus, c'est aussi le rapport de la psychologie, de la psychanalyse, de la médecine mentale qui se généralise à l'ensemble de la société à travers la nécessité de la pré-cure, de la cure et puis de la post-cure par l'action pédagogique, autrement dit cette forme d'éducation disciplinaire au sein même du milieu dans le but de former l'individu disciplinaire le plus tôt possible, qui va entrer et venir toucher aux milieux scolaires et judiciaires dans un premier temps mais qui dans un second temps, va également venir investir le milieu du travail par l'orientation professionnelle, la réadaptation des délinquants, mais aussi par la formation de nouveaux métiers tel qu'éducateurs spécialisés dont Castel souligne que la tâche est « l'inculcation du contrôle social » à des milieux restés jusque-là hors d'atteintes ; le pouvoir disciplinaire a vocation à s'insérer dans tous les milieux formateurs d'individualités.

### ***5.3 Problèmes immanents à l'asile et psychanalyse***

Castel insiste sur la représentation que la psychanalyse a d'elle-même ; elle se présente comme un dépassement du pouvoir psychiatrique, n'ayant avec le pouvoir politique plus aucun lien<sup>194</sup>. Et l'auteur du *Psychanalysme*, n'hésite pas à s'en référer aux analystes qui affirment son caractère *révolutionnaire*. Or, toute la critique de Castel consiste à montrer à quel point ces représentations de la psychanalyse sont fausses ; elle ne dépasse pas le pouvoir psychiatrique et les problèmes immanents à l'asile, elle les détourne et en est un moyen implicite du pouvoir psychiatrique et, elle garde, avec le pouvoir politique, les liens tissés dans la stratégie de contrôle social<sup>195</sup>.

Le pouvoir psychiatrique n'est pas amené à disparaître ou à être dépassé ; il est, selon Castel, amené à être *amplifier*. On a vu que cette amplification du pouvoir de la médecine mentale s'opérait d'après le glissement des mesures disciplinaires présentes dans l'asile, d'après une normalisation de la pathologie par corrélation avec le milieu et d'après l'idéologie de la prévention. Et pour Castel, ce glissement marque la naissance de la psychanalyse en tant

---

<sup>194</sup>*Op. Cit*, p. 29.

<sup>195</sup>*Op.Cit*, p. 260.

qu'elle répond à ce sentiment de prévention de la déviance comportementale et marque également, l'amplification du pouvoir de la médecine mentale qui, désormais, aura recourt dans le champ social alors qu'il était jusqu'à maintenant cantonné aux murs de l'asile grâce à cette idée de *traitement* du milieu. Autrement dit, l'idéologie psychique transporte en elle, l'idée d'un déterminisme. L'individu est déterminé par son milieu. C'est en ce sens que la médecine mentale peut s'insérer dans le champ social par prévention ; non seulement l'individu déviant peut y être reconnu avant son arrivée à l'asile et ainsi traité directement dans son milieu parce que replongé dans la discipline de son propre milieu mais, le milieu lui-même doit accueillir et intérioriser en lui la discipline afin d'en devenir un dispositif. Un milieu dans lequel ne régnerait pas ordre et discipline ne pourrait produire que des éléments pathologiques parce qu'il serait lui-même pathogène. Autrement dit, tout milieu peut être, initialement, pathogène ; société, famille.

De cette conception du milieu possiblement pathogène par manque de discipline immanente et de la conception de la normalisation du pathologique, découle Œdipe et la névrose ; « l'adulte névrosé, malade de son enfance », malade de ses rapports œdipien avec ses parents - on remarquera une nouvelle fois, la substitution opérée par la psychanalyse vis-à-vis de la notion de « milieu », notion pourtant extensible à tout le champ social mais qui se trouve restreinte à la famille, uniquement retranchée dans la parentalité. De ce premier glissement découle donc un second glissement ; celui de la substitution du fou par l'individu quelconque qui forme désormais « cette population de « petits mentaux » dont nul ne peut jurer qu'il ne fait ou ne fera pas partie : un peu déprimés, un peu névrosés, un peu surmenés, un peu délinquants (« personnalités psychopathiques ») »<sup>196</sup>.

Revenons au pouvoir psychiatrique ; il n'est donc pas amené à disparaître dans le dépassement revendiqué par la psychanalyse, il est simplement amené à instituer ses « mesures » dans une autre discipline ; la psychanalyse. La psychanalyse est l'« aggiornamento » opéré par l'idéologie dominante et qui permet le mythe d'une indépendance de celle-ci à l'égard du pouvoir alors qu'elle n'est qu'une simple récupération opérée par le pouvoir lui-même ; une simple réponse au problème d'un asile trop totalitaire. Aussi, la psychanalyse n'est pas « révolutionnaire » comme le croient les psychanalystes eux-mêmes, elle n'est pas indépendante du pouvoir politique, elle n'est qu'un assouplissement du pouvoir psychiatrique de contrôle social et « ne dépasse pas en fait le réformisme médical »<sup>197</sup> opéré par le pouvoir politique :

---

<sup>196</sup>*Op. Cit.*, p. 234.

<sup>197</sup>*Op. Cit.*, 249.

[...] en cassant le caractère absolu des catégories psychiatriques et en assouplissant la brutalité de ses modes d'intervention, la psychanalyse est l'apport déterminant dans une dérive généralisée de la médecine mentale qui est aussi la généralisation de son emprise. Elle dédouane le schéma médical-psychiatrique compromis par plus d'un siècle d'histoire. Elle permet son exportation quasi sans formalités<sup>198</sup>.

Partant de la thèse foucauldienne qui affirme qu'hôpital et prison sont des stratégies de contrôle social, R. Castel souligne à la page deux cent trente-et-un que, justement, l'asile n'est pas la prison ; que tout l'intérêt de l'asile, de l'hôpital, pour le pouvoir, est justement qu'il offre la possibilité d'un contrôle social plus développé, justifié par la nécessité du soin. Référons-nous à ce que dit Castel ;

L'internement est donc une notion extrêmement complexe. Elle lie indissolublement la mesure médicale ou paramédicale d'*isolement* et la mesure administrativo-politique de *séquestration*.

Autrement dit, l'asile par l'internement, additionne les notions d'enfermement et de contention de l'univers carcéral, « isolement » et « séquestration » nécessaires pour qu'à travers une justification – politique avant d'être médical ? - du soin, le pouvoir disciplinaire puisse jouer son rôle de normalisateur des individus. Par cette corrélation du médical et de la politique, l'asile fournit à la volonté de contrôle social, sa « meilleure » justification et est ainsi, une institution totalitaire. Laissons la parole à R. Castel :

L'arrachage systématique des malades mentaux de leur milieu concret d'origine, leur manipulation institutionnelle dans le cadre socio-administratif de l'établissement (qui économise une relation thérapeutique personnalisée), la recomposition d'un profil normé du malade par intériorisation du règlement, de la discipline, des hiérarchies et des tâches de l'ordre asilaire, cette logique pure de l'institution totalitaire que développe pendant un siècle la psychiatrie est aussi censée représenter la forme de thérapie la plus raffinée<sup>199</sup>.

Institution totalitaire en cela qu'elle séquestre les malades en les arrachant à leur milieu, les enferme dans les asiles où ils seront isolés et disciplinés de force et qui entraînera, par une bataille de pouvoir entre le médecin et le malade, la guérison de ce dernier. C'est en ce sens que l'asile est normalisant. La normalisation signifie, dans le langage disciplinaire de l'asile, la guérison. R. Castel souligne que la présence de ce type de lieu, éparpillé sur le

---

<sup>198</sup>Op. Cit, p. 240.

<sup>199</sup> Castel, R. *Le Psychanalisme*, p. 233.

sol des démocraties, devient un problème pour la démocratie elle-même, son implication est interrogée ; séquestrer, rejeter, exclure et punir ce ne sont pas là des moyens démocratiques mais bien plutôt les moyens explicites du maintien d'une société de classe, moyens mis en place par le pouvoir dominant et totalitaire, pouvoir, notamment, disciplinaire comme producteur de différences : « il n'y a pouvoir que parce qu'il y a dispersion, relais, réseaux, appuis réciproques, différences de potentiel, décalages, etc.<sup>200</sup> ». C'est à travers la répartition des corps dans des espaces, à travers la délimitation de classe, autrement dit par la production de la ségrégation, que l'on peut parler d'un pouvoir dominant et disciplinaire. La ségrégation est la condition du pouvoir et l'asile, le pouvoir psychiatrique est fondamentalement ségrégatif. Critiquer l'asile, c'est donc pointer son caractère totalitaire, c'est pointer son caractère ségrégatif et sa récupération explicite opérée par le pouvoir politique à travers les deux réformes mises en place en 1838 et 1960, dans le but de contrôler le champ social. La ségrégation est la condition du contrôle social puisque pour contrôler, surveiller, il faut déterminer des catégories, y insérer les corps, isoler, observer, dans le but de discipliner. Mais le contrôle social est également condition de la ségrégation puisque c'est le pouvoir disciplinaire qui crée les catégories qu'il va lui-même avoir à discipliner.

Aussi, du point de vue du pouvoir démocratique en place, ces moyens trop explicitement totalitaires et ségrégatifs ont tout intérêt à devenir implicites. Référons-nous à R. Castel qui, à la page deux-cent quarante-huit, écrit :

Résorber ces poches de négativité, qui bien interprétées, en disent si long sur le fonctionnement d'une société de classe – hôpitaux psychiatriques, prisons, bidonvilles, etc. – ne présente que des avantages du point de vue de l'idéologie dominante, et cela d'autant mieux que l'aggiornamento peut se faire sans toucher aucunement à la structure des rapports extérieurs de pouvoir, ni aux mécanismes de ségrégation qui fournissent leurs contingents d'exclus à ces basses-fosses d'une société de l'abondance.

La résorption de ces « poches de négativité » est pour Castel, le rôle donné par le pouvoir politique à la psychanalyse mais il s'agit là d'un rôle de composition, tout comme la résorption de ces poches peut être prise comme la suppression d'un certain décor mais qui, à bien y regarder ne supprime aucunement la structure à l'origine de ces décors. Bien au contraire, il s'agit là d'une substitution ; la psychanalyse se substitue au pouvoir psychiatrique mais il n'en demeure pas moins qu'elle est une expansion et une amplification du pouvoir de la médecine mentale. C'est en ce sens que la psychanalyse permet ainsi l'expansion des

---

<sup>200</sup>M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Leçon du 7 Novembre 1973, pp. 3-21.

« mesures » que l'on trouvait dans l'asile – ségrégation, isolement, normalisation – parce qu'elle les assouplit. Et c'est encore en ce sens, que les psychanalystes la présentent comme révolutionnaire et comme dépassant les problèmes immanents à la psychiatrie ; elle décarcéralise l'institution psychiatrique, la porte hors des murs de l'asile, le généralise, rétablie entre médecin, malades et soignants d'autres liens que ceux du jugement et du châtement. Le plus étonnant demeure dans le fait que la psychanalyse s'impose tout à coup comme la solution – solution à la « vétusté, l'insuffisance, l'approximation des conceptions psychiatriques les plus courantes »<sup>201</sup> - solution *indubitable* et naturelle aux problèmes des relations humaines et psychologiques. Mais non seulement, la psychanalyse est un héritage du pouvoir psychiatrique au service du pouvoir politique, autrement dit, elle en récupère simplement les « mesures » tout en les rendant implicites, mais en plus, comme dit précédemment, elle permet de ne « toucher aucunement à la structure des rapports extérieurs de pouvoir, ni aux mécanismes de ségrégation », ce qui permet à Castel la conclusion à laquelle il parvient à la page deux cent soixante ;

[...] la psychanalyse ne résout pas les contradictions objectives constitutives de la psychiatrie – en particulier la contradiction fondamentale entre contention et soin, sauvegarde de l'ordre social et de la liberté individuelle, - elle les reformule dans un nouveau langage dont l'existence signale le déplacement des antagonismes et leur restructuration au sein d'un dispositif plus élaboré.

« Plus élaboré », car nous allons voir que la psychanalyse, du point de vue de l'isolement des individus, de leur contention et de leur normalisation va plus loin encore que n'allait jusqu'alors la psychiatrie. La psychanalyse offre la possibilité au pouvoir psychiatrique de s'exporter non seulement hors des murs de l'asile mais surtout d'entrer dans les profondeurs de la vie de l'individu à travers ses relations sociales ; famille, travail, école, hiérarchie. Et parce que le pouvoir psychiatrique vient s'installer chez l'individu, que ce n'est désormais plus l'individu qui est amené à lui, il faut interroger la société ; comment normalise-t-elle ?

#### ***5.4 Pouvoir disciplinaire et pouvoir psychiatrique***

Le pouvoir psychiatrique apparaît suite à cette volonté d'ordonner, de discipliner les individus dans la société ; de rendre sociable des caractères et des comportements qui jusque-

---

<sup>201</sup>*Op. Cit.*, 258.

là ne l'étaient pas. Aussi, c'est à la psychiatrie, et non à la prison, que revient cette tâche et c'est d'après cette responsabilité morale qu'elle fonde son pouvoir et son savoir. Selon M. Foucault, dans son cours donné au Collège de France durant l'année 1973-1974 et intitulé *Pouvoir psychiatrique*, le pouvoir est antérieur au savoir, et s'il y a savoir ce n'est que pour assurer au pouvoir sa pérennité ; dans l'asile, c'est le médecin, le surveillant qui impose l'autorité et la discipline avant toute idée de soins thérapeutiques.

La condition, donc, du rapport à l'objet et de l'objectivité de la connaissance médicale, et la condition de l'opération thérapeutique sont les mêmes : c'est l'ordre disciplinaire<sup>202</sup>.

L'asile offre cette possibilité du regard, de la surveillance parce qu'il revendique autour de l'argument, non pas du soin, mais de la correction disciplinaire, les notions d'isolement et de séquestration qui vont permettre au pouvoir disciplinaire de s'établir et de produire le processus d'individualisation. Isoler et séquestrer revient à ordonner : à l'intérieur de l'asile l' « ordre règne, la loi règne, le pouvoir règne ». Et c'est là dans l'ordre disciplinaire qui s'établissent dans l'isolement des corps, des espaces et des temps, la condition de la surveillance, la condition pour que le regard *objectif* puisse se former. C'est parce que l'ordre, cette volonté initiale d'ordonner que l'on retrouve concentrée dans l'asile, permet de délimiter des espaces, des corps, des gestes, des activités, des heures et permet au regard de *voir*. Cet ordre disciplinaire est la condition pour une observation exacte de la part du médecin ou du surveillant et est aussi, la condition de la guérison du malade. C'est finalement d'après cet ordre que peut se fonder le savoir comme discours et écriture et, c'est au sein même de cet ordre disciplinaire, parce qu'il répartit et disperse les temps, les corps, les gestes et les comportements, que s'imisce le pouvoir. Car pour Foucault, le pouvoir « ce n'est jamais ce que quelqu'un détient », il n'y a jamais d'individu qui puisse posséder le pouvoir, d'ailleurs à ce stade, Foucault ne parle pas encore d'individus, il n'y a pas encore d'individus ; l'individu est produit par le pouvoir comme résidu, il est produit par la délimitation, par la dispersion et la répartition opérer sur l'espace, sur le temps et sur le corps par le pouvoir. Le pouvoir donc, ça n'appartient jamais à quelqu'un, ça n'appartient pas non plus à un groupe, à une institution ou à une collectivité, « il n'y a pouvoir que parce qu'il y a dispersion, relais, réseaux, appuis réciproques, différences de potentiel, décalages, etc. ». Le pouvoir apparaît ainsi dans un système de différences dans lequel il s'enracine et qu'il

---

<sup>202</sup>*Ibidem*.

contribue à produire afin de fonctionner ; l'individu, le groupe, l'institution et la collectivité n'étant que des « effets du pouvoir ».

L'asile est donc tout droit formé par le pouvoir disciplinaire comme institution et, c'est d'après le fonctionnement de l'asile que Foucault et R. Castel vont comprendre le fonctionnement même du pouvoir et comprendre comment médecine mentale et pouvoir s'articulent ensemble, se confondent et comment la médecine mentale est récupérée par le pouvoir. Cette récupération de la médecine mentale par le pouvoir pour R. Castel, est en même temps son amplification, l'amplification du pouvoir psychiatrique, s'appuie sur l'importance de la prévention dans ladite thérapeutique psychiatrique mais affirme qu'il ne s'agit là que d'une amplification du pouvoir psychiatrique qui n'a rien avoir avec le soin mais, avec une stratégie de contrôle sociale bien élaborée. Foucault quant à lui, pour qui l'asile est avant tout le résultat du pouvoir disciplinaire va souligner cette tentative de prévention par le pouvoir lui-même :

Le pouvoir disciplinaire tend toujours à intervenir au préalable, avant l'acte lui-même si c'est possible, et ceci par un jeu de surveillance, de récompenses, de punitions, de pressions qui sont intra-judiciaires<sup>203</sup>.

Asile et pouvoir disciplinaire se confondent dans le pouvoir psychiatrique et parce que le pouvoir psychiatrique découle et entraîne le pouvoir disciplinaire, il tend à une stratégie de contrôle social, à cette tentative d'intervention au préalable qui va se jouer dans la surveillance. La surveillance est en fait la recherche d'une manifestation infime avant l'acte, avant le comportement lui-même :

Avant même que le geste soit fait, quelque chose doit pouvoir être repéré, et le pouvoir disciplinaire doit intervenir, intervenir en quelque sorte avant la manifestation même du comportement, avant le corps, le geste ou le discours, au niveau de ce qui est la virtualité, la disposition, la volonté au niveau de ce qui est l'âme<sup>204</sup>.

Aussi, c'est effectivement par la surveillance abusive que la prévention va pouvoir devenir effective. Cette surveillance abusive, ce caractère du pouvoir disciplinaire, est ce que Foucault nomme le principe panoptique qui assure le pouvoir disciplinaire de son contrôle par le regard : le regard est omniprésent dans ce principe ; non seulement on est regardé mais en plus, on est visible, « on est pas à l'éventuelle disposition de quelqu'un, on

---

<sup>203</sup> M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Leçon du 21 Novembre 1973, pp. 41-65.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

est perpétuellement sous le regard de quelqu'un ou, en tout cas, dans la situation d'être regardé ». Aussi, le pouvoir disciplinaire est une procédure de contrôle continu qui, même sans une menace de passage à l'acte, continuera perpétuellement sa surveillance, toujours selon cet argument *qu'il vaut mieux prévenir que guérir*. La visibilité du corps offert à la surveillance du regard est soutenue par le procédé d'écriture qui assure à la surveillance un moyen de contrôle, une « prise en charge permanente et globale du corps de l'individu » à travers les réseaux de hiérarchies, les filières génétiques que le pouvoir disciplinaire implante. Le recours à l'écriture est qualifié de *nécessaire* par Foucault, nécessaire :

D'abord, pour assurer la notation et l'enregistrement de tout ce qui se passe, de tout ce que fait l'individu, de tout ce qu'il dit ; ensuite, pour transmettre l'information de bas en haut, le long de l'échelle hiérarchique et, enfin, pour pouvoir rendre toujours accessible cette information et assurer ainsi le principe de l'omnivisibilité, qui est, je crois, le second grand caractère de la discipline<sup>205</sup>.

L'écriture, c'est ce sur quoi le discours, formé par l'observation, autrement dit le savoir *objectif*, va venir se poser afin d'assurer la transmission de ce même discours et assurer au pouvoir disciplinaire la pérennité de son contrôle à travers la visibilité : chaque comportement, chaque geste est reporté sur le papier et ordonné dans des catégories déterminantes. C'est ainsi que va se former le discours de la médecine mentale sur la folie comme *savoir*, discours de la psychanalyse sur le névrosé. Le discours est ce qui rend compte de ce qui a été *observé*, surveillé et par-là, il forme le savoir *objectif*, savoir qui se transmet par le biais de l'écriture qui elle-même forme le discours. Si ce discours, si la formation du discours est bel et bien possible comme médecine ou science, il faut rappeler qu'il ne s'appuie pas sur un réel intérêt, ici, de la folie et n'est possible dans sa formation comme discours seulement par l'établissement d'un ordre qui rende observable les gestes et les actions. L'ordre, la détermination de catégories, l'isolement sont les conditions nécessaires à la formation du discours parce qu'ils font de ce qui est observé un objet observable. Un simple corps inscriptible dans l'écriture mais également sur lequel puisse s'inscrire le pouvoir. Aussi, l'écriture, le discours savant possèdent un second aspect ; celui de l'individualisation.

Ce second aspect, celui de l'individualisation repose lui-même sur un second principe du système disciplinaire qui est celui de l'*occupation*. En effet, Foucault nous dit :

---

<sup>205</sup>*Ibidem*.

Tout système disciplinaire, je crois, tend à être une occupation du temps, de la vie et du corps de l'individu<sup>206</sup>.

Cette occupation intérieure de l'individu par la discipline découle du principe propre à la discipline qui est celui de l'habitude. La discipline doit devenir une habitude afin que le système disciplinaire puisse fonctionner tout seul et assurer un contrôle permanent certes, mais qui ne sera plus que « virtuel », la surveillance n'aura plus besoin d'être effective, elle pourra se virtualiser et si elle peut parvenir à une virtualisation, c'est parce que l'individu aura intériorisé la discipline. Et cette intériorisation de la discipline va se faire par l'écriture, par tout le réseau d'écriture qui se constitue autour du corps et du comportement et qui va agir comme un code. Pour Foucault, visibilité des corps et permanence de l'écriture vont de pair dans le système disciplinaire parce qu'ils codent le comportement, le transfèrent dans des catégories déterminées à l'avance et l'y centralise. Ce codage du corps dans des catégories, dans des schèmes est ce qui pour Foucault, constitue l'individualité en tant qu'elle découle elle-même de ces schèmes et de cette centralisation.

---

<sup>206</sup>M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Leçon du 28 Novembre 1973, pp.65-94.

## Chapitre 6

### La société ou machine sociale – discipline, capitalisme et codage des individus

---

#### ***6.1 La violence et le corps : naissance de la discipline, de la société moderne et de l'individualité***

Est-il possible de dire que le système disciplinaire voit le jour dans ces terres de l'isolement et de la séquestration ? M. Foucault dans le *Pouvoir psychiatrique* affirme en effet que c'est un fait moderne, un fait « nouveau »<sup>207</sup> et identifie la source du pouvoir ; le pouvoir se trouve pris dans l'asile, pas tellement parce que l'asile est un lieu de pouvoir mais parce que la médecine elle-même, s'érige comme un pouvoir.

Cette instance intérieure à l'asile, elle est en même temps elle-même dotée d'un pouvoir illimité auquel rien ne peut et ne doit résister. Cette instance, inaccessible, sans symétrie, sans réciprocité, qui fonctionne ainsi comme source de pouvoir, élément de la dissymétrie essentielle de l'ordre, qui fait que cet ordre est un ordre toujours dérivant d'un rapport non réciproque de pouvoir, eh bien, c'est évidemment l'instance médicale qui, comme vous allez le voir, fonctionne comme pouvoir bien avant de fonctionner comme savoir<sup>208</sup>.

Et c'est par cette érection du pouvoir de la médecine que le système disciplinaire va pouvoir s'étendre, s'immiscer dans l'asile, dans le champ de bataille asilaire, pour se répandre ensuite dans tout le champ social par amplification du pouvoir psychiatrique. Pouvoir psychiatrique qui d'après R. Castel, est récupéré et associé au pouvoir politique, qui

---

<sup>207</sup>M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Leçon du 7 Novembre 1973, pp. 3-21. Je cite à propos du système disciplinaire : « Vous avez là un rapport, je crois, nouveau, un rapport direct et continu de l'écriture au corps », et étant donné que c'est le rapport écriture-corps qui fonde le système disciplinaire, il est possible d'affirmer que c'est le système disciplinaire, tel que le présente Foucault, qui est une nouveauté.

<sup>208</sup>*Ibidem*.

sous couvert de prévention au soin, va assujettir peu à peu l'individu sous le joug de la psychanalyse. Aussi faut-il se pencher sur la psychologisation du champ social

Citons Deleuze et Guattari qui, à la page quarante de *l'Anti-Œdipe*, affirment que tout socius ou machine sociale doit coder, inscrire, enregistrer, « faire qu'aucun flux ne coule qui ne soit tamponné, canalisé, réglé » et c'est là notamment le rôle des machines sociales territoriales et despotiques - avec la nouvelle machine sociale capitaliste, c'est un peu plus compliqué mais il n'en reste que la machine capitaliste code et enregistre les flux et pour cela, s'appuie sur le fonctionnement de la machine despotique, mais nous y reviendrons. Chez Foucault, cet enregistrement, ici des individus, s'appuie sur la surveillance, le contrôle et la modification des comportements opéré par le pouvoir disciplinaire, pouvoir disciplinaire immanent à nos sociétés modernes :

C'est qu'il existe dans notre société quelque chose comme un pouvoir disciplinaire. Par-là, je n'entends rien d'autre qu'une certaine forme en quelque sorte terminale, capillaire du pouvoir, un dernier relais, une certaine modalité par laquelle le pouvoir politique, les pouvoirs en général viennent, au dernier niveau, toucher les corps, mordre sur eux, prendre en compte les gestes, les comportements, les habitudes, les paroles, la manière dont tous ces pouvoirs, se concentrant vers le bas jusqu'à toucher les corps individuels eux-mêmes, travaillent, modifient, dirigent ce que Servan appelait les "fibres molles du cerveau". Autrement dit, je crois que le pouvoir disciplinaire est une certaine modalité, bien spécifique de notre société, de ce qu'on pourrait appeler le contact synaptique corps-pouvoir<sup>209</sup>.

L'objectif du pouvoir c'est le contrôle et le contrôle possède deux modalités. La première, c'est la surveillance, c'est ce qui va permettre au pouvoir de se constituer un savoir, de catégoriser et d'ordonner selon ces catégories ; mettre en ordre. La seconde, découlant de la première, est la manipulation. Foucault parle de modification, de direction mais il s'agit bien là d'une manipulation, manipulation stratégique du pouvoir pour ramener le corps sous son contrôle et le ramener, non une fois pour toutes mais perpétuellement sous contrôle. Le contrôle de l'individu par le pouvoir devient le contrôle de l'individu par l'individu lui-même. Et c'est en cela que le pouvoir est physique, il touche l'individu lui-même, il touche au corps de l'individu et use de forces. Foucault le souligne, Pinel, Esquirol, avait, au sein de l'asile, recourt à la force physique. En cela, le pouvoir est « violent »<sup>210</sup> parce qu'il s'applique directement au corps, que c'est sur lui qu'il s'inscrit et que c'est encore lui qu'il force à entrer dans des catégories, dans des déterminations et produit des énoncés qui forcent

---

<sup>209</sup>*Ibidem*.

<sup>210</sup>*Ibidem*. Je souligne : « le pouvoir est physique, et, par là même, il est violent, au sens où il est parfaitement irrégulier, non pas au sens où il est déchaîné, mais au sens, au contraire, où il obéit à toutes les dispositions d'une espèce de microphysique des corps ».

encore le corps à s'individualiser. Ce « contact synaptique corps-pouvoir » si spécifique à la société moderne et que Foucault décrit comme ce qui « s'imprime jusque dans les « fibres molles du cerveau » », est encore ce que Foucault nomme, le principe *microphysique* du pouvoir. C'est que le pouvoir par toute sa mise en jeu de réseaux, parvient jusqu'au « niveau capillaire », « ramifications dernières » là où se trouve l'individu et où il vient le toucher *physiquement*. L'individu chez Foucault est donc toujours en dernière instance ce que le pouvoir touchera. L'individu étant une production du pouvoir puisque toute production d'une individualité signifie déjà que le pouvoir a touché le corps pour former, produire, un individu donné, déterminé, subjectivé. Aussi, la naissance de la modernité, celle du système disciplinaire poussé, et celle de l'individu sont-elles concomitantes.

## 6.2 *individu, pouvoir et société*

Aussi, l'individu voit-il le jour par un processus complexe, pris entre le contact synaptique corps-pouvoir, entre le principe panoptique et l'écriture, l'individu est, dès son apparition dans ce système, individualisé, normé. Le système disciplinaire dépasse ainsi les murs de l'asile, il touche à l'école, à l'apprentissage et à tout ce qui façonnera les individus selon des déterminations de classes, de rang, d'aptitudes ou d'inaptitudes avec la création de « classes disciplinarisées sur le modèle jésuites », ou d'après le modèle des Frères de la Vie commune, ou encore avec l'armée. Tous ces systèmes de savoir seront élaborés par le système disciplinaire pour la formation de l'individu et en dernière instance, de sa psyché<sup>211</sup> ;

D'abord, dans un dispositif disciplinaire, chaque élément a sa place bien déterminée ; il a ses éléments subordonnés, il a ses éléments surordonnés. Les grades dans l'armée ou encore, à l'école, la distinction très nette entre les différentes classes d'âges, dans les différentes classes d'âges entre les rangs de chacun, tout ceci, qui a été acquis au XVIIIe siècle, est un superbe exemple de cette isotopie. Il ne faut pas oublier, pour montrer jusqu'où cela allait, que dans les classes disciplinarisées sur le modèle des jésuites et surtout sur le modèle de l'école des Frères de la Vie commune, la place dans la classe était déterminée par le rang de l'individu dans ses résultats scolaires. Si bien que ce qu'on appelait le locus de l'individu, c'était à la fois sa place dans la classe et son rang dans la hiérarchie des valeurs et des succès<sup>212</sup>.

---

<sup>211</sup>*Ibidem*, Je souligne : « Pour résumer tout ce second aspect du pouvoir disciplinaire, qu'on pourrait appeler le caractère panoptique du pouvoir disciplinaire, la visibilité absolue et constante qui entoure le corps des individus, je crois qu'on pourrait dire ceci : que ce principe panoptique – tout voir, tout le temps, tout le monde, etc. – organise une polarité génétique du temps ; il procède à une individualisation centralisée qui a pour support et pour instrument l'écriture ; enfin, il implique une action punitive et continue sur les virtualités de comportement qui projette derrière le corps lui-même quelque chose comme une psyché ».

<sup>212</sup>*Ibidem*.

C'est dans ce jeu de différences que, tout comme le pouvoir, l'individu peut naître, l'individu comme détermination isolée d'une autre détermination elle-même isolée d'une autre. C'est cet assemblage, ou plutôt ce désassemblage de catégories sociales, de différents dispositifs disciplinaires ; chacun pris dans son unicité mais qui pourtant, s'articulent les unes aux autres qui forment l' « isotopie sociale » : le système disciplinaire est un tout qui fonctionne en se basant sur l'isolement de chacune de ses parties. Alors, comment sortir d'une détermination sociale ? Et est-il possible d'en sortir ? L'isotopie protège le système disciplinaire des conflits, des incompatibilités parce qu'elle articule les différents dispositifs disciplinaires entre eux, autrement dit, l'isolement des parties entre elles, la différence des dispositifs, n'empêche pas le passage de l'un à l'autre dispositif et, sortir d'une partie déterminée c'est toujours déjà entrer dans une autre, « Il [le déplacement] se fait par un mouvement réglé qui va être celui de l'examen, du concours, de l'ancienneté, etc. ». En d'autres termes, c'est ce que nous nommons « élévation sociale », terme qui désigne en fait, cette tentative du pouvoir à nous faire croire en une évolution possible au sein de la société. Cette représentation de la possibilité d'évolution de l'individu dans le système disciplinaire est encore ce qui maintient l'individu sous le joug de ce système en lui donnant l'impression d'évolution. Et cela pose la question suivante ; l'évolution n'est-elle pas le garde-fou de la révolution ? D'ailleurs, la révolution est-elle encore pensable dans un système disciplinaire ? Si Foucault s'interroge sur la possibilité d'un passage d'un dispositif à l'autre c'est parce qu'il compare les deux systèmes de pouvoir. Dans le système de souveraineté, le passage ne peut s'effectuer que de façon forcée ; par conflit, guerre ou révolution. Tandis que le système disciplinaire lui, pousse l'individu à passer d'un dispositif à l'autre et là est toute la question ; peut-on encore penser la révolution ou la résistance dans un système disciplinaire ? Pourquoi se révolter envers un système qui promet l'évolution ? Et, il est d'autant plus difficile de penser la révolte ou la résistance que le système disciplinaire, en plus d'être normalisant, est anomisant, « c'est-à-dire que tout pouvoir disciplinaire aura ses marges ». Une marge n'existant que parce qu'elle est posée comme telle par le système lui-même ; c'est le discours et le savoir qui créent ces marges et codent encore le comportement des « marginaux ». Partant, être marginal, c'est toujours faire partie du système disciplinaire, c'est même avoir été créé par lui. Autrement dit, ce n'est pas y échapper ou y résister.

L'irréductible à la discipline scolaire ne peut exister que par rapport à cette discipline ; celui qui n'apprend pas à lire et à écrire, ça ne peut apparaître comme problème, comme

limite qu'à partir du moment où l'école suit le schéma disciplinaire. De la même façon, quand est-ce qu'est apparue cette catégorie qu'on appelle les délinquants ? Les délinquants, ce ne sont pas les infracteurs, - il est vrai que toute loi a pour corrélatif l'existence d'infracteurs qui violent la loi -, mais le délinquant comme groupe inassimilable, comme groupe irréductible, ne peut apparaître qu'à partir du moment où il existe une discipline policière par rapport à laquelle il émerge. Quant au malade mental, il est bien sans doute le résidu de tous les résidus, le résidu de toutes les disciplines, celui qui est inassimilable à toutes les disciplines scolaires, militaires, policières, etc., que l'on peut trouver dans une société<sup>213</sup>.

Le pouvoir disciplinaire et les dispositifs disciplinaires qu'il met en place font apparaître, en contrepartie, de l'irréductible à ces dispositifs. Et tout l'objectif du pouvoir disciplinaire est la récupération de cet irréductible à travers la création de nouvelles normes correspondantes, de nouvelles formes de savoir qui, vont coder et enregistrer cet irréductible de façon à ce qu'il ne soit plus irréductible au pouvoir mais bel et bien qu'il y soit rendu réductible. Foucault souligne ; « c'est un perpétuel travail de la norme dans l'anomie qui caractérise les systèmes disciplinaires ».

### ***6.3 Deux modalités du pouvoir : discipline et souveraineté***

Foucault discerne deux formes de pouvoir, ces deux formes composent elles-mêmes le fonctionnement des différentes sociétés. Il y a donc le pouvoir disciplinaire, lequel se distingue du pouvoir de souveraineté mais, le pouvoir disciplinaire fait jouer en lui quelque chose comme un pouvoir de souveraineté et s'appuie sur lui pour s'amplifier. Et c'est à nouveau là que la psychanalyse joue son rôle.

La distinction fondamentale entre ces deux principes de pouvoir concerne l'individualité, remarque Foucault. Le pouvoir de souveraineté n'est pas individualisant et s'il est possible de dire qu'il est, c'est uniquement du côté du souverain. Dans cette forme de pouvoir, le seul individu existant c'est le souverain lui-même. Aucune autre forme de subjectivité n'est admise dans un tel système. Aussi, le pouvoir souverain s'abat, comme le pouvoir disciplinaire, sur les corps mais il n'en fait pas naître d'individus, de collectivités ou d'institutions. Le souverain est ce par quoi tout le champ social passe, ce par quoi tout le champ social est capté dans la personne même du souverain mais toujours est-il que ce n'est pas le souverain qui possède le pouvoir, c'est le pouvoir qui est souverain et qui individualise une forme de souveraineté. Citons Foucault :

---

<sup>213</sup>M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Leçon du 28 Novembre 1973, pp.65-94.

Le rapport de souveraineté met bien en liaison, applique bien quelque chose comme un pouvoir politique sur le corps, mais il ne fait jamais apparaître l'individualité. C'est un pouvoir qui n'a pas de fonction individualisante, ou qui n'esquisse l'individualité que du côté du souverain, et encore, au prix de cette curieuse, paradoxale et mythologique multiplication des corps. D'un côté, des corps mais pas d'individualité ; de l'autre côté, une individualité mais une multiplicité de corps<sup>214</sup>.

Le pouvoir de souveraineté individualise au sommet tandis que le pouvoir disciplinaire lui, individualise massivement du côté de la base :

Et, d'ailleurs, même celui qui est responsable d'un système disciplinaire se trouve pris à l'intérieur d'un système plus large, qui le surveille à son tour et au sein duquel il se trouve disciplinarisé. Donc, effacement, je crois, de l'individualisation du côté du sommet. En revanche, le système disciplinaire implique, et c'est là je crois l'essentiel, une individualisation tendancielle très forte du côté de la base<sup>215</sup>.

C'est-à-dire que si le pouvoir disciplinaire n'individualise pas au sommet c'est que la fonction hiérarchique occupée par un individu est avant tout, justement, une *fonction*. Foucault souligne :

Un système disciplinaire est fait pour marcher tout seul, et celui qui en a la charge ou son directeur n'est pas tellement un individu qu'une fonction qui est exercée par celui-ci, mais qui pourrait aussi bien être exercée par celui-là<sup>216</sup>.

Et c'est justement parce que le système disciplinaire est « fait pour marcher tout seul », que le sujet importe peu, qu'il ne produit pas d'individualisation au sommet, qu'il produit seulement une « série constituée par la fonction-sujet » et qu'il produit massivement, à la base, la « singularité somatique », autrement dit, il produit massivement des sujets qualifiés pour exercer la fonction du pouvoir mais ces qualifications restent dormantes, en attente. C'est de cette façon que le pouvoir disciplinaire peut « marcher tout seul » et s'oppose ainsi au pouvoir de souveraineté. Dans le pouvoir de souveraineté, il y a toujours risque d'écroulement du système, déjà parce que la fonction du pouvoir est assurée par un sujet individualisé, subjectivisé et de ce fait, irremplaçable, mais également parce qu'un tel système permet les conflits et les révoltes. Dans le pouvoir disciplinaire, la fonction hiérarchique supérieure est toujours assurée par la fonction-sujet, le sujet particulier important peu. Foucault l'affirme :

---

<sup>214</sup>*Ibidem.*

<sup>215</sup>*Ibidem.*

<sup>216</sup>*Ibidem.*

Il n'y a donc pas à vouloir défaire les hiérarchies, les contraintes, les interdits [...]. C'est parce que le corps a été "subjectivisé", c'est-à-dire que la fonction-sujet s'est fixée sur lui, c'est parce qu'il a été psychologisé, parce qu'il a été normalisé ; c'est à cause de cela que quelque chose comme l'individu est apparu<sup>217</sup>.

Il n'y a pas à vouloir mettre l'individu en avant, à le sortir de ce réseau puisque c'est cela même qui le constitue, cela même qui le constitue en tant qu'*individu disciplinaire*. Laissons Foucault résumer :

Vous avez donc dans le pouvoir disciplinaire une série constituée par la fonction-sujet, la singularité somatique, le regard perpétuel, l'écriture, le mécanisme de la punition infinitésimale, la projection de la psyché et, finalement, le partage normal-anormal. C'est tout ceci qui constitue l'individu disciplinaire ; c'est tout ceci qui ajuste enfin l'une à l'autre la singularité somatique à un pouvoir politique. Et ce qu'on peut appeler l'individu, ce n'est pas ce sur quoi s'accroche le pouvoir politique ; ce qu'on doit appeler l'individu, c'est l'effet produit, le résultat de cet épingleage, par les techniques que je vous ai indiquées, du pouvoir politique sur la singularité somatique<sup>218</sup>.

#### ***6.4 Répression et révolution ; les deux modalités du désir***

Alors que Foucault définit le fonctionnement des sociétés selon les types de pouvoir qui se jouent en elles, pour Deleuze et Guattari, c'est le désir, la production désirante, qui est coextensive de la production sociale. Autrement dit, chez Deleuze et Guattari, il y a aussi deux modalités capables d'influencer le fonctionnement du champ social ; deux modalités du désir. L'une répressive, l'autre révolutionnaire. Ce sont ces deux modalités qui font et défont les machines sociales. De plus, alors que Foucault pose deux types de pouvoir, nous laissant ainsi supposer qu'il existe pour lui deux types génériques de sociétés – s'il en existe d'autres, étant traversées par ces deux modalités du pouvoir, il est possible d'avancer que leurs différences ne doivent pas être très fortes, Deleuze et Guattari, eux, posent trois types de machines sociales ; la machine territoriale, la machine despotique et enfin, la machine capitaliste. L'existence de telles machines sociales et, notamment de la machine sociale despotique, pour Deleuze et Guattari, ne s'explique que par le désir de répression du désir<sup>219</sup>. En effet, s'il est possible de penser une coextension entre champ social et désir, il est

---

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p.38.

également possible de penser qu'il n'y a répression sociale que parce qu'il y a « refoulement originaire » de la production désirante. Citons Deleuze et Guattari, qui en page quarante de *L'Anti-Œdipe*, mettent en avant cette coextension de la production désirante et de la production sociale ainsi que le rôle du refoulement.

Les machines désirantes sont à la fois techniques et sociales. C'est bien en ce sens que la production désirante est le lieu d'un refoulement originaire, tandis que la production sociale est le lieu de la répression, et que, de celle-ci à celle-là, s'exerce quelque chose qui ressemble au refoulement secondaire « proprement dit ».

Pour déterminer l'articulation de la répression sociale au refoulement originaire du désir comme « refoulement secondaire », Deleuze et Guattari ont recouru à une nouvelle compréhension de l'instinct de mort freudien à travers le Corps sans Organes. En effet, de Sacher-Masoch à Mille plateaux, la pulsion de mort ou l'instinct de mort freudien est sans cesse critiqué, parce que, pour Deleuze, comprendre la pulsion de mort comme répétition attachée à un terme premier et originaire ne peut être qu'une conception erronée de la pulsion de mort. Qui en plus, ramène le désir à un manque à être, ce qui à nouveau pour Deleuze, est une représentation fautive du désir puisque, selon lui, le désir ne manque de rien. Donc, c'est à travers le Corps sans Organes que Deleuze redéfinit l'instinct de mort du désir, principe immanent à la production désirante qui souhaite sa propre répression. Mais pourquoi le désir désirerait-il la répression ou la « mort » ?

Le corps plein sans organe est l'improductif, le stérile, l'inengendré, l'inconsommable [...]. Instinct de mort tel est son nom, et la mort n'est pas sans modèle. Car le désir désire aussi cela, la mort, parce que le corps plein de la mort est son moteur immobile<sup>220</sup>.

Dès 1967, dans Sacher-Masoch, Deleuze s'attaque à critiquer la négativité en psychanalyse et concentre sa critique sur la conception de l'instinct de mort. Pour Deleuze, l'instinct de mort est à comprendre au-delà de la pulsion de mort.

La pulsion de mort, chez Freud, est définie comme retour à un inanimé originaire ou comme caractère destructeur de la répétition puisque pour lui, toutes les pulsions possèdent un caractère régressif, observation qui s'appuie sur la compulsion de répétitions mise en avant dans *Au-delà du principe de plaisir* et qui désigne la tendance psychique à répéter des

---

<sup>220</sup>Op. Cit, p.14.

événements traumatiques<sup>221</sup>. C'est par cette tendance à la répétition dans le présent, d'événements traumatiques passés, que Freud détermine les pulsions comme régressives. De plus, il va interpréter cette régression des pulsions comme tendance de l'organisme à retourner vers un état antérieur, un état anorganique. Aussi, par leur caractère répressif, les pulsions veulent « rétablir quelque chose d'antérieur »<sup>222</sup>, l'état anorganique. Freud dit :

*S'il nous est permis d'admettre comme un fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons internes, alors nous ne pouvons que dire : le but de toute vie est la mort, et en remontant en arrière, le non-vivant était là avant le vivant*<sup>223</sup>.

Puisque la mort est le retour à l'« anorganique » et « le but de toute vie », c'est que la pulsion de mort est aussi « retour à l'anorganique ». De ce fait, Freud oppose pulsion de mort et pulsion de vie ; la première tente le retour à l'anorganique, la seconde tente de conserver la vie organique. C'est sur cette opposition que s'appuie la vie et que le sujet en tant que tel se constitue.

Dans *l'Anti-Œdipe* donc, le corps sans organes était défini comme « instinct de mort ». Or, si l'organisme signifie un ensemble unifié d'organes, le corps sans organes représente l'*anti-organisme*, refus d'unité organique, instance de l'anorganique, instance irréprésentable voir contre-représentable. Aussi, l'instinct de mort vu par Deleuze propose un dépassement de la pulsion morbide de Freud. Pour Deleuze, l'instinct de mort *est* la puissance impersonnelle elle-même. Quand le corps sans organes est appelé « instinct de mort », on ne doit pas, comme Freud, entendre le mot « mort » au sens biologique mais comme principe structural et transcendantal (ou symbolique). Il faut le comprendre, au sens lacanien, comme « seconde mort ».

Dans le séminaire sur « L'éthique de la psychanalyse » (1959-1960), Lacan définit la seconde mort comme « celle que l'on peut encore viser après que la mort est accomplie ». Définition de la seconde mort qui s'appuie sur la présentation d'un texte de Sade ; la seconde mort est « souffrance d'au-delà de la mort » biologique. Autrement dit, la seconde mort est ce qui désigne l'instinct de mort. De plus, la seconde mort est ce qui donne au désir son *dynamisme* : C'est cet empiétement de la mort sur la vie qui donne son dynamisme à toute

---

<sup>221</sup> S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, tard. Fr, in *Essais de psychanalyse*, p.64. Je souligne ; le patient est « obligé de répéter le refoulé comme expérience vécue dans le présent au lieu de se le remémorer » ;

<sup>222</sup> *Op. Cit.*, p.90.

<sup>223</sup> *Op. Cit.*, p.91.

question quand elle essaie de se formuler sur le sujet de la réalisation du désir »<sup>224</sup>. En ce sens, la seconde mort n'est pas celle « que porte la vie » mais « qui la porte »<sup>225</sup>.

Revenons à Deleuze et Guattari qui définissaient le « corps plein de la mort » comme « moteur immobile du désir », comme ce qui donne au désir son dynamisme. Autrement dit, ce n'est pas le désir qui désire la mort, c'est la mort qui désirée :

La mort n'est pas désirée, il y a seulement la mort qui désire, au titre du corps sans organes ou du moteur immobile<sup>226</sup>.

L'instinct de mort donne au désir sa dynamique au sens lacanien. Les auteurs appellent cette « mort » « le modèle de la mort » ; « le corps sans organes est le modèle de la mort » (p393). Or, le corps sans organes est ce qui s'oppose comme « anti-production » (p.17) aux machines désirantes puisqu'il refuse toute organisation. Aussi lorsque Deleuze et Guattari disent à la page quarante :

Les machines désirantes sont à la fois techniques et sociales. C'est bien en ce sens que la production désirante est le lieu d'un refoulement originaire, tandis que la production sociale est le lieu de la répression, et que, de celle-ci à celle-là, s'exerce quelque chose qui ressemble au refoulement secondaire « proprement dit » : tout dépend ici de la situation du corps sans organes, ou de son équivalent, suivant qu'il est résultat interne ou condition extrinsèque (change notamment le rôle de l'instinct de mort).

Pour bien comprendre cette articulation entre refoulement « originaire » et « refoulement secondaire », il faut à nouveau se référer à *Au-delà du principe de plaisir*, dans lequel Freud avance que le mécanisme de la pensée s'appuie sur l'investissement de l'énergie psychique dans la représentation-but. Freud s'appuie sur les notions d' « énergies libres » et d' « énergies liées » de Breuer et leur donne un sens nouveau : dans le processus primaire, autrement dit, dans l'inconscient, l'énergie est totalement libre et mobile : donc les investissements énergétiques « peuvent facilement être en entier transférés, déplacés, condensés »<sup>227</sup>. Par exemple le contenu manifeste du rêve se constitue dans le déplacement d'une représentation à une autre et dans la condensation de plusieurs représentations. En revanche, dans le processus secondaire (le système pré-conscient-conscient), ce sont les « grilles de contact » entre les neurones qui lient l'investissement énergétique, ce qui limite

---

<sup>224</sup> J. Lacan, *Le séminaire*, Livre VII, « L'éthique de la psychanalyse », Seuil, 1986, p. 341.

<sup>225</sup> J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Ecrits*, p. 810.

<sup>226</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Œdipe*, p. 393.

<sup>227</sup> S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Payot collec, 2001, pp. 85-86.

le passage de l'énergie d'un neurone à l'autre. Freud appelle « énergie libre » cette énergie du processus primaire et « énergie liée » celle du secondaire. C'est ainsi qu'il a cherché à expliquer le mécanisme de l'appareil psychique par des modèles neurologiques.

C'est à la lumière de l'explication freudienne de l'appareil psychique d'après le modèle neurologique que l'on peut comprendre le « refoulement originaire » de la production désirante, ainsi que le « refoulement secondaire » qui s'opère de la production désirante à la production sociale et le rôle qu'y joue l'instinct de mort. Les flux de désir sont cette énergie libre et mobile qui, dans la production désirante connaissent un « refoulement originaire » puisque la production désirante est en même temps production sociale et technique. Or, toute production sociale, tout socius a pour souci de coder les flux de désir, autrement dit d'agir comme le système pré-conscient-conscient en limitant le passage des flux de désir, c'est le « refoulement secondaire ». Or, le socius agit comme l'« analogue d'un corps sans organes » mais il n'est pas le corps sans organes puisque le socius produit de l'organisation en codant les flux de désir d'après le « corps plein » de la Terre, du Despote ou de l'Argent selon la machine sociale à l'œuvre. Il produit un corps plein destiné à être investis par les flux de désir et par là-même, il inscrit les flux de désir sur ce corps plein et du même coup, limite la production désirante à ce corps plein. Le corps sans organes quant à lui, s'oppose à la production désirante puisqu'il n'est pas social ; le corps sans organes est ce qui ne se laisse pas organiser en un socius, ce qui n'est pas organisable. C'est là où se trouve les flux de désir libres et mobiles, non encore investis dans les machines désirantes ou alors désinvestis par elles. Car le corps sans organes est au début et à la fin de toute production sociale. Et s'il se trouve à la fin, c'est non seulement parce qu'il est l'ultime résidu d'un socius déterritorialisé, autrement dit, complètement désinvestis par les flux de désir mais c'est aussi et surtout parce que le désir tend à se libérer de toute production sociale, de toute organisation puisque ce qui lui donne sa dynamique, c'est l'instinct de mort, retour à l'inorganique du corps sans organes, retour à tous les possibles en devenir.

Aussi, alors que Foucault pose deux modalités du pouvoir constitutif des différentes sociétés, Deleuze et Guattari pose le double principe du désir à travers le corps sans organes. Mais attention, le corps sans organes n'est pas l'origine de la formation des différentes formes de machines sociales (« il n'est pas donné pour lui-même en une origine puis projeté dans les différentes formes de socius »<sup>228</sup>), c'est la production désirante en tant qu'elle se détermine dans une production sociale qui en est à l'origine. Or, c'est parce que la production

---

<sup>228</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Œdipe*, p.40.

désirante tend à se libérer, que les machines sociales se modifient : puisque le socius doit enregistrer, coder et inscrire les flux de désir, « faire qu'aucun flux ne coule qui ne soit tamponné, canalisé, réglé »<sup>229</sup>, et du même coup, que la production désirante tende à s'en libérer, autrement dit, il arrive un moment où la machine sociale ne parvient plus à concentrer les flux de désir sous un ensemble codés. Les machines désirantes produisant en plus de la production désirante, de l'anti-production, produisent ainsi le corps sans organes dans lequel, à la fin du socius déterritorialisé, viennent se jeter les flux de désir désinvestis. Aussi, pour Deleuze et Guattari, machine territoriale et machine despotique se succèdent avec le même souci : produire un code qui recouvre l'ensemble du champ social et sur lequel viendrait s'inscrire tous les flux de désir : lorsque le corps plein de la Terre ne suffit plus pour coder l'ensemble du champ social, c'est la machine despotique qui prend la relève et qui produit un surcodage des flux de désir jusqu'à leur libération, à la fin, dans le corps sans organes. La machine capitaliste quant à elle, née de la rencontre *contingente*, autrement dit de tous les possibles, des flux décodés du travailleur libre et de l'argent.

### ***6.5 Capitalisme, despotisme, pouvoir de souveraineté et pouvoir disciplinaire***

Il y a, entre le pouvoir disciplinaire défini par Foucault et le capitalisme de Deleuze et Guattari, la possibilité d'une rencontre. D'abord, ces auteurs définissent ces types de société comme *modernes* et datent leur naissance à la même époque (XVIIe siècle). Foucault parle de « nos » sociétés, les auteurs de l'Anti-Œdipe, parlent eux de « capitalisme », en ce sens, il est possible d'affirmer que système disciplinaire et capitalisme forment la *même* société et d'interroger la place et les conséquences que prend, dans notre société, la psychanalyse, d'après les thèses de ces différents auteurs.

Dans le Pouvoir psychiatrique, Foucault revient sur ce qu'il avait avancé quelques années plus tôt dans Histoire de la folie et notamment dans le dernier chapitre où il aboutissait justement au pouvoir asilaire. Il ne s'était alors intéressé qu'à ce qu'il nomme lui-même la « perception de la folie » en plaçant comme point de départ ce noyau de représentations qui présentait la famille comme reproduction symboliquement immanente à l'asile, reproduction au profit du contrôle étatique, lui-même organisé par l'appareil d'État. Dans son cours professé au Collège de France donc, Foucault revient sur ces thèses et affirme que « ce n'est ni l'appareil d'État qui peut servir de fondement ni la famille qui peut servir

---

<sup>229</sup>*Ibidem.*

de modèle » et qu'il faut se passer du modèle familial, de la norme, de l'institution, de l'appareil d'État afin de comprendre les rapports de pouvoir propre à la pratique psychiatrique, la stratégie qui s'y déroule.

Le pouvoir disciplinaire parce qu'il a vocation à marcher seul, est individualisant. D'abord parce qu'il lui faut créer des fonction-sujets en sommeil dans le but d'assurer l'occupation perpétuelle d'une fonction disciplinaire et hiérarchique mais il est également individualisant dans le fait même qu'il doit créer l'individu-disciplinaire lui-même. Et pour cela, le système disciplinaire ne peut aller sans le pouvoir de souveraineté que l'on trouve encore dans la famille. Aussi, bien qu'il soit « faux » de penser que la famille puisse servir de modèle aux dispositifs disciplinaires, elle n'en reste pas moins nécessaire à l'exercice du pouvoir disciplinaire. Référons-nous à Foucault :

Je crois qu'on pourrait dire ceci : la famille, en tant qu'elle obéit à un schéma non disciplinaire, à un dispositif de souveraineté, est la charnière, le point d'enclenchement absolument indispensable au fonctionnement même de tous les systèmes disciplinaires. Je veux dire que la famille est l'instance de contrainte qui va fixer en permanence les individus sur les appareils disciplinaires, qui va les injecter, en quelque sorte, dans les appareils disciplinaires. C'est parce qu'il y a la famille, c'est parce que vous avez ce système de souveraineté qui joue dans la société sous la forme de la famille, que l'obligation scolaire joue et que les enfants, les individus enfin, ces singularités somatiques sont fixées et finalement individualisées à l'intérieur du système scolaire. Pour être obligé d'aller à l'école, faut-il encore que joue cette souveraineté qui est celle de la famille

D'après Foucault, un système disciplinaire ne peut se passer d'un dispositif de souveraineté, dispositif « absolument indispensable au fonctionnement même de tous les systèmes disciplinaires » en tant qu'il est la « charnière » qui va permettre la fixation de l'individu à travers une réglementation, une obligation de l'individu envers sa famille, la fixation de l'individu sur les dispositifs disciplinaires ; « Pour être obligé d'aller à l'école, faut-il encore que joue cette souveraineté qui est celle de la famille », en ce sens, la famille est ce qui est premier dans le système disciplinaire, parce que c'est elle qui plie l'individu, l'oblige à entrer au sein des dispositifs disciplinaires.

Chez Deleuze et Guattari, c'est Œdipe qui agit comme dispositif de souveraineté, comme dispositif despotique chargé de plier l'individu à la machine sociale. C'est à dire que le capitalisme se présente comme machine sociale de façon tout à fait nouvelle dans l'histoire ; à la différence de la machine primitive et de la machine despotique, la machine

capitaliste est incapable de fournir un code qui couvre l'ensemble du champ social<sup>230</sup> mais en plus, son fonctionnement même tend vers un seuil de décodage qui défait *le socius au profit du corps sans organes et qui, sur ce corps déterritorialisé, libère les flux de désir*<sup>231</sup>. En ce sens, la « tendance essentielle » du capitalisme est de toujours s'approcher de sa limite extrinsèque ; cette limite est la schizophrénie, définie par Deleuze et Guattari comme grande puissance impersonnelle, retour à l'anorganique, lieu de tous les possibles en devenir. Cependant, le capitalisme lutte contre sa tendance essentielle à aller vers la schizophrénie, à s'approcher du corps sans organes, *en ne cessant d'inhiber et de contrarier cette tendance en même temps qu'il s'y précipite*<sup>232</sup>. En ce sens, le capitalisme produit « une formidable charge schizophrénique sur laquelle il fait porter tout le poids de sa répression, mais qui ne cesse de reproduire comme limite du procès »<sup>233</sup>.

Et dans des exemples plus récents, nous devons suivre Wittfogel lorsqu'il montre à quel point des États modernes capitalistes et socialistes participent de l'État despotique originaire<sup>234</sup>.

À la page quarante-deux, Deleuze et Guattari expliquent que le capitalisme, parce qu'il contrarie sa tendance essentielle à se diriger vers la schizophrénie, « limite du procès » capitaliste lui-même, produit des limites intérieures afin de s'empêcher d'atteindre à cette limite extrinsèque, autrement dit, il instaure ou restaure toutes sortes de codes, de territorialités résiduelles ou factices, symboliques ou imaginaires (État, patries, familles, religions). C'est en ce sens, que le capitalisme participe à l'« État despotique originaire » parce qu'il produit et reproduit des artefacts de codes, des « simulacres »<sup>235</sup>, dont l'un d'eux est la famille. Laissons la parole aux auteurs de *l'Anti-Œdipe* concernant la famille :

Elle n'est plus, dirait-on, qu'une simple tactique sur laquelle se referme l'ensemble du champ social, à laquelle il applique ses exigences autonomes de reproduction, et qu'il recoupe de toutes ses dimensions.

Dans le capitalisme, la famille « n'est plus qu'une simple tactique sur laquelle se referme le champ social » car, le capitalisme, tout comme le pouvoir disciplinaire de

---

<sup>230</sup>*Ibidem.*

<sup>231</sup>*Op. Cit.*, p.41.

<sup>232</sup>*Op. Cit.*, p.42.

<sup>233</sup>*Ibidem.*

<sup>234</sup>*Op. Cit.*, p.261.

<sup>235</sup>*Op. Cit.*, p.315.

Foucault, produit l'artefact de l'individualité. Cependant, à la différence de Foucault, Deleuze et Guattari distinguent deux types d'individualités ; les personnes sociales et les personnes privées. Le capitalisme produit des simulacres avec lesquels il remplit son champ d'immanence afin qu'il y ait investissement de la part des flux de désir, c'est de cette façon qu'il inhibe sa propre tendance à libérer ces mêmes flux sur le corps sans organes. Autrement dit, il instaure ou restaure des images or, la personnification est une image. Deleuze et Guattari donc, distinguent deux types de personnalités au sein de cette image personnifiée ; les images de premier ordre, qui sont celles des personnes sociales et les images de second ordre qui sont les personnes privées ou individuelles. Les auteurs soulignent que *les personnes individuelles sont d'abord des personnes sociales, c'est à dire des fonctions dérivées de quantités abstraites*<sup>236</sup>. Le capitalisme est, par exemple, l'image du capital personnifié, c'est à dire fonction dérivée des quantités abstraites de l'argent, du capital. Le travailleur quant à lui, est la personnification de la fonction dérivée de la force de travail comme quantité abstraite. En ce sens, les personnes sociales sont des images de premier ordre, personnification des fonctions dérivées de quantités abstraites tandis que, les personnes privées sont des « images d'images »<sup>237</sup> apte à représenter les images de premier ordre, les personnes privées deviennent la *simulation* des personnes sociales et ce notamment, à travers la « tactique » de la famille. Car, c'est la famille qui devient le lieu de détermination des personnes privées et notamment, la famille œdipienne : « Ces personnes privées sont formellement déterminées dans le lieu de la famille restreinte comme père, mère, enfant »<sup>238</sup>. Ce qui se produit avec Œdipe, c'est la substitution des images de premier ordre, les personnes sociales, par les images de second ordre ; images d'images des personnes sociales à travers les personnes individuelles. En ce sens, la famille « œdipienne » se présente comme « ensemble d'arriver qui répond à un ensemble de départ socialement déterminé »<sup>239</sup>.

Dans l'ensemble de départ, il y a le patron, le chef, le curé, le flic, le percepteur, le soldat, le travailleur, toutes les machines et territorialités, toutes les images sociales de notre société ; mais dans l'ensemble d'arrivée, à la limite, il n'y a plus que papa, maman et moi, le signe despotique recueilli par papa, la territorialité résiduelle assumée par maman, et le moi divisé, coupé, castré<sup>240</sup>.

---

<sup>236</sup>*Op. Cit.*, p.314.

<sup>237</sup>*Op. Cit.*, p.315.

<sup>238</sup>*Ibidem.*

<sup>239</sup>*Op. Cit.*, p.316.

<sup>240</sup>*Ibidem.*

« Personne privée » signifie donc personne « coupée », isolée des autres, incapables de prendre en mesure son caractère premier qui est celui des personnes sociales. Et cet isolement du sujet, cette coupure se fait par la psychanalyse, à travers son énonciation du complexe d'Œdipe qui agit comme un *colonisateur* parce que la totalité du champ social capitaliste se rabat sur lui, ce qui permet à Deleuze et Guattari d'affirmer que « tout se rabat sur le triangle papa-maman-enfant qui résonne à chaque fois qu'on le stimule avec les images du capital »<sup>241</sup>. En ce sens, le patron, le chef, le soldat sont substitués par l'image du père. Inutile d'ajouter que cette substitution des images sociales par les images privées est opérée par la méthode psychanalytique : aussi, dans le capitalisme, la psychanalyse est une axiomatique appliquée de l'axiomatique des quantités abstraites du capitalisme. Autrement dit, elle agit comme image d'images à travers Œdipe et en cela, elle participe au fonctionnement de la machine capitaliste. Car, si le capitalisme produit lui-même ses limites immanentes dans le but de repousser et de conjurer sa propre limite extérieure, la schizophrénie, alors même que sa tendance est au déplacement de ses limites intérieures, il a également besoin, d'une autre façon, d'une limite intérieure déplacée ; c'est à dire, que pour neutraliser sa limite extérieure, il doit intérioriser sa limite interne « cette fois en la restreignant, en la faisant passer, non plus entre la production sociale et la production désirante qui s'en détache, mais à l'intérieur de la production sociale, entre la forme de la reproduction sociale et la forme d'une reproduction familiale sur laquelle celle-ci se rabat, entre l'ensemble social et le sous-ensemble privé auquel celui-ci s'applique »<sup>242</sup>. Cette intériorisation de la limite immanente au capitalisme va se faire par Œdipe, c'est le complexe qui va agir comme « re-territorialisation sociale » de la part du capitalisme. Et c'est parce qu'œdipe « correspond à tous les efforts de re-territorialisation » des flux décodés du désir dans le capitalisme, autrement dit, que le capitalisme utilise Œdipe pour reprendre toutes les images des machines sociales antérieures (*fétiches territoriaux, idoles ou symboles despotiques*<sup>243</sup>), qu'il restreint et réduit au simulacre œdipien et en fait un complexe despotique et souverain car, à accuser la famille, on ne s'occupe pas de la machine sociale, à s'occuper de la personne individuelle, on ne s'occupe pas des personnes collectives. Aussi, à la différence de Foucault, Deleuze et Guattari proposent une réelle réflexion sur la notion de résistance, de lutte face au fascisme et au despotisme sur laquelle nous reviendrons.

---

<sup>241</sup>Op. Cit, p.315.

<sup>242</sup>Op. Cit, p.317.

<sup>243</sup>Op. Cit, p.319.

D'après Foucault donc, la famille, pouvoir souverain, est « le point d'enclenchement absolument indispensable au fonctionnement même de tous les systèmes disciplinaires » parce que c'est elle qui va fixer l'individu sur les dispositifs disciplinaires. En termes Deleuzo-guattarien, on peut donc dire que la famille est reproductrice du champ social disciplinaire. En cela, elle agirait à l'opposé de ce que Deleuze et Guattari en disent lorsqu'à la page trois cent quinze, ils affirment qu' « au lieu de développer les facteurs dominants de la reproduction sociale, la famille se contente d'appliquer et d'envelopper ces facteurs dans son propre mode de reproduction ». La théorie foucauldienne est pourtant la suivante ; il annonce au début de son cours, qu'il ne faut pas penser que la famille ait servi de modèle aux dispositifs disciplinaires, or il est possible de penser que si la famille était reproductrice du champ social, cela impliquerait qu'elle en serait, initialement, le modèle ou, tout du moins, le résultat. Or, Foucault affirme que la famille ne peut être le modèle des dispositifs disciplinaires parce que le pouvoir qui s'y exerce est contraire au pouvoir exercé par les dispositifs disciplinaires. De même, qu'elle ne peut non plus en être le résultat, toujours du fait de cette différence inhérente au pouvoir. De plus, dans son cours professé le [date], Foucault dit ceci :

Le premier rôle de la famille par rapport aux appareils disciplinaires, c'est donc cette espèce d'épinglage des individus sur l'appareil disciplinaire<sup>244</sup>.

Ce qu'il faut entendre ici par « premier rôle par rapport aux appareils disciplinaires » c'est que la famille, en tant que dernière instance du pouvoir de souveraineté, est utilisée par le pouvoir disciplinaire ; elle est instrumentalisée par lui et soumise à ce « premier rôle » qui est la fixation, l'épinglage du corps sur l'appareil disciplinaire. Et si la famille doit jouer ce premier rôle, c'est parce qu'elle est elle-même épinglée sur le dispositif disciplinaire, ce n'est pas qu'elle y participe ou qu'elle lui sert de modèle, c'est qu'elle lui sert, en dernier et en premier recourt, de principe normatif tout aussi faux et artificiel que le complexe d'œdipe sert au capitalisme de simulacres.

La meilleure preuve, c'est que, lorsqu'un individu se trouve rejeté hors d'un système disciplinaire comme anormal, où est-il renvoyé ? À sa famille. Lorsqu'il est rejeté successivement d'un certain nombre de systèmes disciplinaires comme inassimilable, indisciplinable, inéducable, c'est à la famille qu'il est rejeté<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup>M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Leçon du 28 Novembre 1973, pp.65-94.

<sup>245</sup>*Ibidem*.

Tout comme dans le capitalisme donc, l'ensemble du champ social se rabat sur la famille à qui des comptes sont demandées lorsqu'un individu est *anormé*. En ce sens, c'est donc bien le rôle premier de la famille d'opérer à une normalisation puisque c'est par l'exercice du pouvoir de souveraineté au sein de la famille que l'individu va être obligé d'intérioriser le système disciplinaire. Si l'individu n'intériorise pas correctement la discipline, la faute est ainsi renvoyée à la famille par l'argument qu'elle n'a pas dû bien jouer son rôle de souveraineté, elle n'a pas dû être assez tyrannique. Comme si le rôle de l'éducation familiale était d'asservir à la discipline. Et lorsque l'individu ne se laisse pas plier aux dispositifs disciplinaires, c'est l'éducation familiale qui est critiquée. Foucault ajoute :

Ce qu'était le corps du roi dans les sociétés à mécanismes de souveraineté, la famille se trouve l'être dans les sociétés à systèmes disciplinaires<sup>246</sup>.

Autrement dit et à la lumière du vocabulaire deleuzo-guattarien, une récupération est opérée du corps plein du despote, du roi, de la machine sociale despotique par une nouvelle re-territorialité, Œdipe dans la machine capitaliste. Ici, la récupération s'opère d'un pouvoir à l'autre : le roi du système souverain se substitue par la famille dans le système disciplinaire. Foucault ne dit pas explicitement, que cette substitution du « corps du roi » par la famille est comme, pour les auteurs de *l'Anti-Œdipe*, une tactique opérée par le pouvoir disciplinaire dans le but de produire un simulacre d'individu privé dont les problèmes ne sont renvoyés qu'à la famille. Cependant, lorsque Foucault disait « lorsqu'un un individu se trouve rejeté hors d'un système disciplinaire comme anormal, où est-il renvoyé ? À sa famille », il admettait que la famille était bel et bien la cause de cette anormalité. En ce sens, il est possible de dire, en accord avec Deleuze et Guattari, qu'à rejeter la faute sur la famille, on n'interroge pas le système disciplinaire lui-même et que de ce fait, il s'agit peut-être bien là d'une tactique, de la part de ce même système, visant à détourner l'attention qui pourrait être portée sur lui. D'ailleurs, le système continue à s'imposer comme solution aux problèmes qu'il a lui-même défini comme familiaux puisque Foucault, que nous soulignons, ajoute :

La meilleure preuve, c'est que, lorsqu'un un individu se trouve rejeté hors d'un système disciplinaire comme anormal, où est-il renvoyé ? À sa famille. Lorsqu'il est rejeté successivement d'un certain nombre de systèmes disciplinaires comme inassimilable, indisciplinable, inéducable, c'est à la famille qu'il est rejeté *et c'est la famille qui, à ce moment-là, a pour rôle de le rejeter à son tour comme incapable de se fixer à aucun système*

---

<sup>246</sup> Ibidem.

*disciplinaire, et de l'éliminer, soit sous forme de rejet dans la pathologie, soit sous forme de rejet dans la délinquance, etc*<sup>247</sup>.

Le problème familial, reproché par le système à travers l'individu indiscipliné, est celui d'un mauvais exercice du pouvoir de souveraineté familial. Aussi, l'individu indiscipliné, incapable de se soumettre au pouvoir de discipline et renvoyé au pouvoir de souveraineté de la famille. Et c'est encore à elle, par ce pouvoir, de plier l'individu en le rejetant dans un système disciplinaire prévu à cet effet ; foyers, centres de redressement, ou encore, en dernier recours, asiles ou prisons, sont les dispositifs disciplinaires mis en place au traitement des anormaux. Aussi, le système disciplinaire ne peut se passer de cet îlot du pouvoir de souveraineté puisqu'il est garant de la pérennité du pouvoir disciplinaire, et c'est également pourquoi, le pouvoir disciplinaire se rabat sur la famille lorsqu'elle produit des anormaux. L'anormalité, dans le système disciplinaire, ne peut être acceptée ; elle n'est pas assimilable par lui, tout comme n'est pas assimilable le système lui-même pour l'*anormé*, celui qui n'est pas encore normal ou anormal. C'est en ce sens, qu'il est « rejeté », doublement rejeté, pour terminer là où les anormaux sont acceptés, c'est à dire, en dehors de la société, dans les dernières instances tenues par le pouvoir disciplinaire.

Elle [la famille] est l'élément de sensibilité qui permet de déterminer quels sont les individus qui, inassimilables à tout système de discipline, ne peuvent passer de l'un à l'autre et doivent être finalement rejetés de la société pour entrer dans de nouveaux systèmes disciplinaires qui sont destinés à cela.

Il existe ainsi chez Foucault, et notamment dans le pouvoir disciplinaire, une imbrication des deux pouvoirs. Le pouvoir disciplinaire ne pouvant s'exercer sur un individu sans que celui-ci n'ait été préalablement soumis au pouvoir de souveraineté au sein de la structure familiale. Foucault disait que par son exercice du pouvoir de souveraineté, le rôle de la famille était « épinglé » l'individu sur un dispositif disciplinaire. Mais elle a également le rôle de « déterminer quels sont les individus » qui sont « inassimilables », ingérables par le système. C'est au sein de la famille, au sein du pouvoir de souveraineté, que les individus inassimilables sont repérés. Aussi a-t-elle le rôle « premier » d'épingler l'individu sur le système disciplinaire, mais elle en possède aussi un second, latent, sous-jacent ; celui de la détermination qui, toujours par le pouvoir de souveraineté, vise justement l'individu indiscipliné comme individu, en premier lieu, non soumis au pouvoir de souveraineté. Aussi,

---

<sup>247</sup>*Ibidem.*

c'est au pouvoir de souveraineté de gérer ces individus en les ramenant à des dispositifs disciplinaires qui vont contribuer à soumettre l'individu au pouvoir tant de souveraineté, qu'à celui de la discipline.

Lorsqu'un individu échappe à la souveraineté de la famille, on le met à l'hôpital psychiatrique où il s'agit de le dresser à l'apprentissage d'une discipline pure et simple, dont je vous ai donné quelques exemples dans les cours précédents, et où, petit à petit, au [long] du XIXe siècle, vous allez voir naître des références familiales ; et, petit à petit, la psychiatrie va se donner comme entreprise institutionnelle de discipline qui va permettre la refamilialisation de l'individu.

L'hôpital psychiatrique est l'un de ces « nouveaux systèmes disciplinaires » destinés aux « inassimilables », dans lequel, on se passe du pouvoir de souveraineté ; il s'agit d'un *dressage* « à l'apprentissage d'une discipline pure et simple », dressage qui se fait aux moyens de la séquestration, de l'isolement, de la surveillance perpétuelle et de la punition. Or, ce qui se produit dans l'asile, à travers cet *apprentissage de la discipline pure et simple*, ce qu'il faut entendre par « dressage », c'est l'assujettissement de l'individu, non seulement au pouvoir disciplinaire mais aussi au pouvoir de souveraineté. C'est en ce sens, que Foucault dit que « la psychiatrie va se donner comme entreprise institutionnelle de discipline qui va permettre la refamilialisation de l'individu ». Puis qu'il ajoute :

*[...] et puis, petit à petit, la fonction-Psy s'est étendue à tous les systèmes disciplinaires : école, annexe, atelier, etc. C'est-à-dire que cette fonction-Psy a joué le rôle de discipline pour tous les indisciplinables. Chaque fois qu'un individu était incapable de suivre la discipline scolaire ou celle de l'atelier, ou celle de l'armée, à la limite la discipline de la prison, alors, la fonction-Psy intervenait. Et elle intervenait en tenant un discours dans lequel elle assignait à la lacune, à la défaillance de la famille, le caractère indisciplinable de l'individu. Et c'est ainsi que vous voyez apparaître, dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'imputation à la carence familiale de toutes les insuffisances disciplinaires de l'individu. Et puis, enfin, au début du XXe siècle, la fonction-Psy est devenue à la fois le discours et le contrôle de tous les systèmes disciplinaires. Cette fonction-Psy a été le discours et la mise en place de tous les schémas d'individualisation, de normalisation, d'assujettissement des individus à l'intérieur des systèmes disciplinaires<sup>248</sup>.*

Dans son cours du 28 Novembre, Foucault annonçait que tout pouvoir disciplinaire a vocation à être intériorisé par l'individu [note : « Tout système disciplinaire, je crois, tend à être une occupation du temps, de la vie et du corps de l'individu »] et parce qu'il vise à être intériorisé, le pouvoir disciplinaire agit par prévention [Note]. Aussi, parce que le rôle de la

---

<sup>248</sup>*Ibidem.*

souveraineté familial vient à faire défaut, le pouvoir disciplinaire propose une substitution, il *prévoit* une substitution ; c'est la fonction-psy dont le rôle est alors d'accuser la famille comme responsable de l'anormalité de l'individu mais qui en plus, procède à une substitution du pouvoir de souveraineté ; la fonction-psy va exercer ce pouvoir de souveraineté que Foucault et R. Castel vont appeler le « pouvoir psychiatrique » et s'étendre, à tout le champ social, par prévention de la faillite du pouvoir de souveraineté exercé par la famille mais également par *redressement* de l'individu. Voilà pourquoi le pouvoir psychiatrique et notamment, sa descendante, la psychanalyse vont s'imposer comme solution au problème disciplinaire de l'individu et qu'ils vont se retrouver dans les écoles, dans les ateliers de travail, dans les prisons :

Elle a pour référentiel constant la famille, la souveraineté familiale, et ceci dans la mesure même où elle est l'instance théorique de tout dispositif disciplinaire<sup>249</sup>.

Aussi, la famille, parce qu'elle est « *instance théorique* de tout système disciplinaire » est bien l'apparat du pouvoir disciplinaire sur lequel il fait reposer toute sa répression. C'est en ce sens, que le système disciplinaire n'est jamais remis en question, puisqu'à toute question, le système disciplinaire répond « adressez-vous à la famille » puisque c'est elle qui est déterminée à être l'unité de mesure et la responsable de la bonne intégration à ce même système. C'est en ce sens, que l'on peut affirmer, que tout le champ social se rabat sur elle : insubordination et individu désordonné dans le système disciplinaire, autrement dit à l'école ou au travail, incapable de se soumettre à la hiérarchie est renvoyé à sa famille : *le patron, c'est le père*, comme disaient Deleuze et Guattari, ne pas se soumettre à lui, c'est avoir manqué cet épingle, rôle que le père aurait dû jouer ; carence du souverain. De ce fait, Foucault ajoute :

Il n'est pas étonnant que le discours de la famille, le plus « discours de famille » de tous les discours psychologiques, c'est-à-dire la psychanalyse, puisse, à partir du milieu du Xxe siècle, fonctionner comme étant le discours de vérité à partir duquel on peut faire l'analyse de toutes les institutions disciplinaires<sup>250</sup>.

Si la psychanalyse devient ce « discours de vérité à partir duquel on peut faire l'analyse de toutes les institutions disciplinaires », c'est parce qu'elle a pour « référentiel constant la famille », référentiel tout indiqué par le système disciplinaire lui-même. C'est en

---

<sup>249</sup> *Ibidem*

<sup>250</sup> *Op. Cit.*, pp.91-92.

ce sens que la psychanalyse peut être « l'instance de contrôle de toutes les institutions et de tous les dispositifs disciplinaires, et [qu'] elle tient, en même temps, sans que cela soit contradictoire, le discours de la famille ». Le pouvoir psychiatrique ou fonction psy, puis plus tard, la psychanalyse, s'infiltré ainsi dans tout le champ social par « prévention », pour palier avant l'événement ne se produise, la carence du pouvoir souverain. Aussi, c'est la psychanalyse qui devient par un jeu de pouvoir, et l'outil du pouvoir disciplinaire en tant qu'elle produit dès la naissance, des individus normés, et un dispositif du pouvoir souverain en tant que plus rien ne lui échappe, qu'elle devient le « corps du roi » sur qui et par qui tout s'enregistre, tout s'inscrit.

C'est en ce sens que l'on peut affirmer qu'un pont existe entre les auteurs de *l'Anti-Œdipe* et ce que Foucault professe alors dans son cours de l'année 1973-1974. Mais ce qui intéresse Foucault diffère quelque peu de ce qui intéresse les auteurs de *l'Anti-Œdipe*. Deleuze et Guattari, par leur critique interne de la psychanalyse, en utilisent et en déjouent les concepts dans le but de produire leur schizoanalyse ; possibilité de libération de l'individu personnifié par Œdipe, libération qui s'opère par la théorie des devenirs et qui oppose à l'immobilité du triangle œdipien, la mobilité d'un être ouvert aux changements perpétuels.

Foucault quant à lui, préfère analyser le fonctionnement même de l'asile, microcosme par lequel, le tout de la société peut être compris, notamment par l'étude des corps. À la répression du pouvoir politique de nos sociétés modernes, Foucault opposera la libération du corps.

D'un côté, la schizophrénie, les retrouvailles avec l'impersonnel, de l'autre, une libération par le corps du corps lui-même.

De plus, Foucault lie système disciplinaire et travail pour lui, l'individu est normé dans le but de travailler ; le travail serait-il ainsi garant du fonctionnement indépendant du système ?

## Chapitre 7

# Psychologisation et milieu du travail : au-delà de la psychanalyse

---

### ***7.1 Psychologisation et responsabilité de l'individu***

Dans une interview de R. Castel au magazine *Sociologies pratiques*, celui-ci revient sur son travail et sur ses théories mais il engage également un débat autour de la psychologisation du monde du travail par deux concepts clefs. Le premier est celui de la maximisation des potentialités de l'individu à travers l'idée de « travail sur soi », et qui entraîne du même coup, la création d'un second concept, que nous éclairerons en nous appuyant sur le cours, intitulé le Pouvoir psychiatrique et professé au Collège de France par Foucault, lié à la psychologisation globale opérée par le pouvoir disciplinaire ou si l'on veut, le capitalisme ; c'est le concept de désocialisation de l'individu. Aussi, se produit-il, du fait de l'importante présence de la psychologie dans nos sociétés, une intériorisation, au niveau même du terme de « travail » ; le travail n'est plus seulement l'idée de salariat, c'est également devenu le passage obligé à la perfectibilité même de l'individu, à la reconnaissance de ses compétences et performances mais aussi et surtout, à l'acquisition de nouvelles capacités nécessaires à cette reconnaissance. Cette idéologie de l'acquisition de nouvelles compétences se lie à celle d'évolution : travailler sur soi, travailler, apparaît comme une nécessité d'évolution au terme de laquelle se situerait bonheur, réussite et jouissance. Mais c'est également le regard porté sur lui-même par l'individu qui, castré, manquant de tout, soumis à une faute dont il a, seul, la responsabilité de corriger, doit travailler sur lui-même par sommation d'évolution. Regard porté par jugement donc, regard moral et moralisateur de l'individu sur lui-même. Intériorisation parfaite de ce que Foucault a appelé le pouvoir disciplinaire et dont il faut interroger la finalité : le capitalisme, parce qu'il se définit comme système disciplinaire qui, en ce sens, cherche à « marcher tout seul », produit-il, moyennant la psychanalyse et ses formes de dérives populaires, des travailleurs

pour assurer son fonctionnement ? Les dispositifs disciplinaires, n'ont-ils pas été les éléments d'expérimentations du contrôle social afin d'arriver à ce but : qu'on ne mette plus l'individu au travail mais que dès sa naissance, il soit déjà travaillant et travailleur ?

L'idéologie principale véhiculée par la discipline psychologique est, en premier lieu, que l'individu, par son histoire individuelle et privée, par son inconscient, par la réduction du statut de l'altérité à celle d'objet, que l'individu est isolé parce que prisonnier de sa propre vision subjective : être un Je signifie être unique et donc, être responsable du déroulement de sa propre existence ; être seul à pouvoir la modifier en en modifiant la vision, en travaillant à la modification de cette perception subjective du monde et de la réalité (par une analyse, par exemple). Cette idéologie en amène une autre ; celle de ne plus considérer autrui que comme le miroir de soi-même ou comme un simple moyen de perfectibilité, réduisant du même coup les relations à un simple commerce ; autrui étant rendu « utile » à la construction d'un réseau relationnel dans lequel le point central est le sujet lui-même.

C'est dans une interview que R. Castel présente ces idées : la diffusion à tout le champ social de ce qu'il nomme la « culture psy », terme qui désigne une psychologisation des couches populaires de la société, et qui entraîne du même coup, deux problèmes soulevés par l'auteur : la création d'un courant idéologique de « potentiel humain » dans lequel la maximisation de ses potentialités est mise en avant à travers le concept de « travail sur soi » qui signifie littéralement, l'intériorisation du dispositif disciplinaire conceptualisé dans le travail il n'y a qu'à voir d'ailleurs, la multiplication des offres de coaching personnel. Et la représentation de la vie sociale alors toute entière perçue comme dépendant du *psychologique* et du subjectif, dont Castel dit :

Derrière ces pratiques, il y a un processus d'individualisation, de décollectivisation ou encore de désocialisation, au sens où le social n'est plus perçu comme la référence extérieure et objective, selon la conception classique de Durkheim. Il y a une espèce de réinterprétation du social en termes de relationnel ou de psychologique, ce que l'on pourrait appeler, en détournant une expression de Kant, une « asociale sociabilité »<sup>251</sup>.

Ces pratiques, ce sont justement toutes ces « formes popularisées » de médecine mentale ; psychothérapies, coaching personnel, exercices de méditation, hypnose, PNL. Toutes ces formes ont pour point commun de garantir à l'individu des effets rapides sur sa vie en lui proposant un travail sur soi, elles ne manquent pas non plus de se présenter comme

---

<sup>251</sup>R. Castel, E. Enriquez, H. Stevens, « D'où vient la psychologisation des rapports sociaux ? », in *Sociologies pratiques*, n° 17, 2008, pp. 15-27.

« humanistes », respectueuses de l'individu lui-même et notamment de ses particularités, et véhiculent tout un ensemble de représentations symboliques, métaphysiques et spirituelles<sup>252</sup> dont la vocation avérée est le soin du corps comme de l'esprit mais qui, pour R. Castel n'est en réalité qu'un « processus d'individualisation » qui développe la coupure et l'isolement de l'individu d'après une idéologie *narcissisante*.

Rappelons que pour les auteurs de *l'Anti-Œdipe, le capitalisme remplit son champ d'immanence avec des images et qu'il produit l'individu comme image des personnes privées, simulacre des personnes sociales qu'il s'agit de substituer par Œdipe*.

Le règne des images, telle est la nouvelle manière dont le capitalisme utilise les schizes et détourne les flux ; des images composites, des images rabattues sur des images, de telle façon qu'à l'issue de l'opération, le petit moi de chacun, rapporté à son père-mère, soit vraiment le centre du monde<sup>253</sup>

Le capitalisme instaure des images, ce sont celles de second ordre ; la personnification du privée, substitut des anciennes images de la personnification du social. « Images composites » parce que fabriquées, « images rabattues sur des images » parce que celles du second degré rabattent sous elles, celles du premier. Aussi, interroger les images de premier ordre, les images sociales personnifiées en la personne du patron, du chef politique, cela revient à interroger papa, à revenir au triangle œdipien au centre duquel, il y a le sujet. Par conséquent, le sujet devient le centre de son monde, privé. C'est en ce sens, que Deleuze et Guattari citant Lawrence, affirment qu'Œdipe est le complexe narcissisant par excellence : « Pour chaque homme, pour chaque femme, la réalité n'est que ce qui entoure son absolue petite image de lui-même ou d'elle-même... Une image ! »<sup>254</sup>.

Ce qui revient à dire, dans la bouche de R. Castel que l'individu ne perçoit plus le champ social que comme dissolu dans le psychologique, s'opposant ainsi à la façon dont l'avait défini Durkheim (note], comme « référence extérieure et objective ». Bien au contraire, le social est désormais pris comme la référence de l'intériorité et de la subjectivité d'un individu, renvoyant le concept même de « social » à un terme inexistant en soi, existant seulement à travers le regard subjectif de l'individu qui, devenu le centre de son propre monde, ne peut plus penser ses relations sans les rabattre sur lui-même : *toujours les images de premier ordre, celles du social, rabattues, sur les images de second, les privées, celles du*

---

<sup>252</sup>Voir par exemple, les phrases d'accroche d'un magazine tel que Psychologie Magazine.

<sup>253</sup>G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipe*, pp. 316-317.

<sup>254</sup>*Op. Cit*, p. 317.

*petit moi de chacun*. Et c'est en ce sens, que Castel détourne l'expression de Kant « asociale sociabilité », définissant l'individu moderne comme « sociable », puisqu'il ne manque pas de relations, mais comme étant en réalité « associable » puisqu'il ne fait que ramener ces relations à lui-même, ignorant et niant en fait l'existence, hors de sa subjectivité, d'une réalité sociale. Autrement dit, bien qu'il y ait du collectif, à travers notamment le petit groupe de relations de tout un chacun, c'est-à-dire, une réduction de l'ensemble du champ social à la particularité du groupe, et bien qu'il s'agisse là d'un *collectif, c'est un collectif « décollectivisé » qui se limite à de l'interrelationnel* puisque l'idée même de relations se trouve affectée par le centrage du sujet : avoir une relation à l'autre se réduit, en psychologie, à n'avoir une relation qu'à soi, entraînant, du même coup, la négation de l'altérité, toujours ramenée et réduite à ce qui m'est propre. C'est en ce sens que le social est désocialisé ; l'idée de social ne se réduit plus qu'à moi, qu'à une projection de moi-même et de mes représentations subjectives, ce qui entraîne le désinvestissement du champ social par l'individu qui ne le perçoit plus comme existant en soi. Et c'est encore ce qui permet à R. Castel d'affirmer que les relations ne se réduisent désormais qu'à de l'*interrelationnel* – sans parler du traitement d'autrui en tant qu'objet ou moyen pour parvenir à sa propre réussite, ou à sa propre perfectibilité ou encore, sans parler du fait que le capitalisme et son idéologie la psychanalyse, toujours par Œdipe et notamment par le Père, Laïos, réduisent les relations à de la simple concurrence ; tous contre tous.

## **7.2 Les dispositifs disciplinaires au service du capitalisme ; l'accumulation des individus comme force de travail**

Ce type d'interrelations, cette course au réseau (réseau social, réseau professionnel) sont très visibles dans le domaine du travail car, très mis en avant. Or, d'après la théorie foucauldienne, l'ordre de la société passe par une mise au travail de l'individu, une mise au travail *obligatoire* qui s'effectue, dès le XVII<sup>e</sup> siècle dans les lieux de séquestration et d'isolement. Le travail s'impose alors *comme ce qui normalise et redresse l'individu indiscipliné*. Mais dans le *Pouvoir psychiatrique*, Foucault va plus loin encore, il affirme que le capitalisme parce qu'il est accumulation du capital, qui pour Deleuze et Guattari est sa limite immanente ; corps plein de l'Argent, doit nécessairement, pour assurer cette accumulation du capital, de l'argent, doit nécessairement accumuler les hommes et notamment, la force de travail de ces derniers et, selon Foucault, c'est à cela que servirait les dispositifs disciplinaires mis en place.

Derrière cette mise en place générale des dispositifs disciplinaires, c'est ce qu'on pourrait appeler l'accumulation des hommes. C'est-à-dire que, parallèlement à l'accumulation du capital, et nécessaire d'ailleurs à celle-ci, il a fallu procéder à une certaine accumulation des hommes ou, si vous voulez, à une certaine distribution de la force de travail qui était présente dans toutes ces singularités somatiques<sup>255</sup>.

Les dispositifs disciplinaires, ça n'est plus seulement l'asile ou la prison, les systèmes disciplinaires c'est désormais l'école, et tout le système d'apprentissage et de savoir, c'est également, le monde du travail lui-même. Tout est, dans notre société, dispositif disciplinaire. Mais il s'agit là d'une évolution dont le début commence avec notre époque « moderne », c'est-à-dire au XVIIIe siècle. Le XVIIIe siècle marque, et la naissance du système disciplinaire, visible à travers les terres de l'enfermement, et la naissance du capitalisme. Toute la théorie foucauldienne consiste alors à tisser un lien entre les deux : pour qu'il y ait une accumulation de plus en plus massive du capital, il faut que celui-ci se développe, or, le capital ne peut se développer que d'après une accumulation de la force de travail « présente dans toutes ces singularités somatiques », cette accumulation de la force de travail ne peut se faire que d'après l'accumulation des hommes et d'après une répartition de cette force parmi les hommes accumulés.

Cette accumulation des hommes et la distribution rationnelle de ces singularités somatiques avec les forces dont elles sont porteuses, elles consistent en quoi ? Elles consistent, premièrement, à rendre maximale l'utilisation possible des individus : les rendre tous utilisables, et non pas pour pouvoir les utiliser tous mais pour justement ne pas avoir à les utiliser tous, à étendre le marché du travail au maximum pour pouvoir s'assurer un volant de chômage qui permettra une régulation en baisse des salaires. Rendre, par conséquent, tout le monde utilisable. Deuxièmement, rendre les individus utilisables dans leur multiplicité même ; faire que la force produite par la multiplicité de ces forces individuelles de travail soit au moins égale et, autant que possible, supérieure à l'addition des forces singulières<sup>256</sup>.

Rappelons que le capitalisme comme système disciplinaire est voué à « marcher tout seul », de cette vocation à l'indépendance découle la fonctionnalité hiérarchique occupée par l'individu. Mais l'individu n'est jamais ce qui fait l'existence d'une fonction, pas plus qu'il n'est amené à exercer une fonction particulière ; l'individu doit être capable de polyvalence, autrement dit, exercer plusieurs fonctions puisque le système disciplinaire fonctionne d'après

---

<sup>255</sup> M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973-1974), éd ; Gallimard, Leçon du 28 Novembre 1973, pp.65-94.

<sup>256</sup>*Ibidem*.

un système de passage d'un procédé disciplinaire à l'autre mais également, comme le dit Foucault, parce qu'il faut développer pour rendre employable la multiplicité des forces de travail d'un individu donné, même si elles ne sont pas amenées à être employées : le capitalisme agit ici, en *prévention*, et c'est par prévention, qu'il *accumule*. Mais cette accumulation est également condition du maintien du fonctionnement capitaliste ; il doit accumuler justement pour exploiter la multiplicité de forces d'un individu donné dans le but de produire « par la multiplicité de ces forces individuelles de travail [une force qui] soit au moins égale et, autant que possible, supérieure à l'addition des forces singulières ». Autrement dit, faire qu'un individu singulier, par la multiplicité de ses forces, puisse être dans son travail « égal » mais si possible « supérieur » au travail collectif, au travail du groupe, qui est « addition des forces singulières » de travail. Le capitalisme cherche ainsi à produire des « super-travailleurs » qui pourraient se suppléer au groupe de travailleurs. C'est également en ce sens que, malgré que toutes les forces singulières ou multiples soient rendues maximales, que toutes n'aient pas à être utilisées. C'en ce sens, que l'extension maximale du marché du travail produit du chômage, dans le but d'accumuler les hommes et leur multiplicité de force de travail, à travers des singularités somatiques auquel le système peut toujours avoir recours, mais également parce que cette accumulation des singularités somatiques, à travers le chômage, développe du même coup, l'accumulation du capital à travers la baisse du salaire des salariés.

Enfin, permettre le cumul non seulement de ces forces, mais également du temps : du temps de travail, du temps d'apprentissage, de perfectionnement, du temps d'acquisition des savoirs et des aptitudes. C'est le troisième aspect du problème posé par l'accumulation des hommes. Cette triple fonction des techniques d'accumulation des hommes et des forces de travail, ce triple aspect est, je crois, la raison pour laquelle ont été mis en place, essayés, élaborés, perfectionnés les différents dispositifs disciplinaires<sup>257</sup>.

Dans un système disciplinaire, le temps est important ; il est compté et devient un instrument de mesures, utilisé afin de, non seulement délimiter le passage dans les différents dispositifs (tel temps d'apprentissage, tel temps de travail) mais aussi afin de mesurer la capacité des individus et d'ainsi les subordonner et [l'autre mot]. Aussi, le capitalisme, parce qu'il doit assurer le cumul du capital, fonctionne comme machine à cumuler : il cumule les hommes et les forces de travail, il cumule le temps, les ressources, les biens. Autrement dit, derrière cette idée d' « accumulation » se cache celle d' « exploitation » ; le capitalisme parce

---

<sup>257</sup>*Ibidem*.

qu'il accumule massivement, exploite aussi massivement les hommes et leur force de travail, le temps, les ressources et les biens. Or, cette idée d'exploitation de l'homme par le système capitaliste est, selon Castel, en voie de disparition à travers notamment la dé-collectivisation du travail opéré par la psychologisation de masse et par, récemment, la « place croissante que prend la psychologie dans le monde du travail ». Citons R. Castel :

Nous sommes dans des processus de dé-collectivisation du travail : si le capitalisme industriel a pu connaître des formes d'organisation et de protection collectives, il y a décollectivisation, c'est-à-dire que le travailleur est interpellé lui-même pour faire face à des situations, être capable d'assumer le changement, faire preuve d'initiative<sup>258</sup>.

Au cours du siècle dernier, et notamment avec le courant idéologique communiste et l'héritage marxien, on a pu observer l'importance de la conscience sociale et collective dont l'apogée fut Mai 68, rassemblement improvisé des ouvriers et des étudiants autour d'une lutte sociale commune, autour de l'intérêt général pour le bien commun. De nos jours, et par cette *responsabilisation* psychologique de l'individu envers sa propre existence, par l'*idéologie de l'interrelation et du centrément de l'individu dans un monde entièrement subjectif*, « la structure sociale globale » et ses « contraintes » ne sont plus prises en compte puisque le social ne se définit plus comme la « référence extérieure et objective ». Par conséquent, et parce que l'individu a intériorisé le système disciplinaire du travail, les luttes sociales et collectives sont peu à peu abandonnées. C'est en ce sens, qu'il y a dé-collectivisation et que l'individu, désormais d'avantage isolé ;

Le fait que c'est à l'individu de prendre en charge sa carrière, d'être en mesure de se recycler, de changer d'emploi, de maîtriser sa trajectoire professionnelle<sup>259</sup>.

Ou encore :

Cela justifierait la présence de plus en plus massive de la psychologie puisque les opérateurs sont sommés de fonctionner de manière de plus en plus individualisée<sup>260</sup>.

C'est donc à la fois, la psychologie qui individualise et, lorsque l'individu est isolé, définitivement isolé, c'est encore elle qui survient parce qu'elle répond, comme le dit Foucault à cette volonté du pouvoir, et ici du pouvoir psychiatrique et disciplinaire d'occuper

---

<sup>258</sup>R. Castel, E. Enriquez, H. Stevens, *Sociologies pratiques*, n° 17, 2008, pp. 15-27.

<sup>259</sup>*Ibidem*.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

« le temps, la vie et le corps de l'individu »<sup>261</sup>, bref de son existence. Voilà pourquoi, la psychologie ne cesse de prendre, dans notre société, une « place croissante » parce qu'elle est cet instrument « élaboré » du pouvoir politique et disciplinaire, instrument du capitalisme, influant directement sur la psyché, qu'elle a elle-même créé, de l'individu pour, à la fois le responsabiliser devant son existence et, à la fois ne pas cesser de le replonger dans le système disciplinaire par cette idée de perfectibilité de soi : l'individu possède des capacités qu'il est responsable de développer mais, il ne peut développer ces capacités seuls, c'est le système disciplinaire qui va lui permettre d'y arriver ;

Le travailleur n'est plus perçu comme étant automatiquement apte à travailler. Il faut le « mettre à niveau », d'autant plus qu'en raison des changements technologiques, il n'est plus qualifié une fois pour toutes pour assumer un travail jusqu'à sa retraite. Il faut donc le prendre en charge à travers des techniques d'insertion, les parcours de qualification, les suivis individualisés... à travers lesquelles on essaie de hausser le niveau, non seulement de qualification, mais aussi de motivation, la capacité de faire des projets<sup>262</sup>.

Le système disciplinaire n'en finit pas. Il crée et recrée des besoins à l'aide de la psychologie et propose des dispositifs disciplinaires comme solution, dans lesquels il plonge l'individu perpétuellement et le somme de passer de plus en plus rapidement d'un dispositif à l'autre si bien que l'on peut observer une contradiction du système : d'un côté, le système pousse à l'acquisition de diplômes, de compétences, de concours pour passer d'un système disciplinaire à l'autre et d'un autre côté, compétences et diplômes ne sont plus suffisant pour permettre l'insertion de certains dispositifs et nécessitent une réadaptation de l'individu que l'on replonge alors dans un système disciplinaire d'apprentissage, que l'on peut observer notamment par la multiplication des besoins et des offres de formation. Se former et se reformer est donc, de nos jours, devenu nécessaire puisque le « travailleur n'est plus perçu comme étant automatiquement apte à travailler » et, c'est en ce sens, que s'intériorise l'idée selon laquelle l'individu doit d'abord « travailler sur soi » et qu'il y a recours à la psychologie. *Mettre en forme* l'individu pour l'intégrer au système disciplinaire du travail, nécessite en effet, un recours à la psychologie puisque c'est elle qui est chargée, par le pouvoir lui-même, de cette mise en forme, de ce travail sur l'individu. C'est en ce sens que pouvoir disciplinaire et pouvoir psychiatrique vont de paires.

---

<sup>261</sup>M. Foucault, Le pouvoir psychiatrique, Leçon du 28 Novembre 1973, pp. 65-94. Je souligne : « Tout système disciplinaire, je crois, tend à être une occupation du temps, de la vie et du corps de l'individu ».

<sup>262</sup>R. Castel, E. Enriquez, H. Stevens, *Sociologies pratiques*, n° 17, 2008, pp. 15-27.

D'ailleurs, par la création du chômage et notamment de l'individu chômeur ou non-travaillant, nouvelle catégorie *a-normé* et pourtant nécessaire comme on l'a vu, du système tant disciplinaire que capitaliste, on peut observer ce phénomène de *récupération* de l'individu en marges par, justement, un double phénomène : celui de la *moralisation* de l'individu qui, par cette moralisation, est *forcé, obligé* d'intégrer les dispositifs disciplinaires de travail et ce même s'il n'y a pas de travail pour lui :

[...] on vient de présenter la psychologisation comme une responsabilisation de l'individu. Mais parallèlement, je suis de plus en plus frappé par le fait que l'on fonctionne en même temps à la moralisation, aux jugements de valeur, à la culpabilisation des chômeurs et des gens qui bénéficient de l'aide sociale comme les bénéficiaires du rmi. Il y a l'exercice d'une sorte de chantage au travail. L'emploi est devenu un impératif catégorique qu'il faut accepter à n'importe quelles conditions : être un travailleur pauvre plutôt que d'être un mauvais pauvre qui ne travaille pas. J'ai l'impression que ces deux dimensions fonctionnent ensemble aujourd'hui<sup>263</sup>.

La psychologisation produit, et la responsabilisation et la normalisation mais la psychologisation elle-même découle de ces deux notions. C'est la responsabilisation et la normalisation qui, à l'aube de notre époque, produisent la médecine mentale. Aujourd'hui, la psychologie, parce qu'elle se présente comme normative, est ce qui responsabilise et moralise l'individu. Ainsi, après avoir intégré tous les domaines de la vie des individus, là voilà qui s'implante dans le dispositif disciplinaire du travail, dispositif qu'elle met en avant comme condition de l'évolution individuelle et singulière de l'individu mais aussi comme signe de la bonne intégration de ce dernier à la société. Voilà pourquoi, dans son interview, Castel souligne cette tendance, nouvelle, à voir en celui qui ne travaille pas, un paria de la société. Ces singularités somatiques non utiles, sont tout à coup, du point de vue du pouvoir, des anormaux, des « marginaux ». Ils sont ceux qui échappent au système alors même que c'est lui qui en a créé la marge ; ils sont ceux qui échappent au dispositif du travail et qu'il faut intégrer, ou dans un dispositif de travail coûte que coûte ou, dans un nouveau dispositif disciplinaire prévu à cet effet.

### ***Conclusion à la troisième partie***

Nous sommes partis de la critique des institutions de médecine mentale (asiles, pôles psychiatriques dans les hôpitaux généraux, psychanalyse et formes populaires de thérapies

---

<sup>263</sup>*Ibidem.*

à versant psychologique), des problèmes immanents à la médecine mentale, pour aboutir à une critique de l'ensemble de la société moderne à travers, notamment, la notion foucauldienne de pouvoir disciplinaire définie comme individualisant. Cette individualisation opérée par le pouvoir disciplinaire est soutenue par la doctrine de la médecine mentale et se détermine à travers la notion de singularité du sujet. Nous avons donc vu, qu'être sujet signifiait avoir initialement été un corps, corps impersonnel, sur lequel le pouvoir disciplinaire s'est inscrit, qu'il a modifié et enfin, auquel le pouvoir a donné une direction, une détermination. Mais la théorie foucauldienne va plus loin encore et déborde la simple notion d'individu ; pour Foucault, c'est l'ensemble des institutions qui est créé par le pouvoir disciplinaire et qui en devient un instrument, un dispositif. Autrement dit, le pouvoir disciplinaire est un pouvoir totalitaire et despotique qui abat son contrôle sur tout le champ social et auquel l'individu et avant cela, le corps, ne peut échapper puisqu'il est le résultat de l'intériorisation de ce pouvoir. Foucault nous laisse devant la question de la liberté et de la possibilité de libération ou de résistance face à un tel système, face à un tel pouvoir. Il semblerait bien que sa théorie de l'individu nie ainsi toute idée de liberté et toute idée de rébellion ; ici, être un individu signifie être pris dans un système qui est seul règle, règlement et régulateur des droits et des devoirs de l'individu au sein même de ce système. Si la question de la liberté est possible à poser à Foucault, c'est parce que lui-même semble s'en soucier et découvrir l'aporie de sa propre théorie :

Tandis, que chez Deleuze et Guattari, la question du fascisme et de la révolution ne va pas sans une observation de l'histoire et trouve sa réponse avec la découverte du désir, notion bipolaire qui porte en elle la répression et la libération et dont il est possible de voir les effets à travers les différentes machines sociales et historiques. La découverte du désir pour les auteurs de *l'Anti-Œdipe*, est ce qui explique la répression et la ségrégation que l'on retrouve dans tous les champs sociaux. Le capitalisme, quant à lui, semble avoir intériorisé les deux polarités du désir en même temps. En cela, il code et déterritorialise les flux. Ici, comme chez Foucault, le sujet est un résultat mais il n'est jamais une détermination définitive. Il est toujours en devenir et en cela, il intériorise également la bipolarité du désir ; il se détermine et se libère de sa détermination dans une autre détermination et ainsi de suite. Cependant, le rôle de la psychanalyse est ici de coder l'individu pour l'empêcher d'advenir dans une autre détermination. Le rôle de la psychanalyse est justement de fournir au système capitaliste, une limite intérieure impossible à dépasser. C'est en cela que la psychanalyse apparaît comme despotique dans *l'Anti-Œdipe* et qu'elle apparaît chez Foucault comme un dispositif du pouvoir souverain lié à la famille. La psychanalyse assure

le maintien et du pouvoir disciplinaire, et du capitalisme. Nous avons vu que son actuelle accessibilité sous des formes popularisées, assure la pérennité du système capitaliste et éloigne de plus en plus, la possibilité d'y résister.

## Conclusion générale

### Quels rapports entre philosophie et folie ?

---

Nous pourrions dégager trois moments de notre étude ; le premier, celui où la philosophie, définit comme discours, détermine le partage de la raison et de la folie. Descartes, rejetant la folie de l'exercice de la raison, la définit du même coup comme autre de la raison. Autrement dit, la folie est définie comme telle par la philosophie elle-même. Le deuxième moment ; celui où la folie est reléguée au second plan, et où est mis en avant son traitement. Cet effacement de la folie au profit de la médecine mentale et de sa généralisation, traduit en *fait* l'impossibilité de discourir sur la folie et témoigne de l'impasse métaphysique et dualiste de la philosophie, comme de la psychanalyse qui en découle. La folie, malgré tous les discours scientifiques, malgré toutes les œuvres qui voudraient parler d'elle, n'est jamais rencontrée. En ce sens, elle n'est jamais connaissable.

Plus profondément, puisque la folie est pensée comme ce dehors, comme ce lieu lointain inatteignable et inconnu de tout discours, alors effectivement, elle devient non seulement l'étranger rejeté hors du champ social alors déterminé comme homogène, mais elle apparaît surtout comme absence, de sorte que les discours ne peuvent discourir que d'après des discours dont la folie a déserté depuis longtemps le fond. C'est pourquoi la philosophie elle-même ne peut discourir que sur la psychiatrie ou sur la psychanalyse. Et justement tout l'art des auteurs qui vont s'intéresser à la folie et à son traitement est de démontrer que le traitement même de la folie ne connaît rien de la folie. D'ailleurs, comme le remarquent si bien Deleuze et Guattari, l'objet de la psychanalyse n'est pas le psychotique parce que justement, le psychotique c'est celui qui est dehors, c'est celui qui ne se laisse pas enfermer dans un « dedans » par l'oedipianisation, c'est celui qui n'entre pas dans le système disciplinaire, dans le système capitaliste mais qui le met en question, et que le système, à défaut, rejette. La psychanalyse n'échappe pas à ce rejet de la folie. Freud rejette le psychotique, le fou. Autrement dit, l'objet de la psychanalyse n'est pas la folie, l'objet de la psychanalyse c'est de garder l'individu sous sa domination. C'est pourquoi les différents auteurs étudient la psychanalyse tantôt dans ses rapports avec le pouvoir psychiatrique, avec

le pouvoir politique, avec le système disciplinaire, avec le système capitaliste, avec le fascisme ou encore avec la révolution. Cet objet avéré, révélé de la psychanalyse n'est révélé que par l'impossibilité du fou à s'y soumettre. Par son incapacité à l'inscription, le fou se détermine comme fou mais, il révèle du même coup le fonctionnement du système comme système répressif et fasciste. Ce deuxième temps serait donc la prise de conscience philosophique d'un système fasciste très élaboré qui élabore et détermine lui-même l'individu de façon à ce qu'il soit incapable de remettre en question le système dans lequel il évolue et surtout, qu'il soit dans l'incapacité d'échapper à ce système. Dans un tel contexte, échapper au système qui nous détermine semble bien chose impossible puisque comme le dit Foucault, il n'y a individu que dans un tel système. Dès lors, le troisième moment consiste pour la philosophie à apporter une solution au problème de la libération de l'individu face au fascisme. Libérer l'individu passe alors par la destruction de la métaphysique occidentale chez Derrida comme chez Deleuze ; dans l'*Anti-Œdipe*, libérer l'individu passe par la schizo-analyse et par la théorie des devenirs, moyens par lesquels l'individu ne peut plus se penser comme terme définitif mais comme terme en perpétuel changement. Cette mouvance du sujet permet alors à Deleuze et Guattari de contrer la théorie déterministe de la métaphysique récupérée et proclamée par la psychanalyse. Ce moyen n'est autre que l'instrumentalisation de la folie, ici de la schizophrénie comme méthode qui permet une redéfinition de la subjectivité alors pensée sans singularité. Penser la libération de l'individu ne peut donc se faire *dans* le système, rien dans le système ne permet au sujet de résister ou de se libérer. En ce sens, la résistance ne peut être pensée puisqu'elle implique un rapport avec le système or, dès lors qu'il y a rapport avec le système, il y a appartenance au système et donc individualisation. C'est pourquoi les auteurs doivent penser la libération *hors* du système, par la folie. Ce troisième moment est donc celui où la philosophie affirme la folie comme *folie positive*.

Par un étrange retournement, c'est désormais la raison qui apparaît folle parce qu'elle condamne à la répression et se définit du même coup comme justification et instrument des pouvoirs en place et dominants. C'est pourquoi Deleuze et Guattari ou R. Castel définissent la psychanalyse comme rétrograde et que la folie apparaît tout à coup dédoublée ; la folie de l'œuvre s'opposerait ainsi à la folie propre ; la folie du critique ou du médecin à celle de celui qui refuse de signifier.

## Bibliographie

---

### *Ouvrages principaux*

#### **Foucault, Michel,**

- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Deuxième édition, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1972.
- *Dits et Ecrits*, Vol 2, « *Mon corps, ce papier, ce feu* », éditions Gallimard, 1972, texte n°102.
- *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au Collège de France (1973-1974), éd ; Gallimard, Collection du Seuil.

#### **Derrida, Jacques,**

- *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967.

#### **Deleuze, Gilles,**

- *Différences et répétitions*, Editions PUF, Collection Epiméthée, Paris, 1993.
- *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Collection « critique », 1972.
- *Présentation de Sacher-Masoch*, Minuit, 1967.

#### **Guattari, Félix,**

- "Réflexion pour les philosophes à propos de la psychothérapie institutionnelle", in *Psychanalyse et Transversalité*, Paris, La Découverte, 2003.
- *Cartographies schizoanalytiques*, Galilée, 1989.
- *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Collection « critique », 1972.

#### **Castel, Robert,**

- *Le psychanalyste, l'ordre psychanalytique et le pouvoir*, Union Générale d'édition, Paris, 1976.

### *Essais sur le sujet*

#### **Buckinx, Sebastien,**

- *Descartes entre Foucault et Derrida*, La folie dans la Première Méditation, Editions L'Harmattan, Collection Ouverture Philosophique, Paris, 2008.

**Goddard, Jean-Christophe,**

Violence et subjectivité, Derrida, Deleuze, Maldiney, Vrin, 2008.

**Sato, Yoshiyuki,**

- *Pouvoir et Résistance*, Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser, L'Harmattan, 2007.

**Sibertin-Blanc, Guillaume.**

*Deleuze et l'Anti-Œdipe*, La production du désir, éditions PUF, Paris.

### *Articles*

**Florence Andoka,**

- « Machine désirante et subjectivité dans *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari », *Philosophique*, 15|2012, 85-94.

**F. Rambeau,**

- « Deleuze et l'inconscient impersonnel », in *Cahiers philosophiques*, n°107, 2006

**Castel Robert, Enriquez Eugène, Stevens Hélène,**

- « D'où vient la psychologisation des rapports sociaux ? », *Sociologies pratiques* 2/2008 (n° 17), p. 15-27.

**Macherey, Pierre,**

« Foucault, Derrida, Deleuze : Pensées rebelles », in *Sciences humaines*, N°Spécial N°3, 05/06, 2005.

### *Ouvrages secondaires*

**Descartes, René,**

- *Méditations Métaphysiques*, Trad. Française du duc de Luynes, 1647.

**Lacan, Jacques,**

- *Le séminaire*, Livre VII, « L'éthique de la psychanalyse », Seuil, 1986.  
Livre XVI, *Présentation de Sacher-Masoch* : le 26 mars 1969.
- « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Ecrits*

**S. Freud,**

*Au-delà du principe de plaisir*, trad. fr. In *Essais de psychanalyse*.