Cogito et raison : l'épreuve de la folie

Hsiao-Chun Su

▶ **To cite this version:**

Hsiao-Chun Su. Cogito et raison : l'épreuve de la folie. Philosophie. Université de Paris X-Nanterre, 2015. Français. NNT : . tel-01781823

HAL Id: tel-01781823
https://hal.science/tel-01781823

Submitted on 30 Apr 2018

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

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

Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

ED 139 – Connaissance, Langage, Modélisation

THÈSE de doctorat en Philosophie

Pour l'obtention du diplôme de Docteur en Philosophie de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Cogito et raison : l'épreuve de la folie

Présentée et soutenue publiquement par

Hsiao-Chun SU

Le 11 Avril 2015

Sous la direction de M. Jean-François BALAUDÉ
(Professeur de l'Université de Paris Ouest Nanterre La Défense)

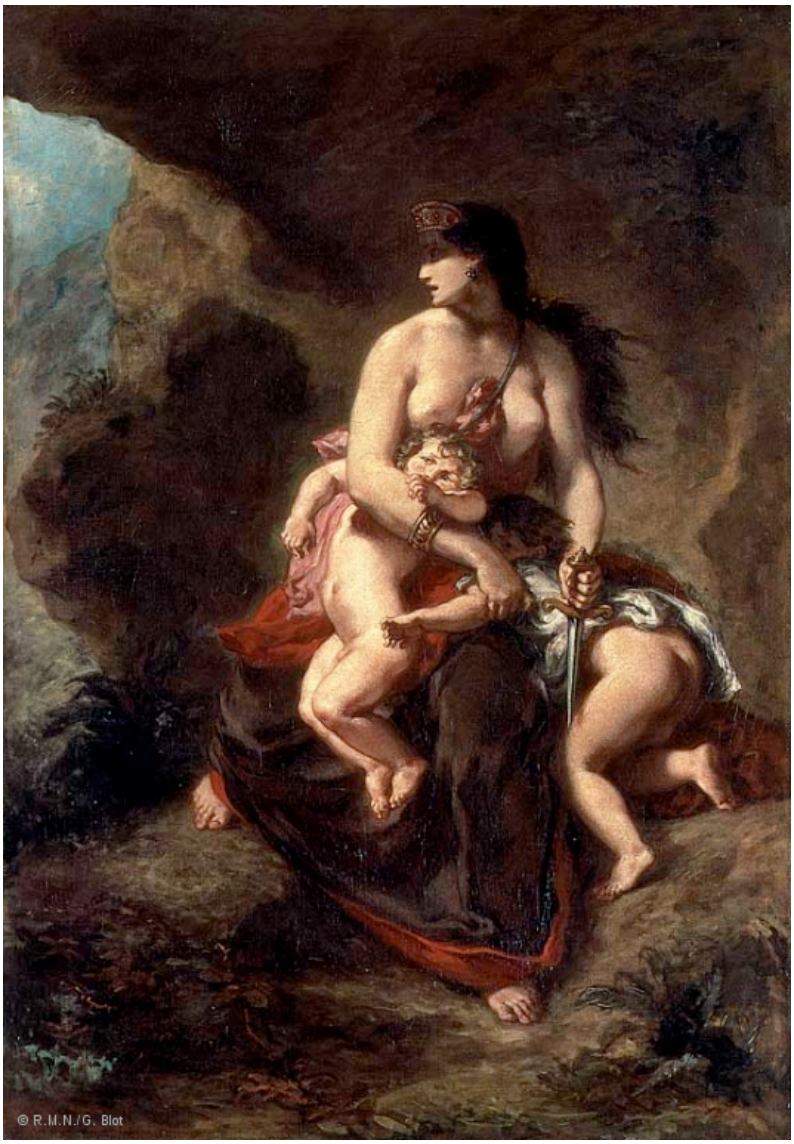
JURY :

M. Jean-François BALAUDÉ
(Professeur de l'Université de Paris Ouest Nanterre La Défense)

M. Denis KAMBOUCHNER
(Professeur de l'Université de Paris Panthéon Sorbonne)

M. Guillaume LE BLANC
(Professeur de l'Université Bordeaux-Montaigne)

Mme. Judith REVEL
(Professeur de l'Université de Paris Ouest Nanterre La Défense)



Médée furieuse, *Delacroix, 1836 - 1838, Palais des Beaux-Arts de Lille*

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à M. Jean-François Balaudé, pour m'avoir permis de mener à bien cette thèse en me dirigeant de ses conseils précieux, pour la patience et la générosité dont il a fait preuve durant ces années.

Je suis infiniment reconnaissante aux membres du Jury Madame Judith Revel, MM. Denis Kambouchner et Guillaume Le Blanc d'avoir bien voulu accepter de lire cette thèse.

Je remercie tout particulièrement M. Julien Dimerman pour sa relecture, qui m'a été d'un réel soutien durant la rédaction de cette thèse.

Mon travail n'aurait jamais pu aboutir sans l'aide et les conseils de mes amis et de ma famille : Didier Arnault, Claudine Baron, Jean-Baptiste Bertin, Nicolas Boisson, Li-hsiang Chen, Chao-chiun Chou, Delphine Daubus, Momoko Fukuda, Shu-ping Huang, Laurent Husson, Michel Ivastchenko, Li-chen Kuo, Wei-chu Shih, Chen-yi Su, Ting-yuan Su, Yi-hsiung Su, Shi-wei Wang, Shing-huan Wang, Wan-ju Wang, Yu-chun Wu. Qu'ils reçoivent ici l'expression de ma profonde reconnaissance.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....p. 3
Table des matières.....p. 4
Introduction.....p. 9

PREMIÈRE PARTIE : Autour de la *Première Méditation* de Descartes.....p. 22

CHAPITRE I : Le geste de la folie chez Descartes.....p. 26

I. Le rapport au doute dans la *Première Méditation*.....**p. 27**
II. La folie en tant que doute cartésien.....**p. 30**

CHAPITRE II : La « querelle de la folie » entre Foucault et Derrida.....p. 34

I. La folie, autrement.....**p. 36**

II. La folie à l'époque de la Renaissance.....**p. 37**
III. L'histoire de la folie d'après Foucault.....**p. 42**
IV. Un retour à l'origine ou un détour de la vérité ?.....**p. 50**

CHAPITRE III. La relecture des *Méditations* par Derrida.....**p. 55**

I. La folie, un doute naturel parmi d'autres.....**p. 57**
II. Exclue ou non-exclue ?.....**p. 61**
III. La « folie » cartésienne, une opération philosophique et non historique.....**p. 66**
IV. Redialoguer avec Derrida.....**p. 74**

APPENDICE – Deux derniers mots sur la « querelle » : après Foucault et Derrida .....**p. 80**

I. Une lecture erronée, mais féconde (Jean-Marie Beyssade).....**p. 81**
II. Le philosophe à l'école du fou (Ferdinand Alquié).....**p. 87**

DEUXIÈME PARTIE : Les discours sur la folie dans la philosophie française.....**p. 94**

CHAPITRE IV : Un défi : le conflit entre psychologie et philosophie.....**p. 105**

I. Le langage et la folie.....**p. 107**
II. Le « noeud de la signification » de la folie.....**p. 109**
III. Le « geste » initial de Michel Foucault.....**p. 111**
IV. Virage de la pensée, changement d'état initial

chez Foucault.....**p. 116**
V. Quel fait historique ?.....**p. 125**

CHAPITRE V : Critique de la critique de la naissance de la psychiatrie.....p. 135

I. La critique de Gladys Swain.....**p. 137**

1. La naissance de la psychiatrie d'après Gladys Swain.....**p. 139**
2. La psychiatrie en tant que science « positive » ou science « neutre » ?.....**p. 143**
3. L'aliénation n'est jamais totale.....**p. 146**

II. La critique de Marcel Gauchet.....**p. 148**

1. « Une malédiction de naissance » : sous l'œil de Marcel Gauchet.....**p. 148**
2. La « nature » de l'asile.....**p. 154**
3. La psychiatrie en tant que pratique thérapeutique appropriée.....**p. 158**

III. La critique de Claude Quétel.....**p. 165**

1. Toute l'histoire de la folie à l'envers.....**p. 167**
2. Le statut de la folie : subjectivité reconnue ou objectivation du fou ?.....**p. 171**
3. Où se place la frontière entre folie et raison ?.....**p. 175**
4. Résistance de l'histoire de la folie : entre le vrai et le faux.....**p. 178**

TROISIÈME PARTIE : Folie et Transformation de soi.....p. 190

CHAPITRE VI. Médecine du corps, médecine de l'âme : entre médecine et philosophie.....p. 193

I. L'union de l'âme et du corps : un problème hérité de la tradition cartésienne.....**p. 198**
II. La question du siège de l'âme.....**p. 202**
III. Les « maladies de la tête ».....**p. 208**
IV. Une thérapie partagée ? Le médecin et le philosophe...**p. 215**
V. Kant et la diététique.....**p. 218**

CHAPITRE VII. La thérapie de l'âme dans les écoles antiques.....p. 228

I. Platon et la question de la folie.....**p. 235**

1. Les quatre espèces de la folie.....**p. 236**
2. La figure d'Éros.....**p. 239**
3. Le remède de Platon.....**p. 243**
4. Tempérance et démesure.....**p. 246**

II. École stoïcienne.....**p. 254**

1. Les passions : l'origine de la folie.....**p. 254**
2. Folie et santé de l'âme.....**p. 259**
3. Le cas de Médée.....**p. 264**
4. Les remèdes stoïciens.....**p. 273**

III. École épicurienne.....**p. 278**

1. La crainte des dieux : le cas d'Iphigénie.....**p. 281**
2. La crainte de la mort : racine de la folie.....**p. 286**

3. L'aliénation de soi : la folie de l'amoureux.....**p. 294**
4. Le remède épicurien.....**p. 300**

IV. Transformation et gouvernement de soi.....**p. 306**

1. Exercices spirituels.....**p. 306**
2. Remède philosophique, l'art de soigner.....**p. 313**
3. Médecin de soi-même.....**p. 316**
4. Esthétique de l'existence et authenticité philologique.....**p. 329**

Conclusion.....**p. 348**
Bibliographie.....**p. 356**

Introduction

La folie, « le plus vif de nos dangers, et notre vérité peut-être la plus proche »

Foucault

Trente ans après sa disparition, Michel Foucault fait aujourd'hui figure de classique. « Discours », « archéologie », « dispositifs », « modes de subjectivation » : autant d'expressions que l'on voit fréquemment employées, non seulement en philosophie, mais aussi dans tout le champ des sciences humaines. On sait par ailleurs que ces concepts, dont la fécondité semble indiscutable, ne sont pas le produit d'une démarche purement réflexive, mais que Foucault avait au contraire fait le choix, durant sa période de formation,

d'élaborer sa méthode *in concreto*, au contact de ces « positivités » qu'une approche historique, plus que l'étude des grands textes philosophiques du passé, était en mesure de lui fournir.

Or, on constate que son premier laboratoire de recherches, et pour de longues années, aura été l'histoire du monde médical, et plus particulièrement celle de la psychiatrie. S'agit-il là d'un pur hasard, son enquête sur la raison occidentale aurait-elle pu tout aussi bien débuter par une analyse des prisons, des sciences humaines ou de la sexualité ? Impossible, évidemment, de se prononcer, mais une chose est sûre : c'est bien à l'occasion d'une longue fréquentation de la folie que se sont forgées ses principales convictions méthodologiques et son style de pensée. Méthode et style proprement philosophiques, quand bien même la thèse de Foucault se présentait comme une « histoire » de la folie[1]. Car la question qui s'y voyait traitée était bien, à travers l'étude de son Autre, la grande affaire de la philosophie : celle du discours de la raison. *Folie et déraison*, ou l'impossible détermination de la folie autrement que comme « Déraison », comme cet « Autre » que la raison se donne à elle-même. Double nécessaire, sans doute, à la constitution de cette raison, mais à la condition de se voir réduit au silence et enfermé. Le livre de Foucault traitait lui aussi, à sa manière si particulière, de la folie – dans l'idée dire quelque chose de la raison, comme le releva aussitôt Derrida. Comme si la philosophie, même déguisée en enquête historique, et fût-ce sur le mode négatif d'une interrogation sur sa « part maudite », ne pouvait échapper à ce qui semble en définitive être son véritable objet : la raison. Dès lors se pose la question suivante : y aurait-il, au sein de la philosophie elle-même, pour autant qu'elle se présente comme un

[1] Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 ; 2e éd. Paris, Gallimard, 1972. Toutes nos références seront désormais faites à la deuxième édition (dont la pagination est conservée dans les éditions successives), où le titre a été réduit à : *Histoire de la folie à l'âge classique*.

discours de la raison, une tendance naturelle la conduisant à se faire, au contraire, par approfondissement ou par refus de cette vocation, « éloge de la folie », défense des « anormaux » ?

Approfondissement critique, ou pur et simple rejet de ce que l'on appelle « rationalisme » ? La question, s'agissant de Foucault, n'a rien de rhétorique : l'*Histoire de la folie* témoigne d'un questionnement angoissé sur la difficulté – Foucault dit même l'impossibilité – de tenir un discours sur la folie, lorsqu'on se trouve soi-même, comme il aime à l'écrire, du côté des « non-fous ». Et la question, même une fois la part faite de ce que l'air du temps imposait de virulence critique, demeure, aujourd'hui encore, posée dans toute son acuité : peut-on espérer accéder à la folie, par exemple pour la guérir, ou même tenir un discours sur elle, lorsqu'on ne se compte passoi-même au nombre des « fous » ? Question qui, du reste, se double de son corolaire, moins exploré par Foucault, mais tout aussi impliqué par son questionnement : comment, si l'on est soi-même fou, rendre compte de cet état d'une manière communicable, en « rendre », pour ainsi dire, « raison » ? Semblables interrogations, notons-le, semblent remettre en cause certains partages établis : celui de la psychiatrie, comme discipline ayant à prendre en charge la folie, et de la philosophie, comme discours obéissant aux canons de la raison ; ou encore de l'épistémologie, chargée d'évaluer les discours médicaux sur la folie, et de l'éthique, étude de cette forme de « santé mentale » qu'est par excellence la sagesse, et de son autre, qu'est encore la folie.

Penser l'« autre » de la raison (et de la « santé mentale », et de la « sagesse ») nous amène ainsi à poser plusieurs questions qui concernent des champs disciplinaires extrêmement différents. Des traités hippocratiques aux études de Jackie Pigeaud, du *Phèdre* de Platon à l'*Histoire de la folie* de Foucault, des tragiques grecs aux surréalistes, le problème de la folie a suscité l'intérêt non seulement des philosophes, mais aussi des médecins et

des historiens de la médecine, sans oublier les poètes et les artistes. Cette diversité de points de vue nous rappelle que le questionnement philosophique n'est qu'un des nombreux modes d'accès, sans doute en rien privilégié, à la compréhension d'un phénomène mystérieux entre tous.

Face au concept de la folie, nous sommes d'emblée confrontés à la difficulté qu'il y a à l'appréhender dans son intégralité. Plus l'on s'essaie à esquisser sa figure, moins l'on sait ce qu'elle est : l'origine de la folie que l'on s'efforce de reconstituer est-elle la « raison » de la folie ? Ou bien, ce que l'on veut chercher, est-ce la « folie » de la raison ? Portant sur l'alternative raison / folie, sur le « grand partage », qui, aux dires de Foucault, les maintient séparées, notre interrogation débute par le constat du caractère déroutant, ambigu, multiple aussi, du phénomène de la folie. Aussi, pour pouvoir étudier la place de la folie au sein de la raison individuelle nous paraît-il préférable de repartir de la manière dont elle se manifeste au sein de cette dernière, c'est-à-dire de ces phrases fameuses de la *Première Méditation* de Descartes :

> Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils 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.[2]

Ce texte qui, avant de se trouver au coeur d'une fameuse polémique entre Foucault et Derrida, avait déjà attiré, comme nous le verrons, l'attention de Jacques Lacan dès 1946[3], servira ainsi de noyau séminal à notre

---

[2] Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 59.

[3] Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *Écrits II*, Paris, Seuil, 1966, p. 63.

propos : loin de prendre pour objet « la folie », objet trop vaste et trop vague pour être appréhendé directement, c'est plutôt à l'étude du rapport, toujours problématique, de la folie et de la raison que nous nous attacherons dans le présent travail. Rapport dont ces lignes de Descartes, dans la pensée française des années 60, auront été le symbole, on aimerait dire le symptôme ou le noeud, sans que le violent conflit dont elles étaient alors l'enjeu se soit depuis lors à proprement parler vu résolu. La « querelle de la folie » a certes trouvé, comme nous le verrons, d'intéressants prolongements chez Ferdinand Alquié et Jean-Marie Beyssade, mais le problème demeure aujourd'hui encore ouvert de savoir s'il existe ou non une forme de rationalité, philosophique et médicale, capable, comme le voulait Foucault, de faire l'épreuve de la folie, de se laisser inquiéter par elle, d'en courir le risque.

Il y va donc en ces pages de la recherche, cinquante ans après la publication de l'*Histoire de la folie*, de la recherche d'un tel Cogito *ouvert*. Question qui consiste à se demander si la folie est destinée à se trouver éternellement subordonnée à l'élaboration de telle ou telle version du « rationalisme », ou si la raison ne doit pas désormais être considérée comme une simple partie d'un tout plus vaste qu'elle, à parts égales, peut-être, avec la folie. Un Cogito élargi à cet autre de la raison qu'est la folie : peut-être est-ce là une manière de contribuer à la recherche de cette nouvelle « image de la pensée » qu'évoquait Gilles Deleuze dans le chapitre central de *Différence et répétition*.[4] Nul doute qu'au fil du développement continu de la raison, surtout à l'époque moderne, la folie ait souvent eu pour fonction de déstabiliser le sujet, mais a-t-elle été jusqu'à participer à la constitution du sujet par lui-même ? Si l'irrationalité participe bien à la construction de la raison, il est curieux que l'on n'ait pas insisté davantage sur l'inégale

[4] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, chap. III.

importance des parts conférées aux deux membres de ce ménage. Peut-être a-t-on pris peur devant le caractère flottant et incertain du phénomène de la folie ? La question se pose de savoir si le sujet peut envisager de se connaître d'une manière qui, sans renoncer à l'expérience rassurante et fondatrice du Cogito, puisse donner toute sa place à la folie qui l'habite. Voilà pourquoi le présent travail s'attachera en premier lieu à retracer l'émergence du Cogito à même le texte de Descartes, pour y ressaisir le point précis où la folie y demande à faire valoir ses droits.

En relisant la *Première Méditation* de Descartes, nous poserons donc, avec Foucault et Derrida, la question de l'exclusion de la folie par le sujet pensant. La folie a-t-elle véritablement été, comme le pense Foucault, la « condition d'impossibilité » de la pensée ? Si Foucault affirme que le doute cartésien « dénoue les charmes des sens, traverse les paysages du rêve, guidé toujours par la lumière des choses vraies ; mais [qu'] il bannit la folie au nom de celui qui doute, et qui ne peut pas plus déraisonner que ne pas penser et ne pas être »,[5] Derrida rejette, pour des raisons que nous étudierons, cette idée foucaldienne d'un « grand partage », d'une relation de pure et simple exclusion, entre la raison et la folie dans le texte cartésien. Il s'interroge également sur le thème foucaldien du « grand renfermement ». Ici, outre l'interprétation du texte de Descartes, se posent toute une série de questions méthodologiques sur le rapport entre de tels textes, et les institutions historiques qui leurs sont concomitantes, et, comme Derrida y insiste, sur l'idée même de « structure historique ». Telles sont les principales questions que nous souhaiterions examiner dans la première partie.

La deuxième partie envisagera ces mêmes questions, dans une perspective cette fois plus politique et plus éthique. Si la raison conçoit la folie comme son repoussoir, la conséquence est que, selon Foucault, les

[5] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p. 69.

normes sociales, d'un même mouvement, produisent les fous. L'interprétation foucaldienne de la *Première Méditation* de Descartes porte donc sur les deux facettes du Cogito. Il s'agit d'une part, comme nous l'avons dit, de comprendre l'identité du sujet par rapport à ce qui toujours le menace ou le hante : le risque omniprésent de la folie. Mais la lecture de Foucault débouche aussi, d'autre part, sur une critique institutionnelle, portant sur la naissance de l'asile et le traitement des fous. Foucault constate que le regard porté sur la folie a brutalement changé aux alentours de la fin du XVIII[e] siècle : la « folie » est alors devenue une « maladie mentale » et, pour la soigner, l'homme a éprouvé la nécessité d'inventer des institutions d'enfermement. Dans une inspiration proche de certains marxistes de la même époque [6], et dans la droite ligne des études de Georges Canguilhem sur le monde médical, c'est bien sur le devenir de l'aliénation dans nos sociétés que s'interroge Foucault, l'hôpital psychiatrique lui fournissant le premier grand modèle d'institution répressive ou, comme il le dira un peu plus tard en étudiant les prisons, « disciplinaire ». S'intéressant à la question de la normalité et de l'anormalité, Foucault cherche à analyser cette forme particulière d'aliénation qu'est le savoir-pouvoir médical, dont il ne cesse de mesurer l'extension à l'intérieur de nos sociétés.[7] Comme le disent Philippe

---

[6] « Aujourd'hui, on commence à peine à entrevoir la complexité des questions posées par la théorie de l'aliénation. Ces questions sont de plusieurs ordres. *Historiquement*, il faut chercher quel fut le rôle de ce concept dans la formation du marxisme, comment Marx (dans ses œuvres de jeunesse) le reçut de Hegel et de Feuerbach et le transforma, et dans quel sens, et à quelle date. Il convient donc de suivre dans les textes cette transformation ; ce qui exige une étude rigoureuse des œuvres de jeunesse, et notamment des célèbres *Manuscrits de 1844*. Théoriquement, il faut déterminer ce que le concept philosophique d'aliénation devient dans les œuvres scientifiques et politiques de Marx, notamment dans *Le Capital*, et savoir si véritablement la théorie économique du fétichisme prolonge sur un plan objectif (scientifique) la théorie philosophique de l'aliénation. » Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'arche, 1958, p. 10.

[7] Guillaume Le Blanc, « L'extension du pouvoir médical », *L'Histoire*, *Depuis quand a-t-on peur des fous ? D'Érasme à Foucault*, n°51, Avril-Juin 2011, p. 47.

Artières et Jean-François Bert, « L'*Histoire de la folie* a pour but de mettre à nu le rapport que les sociétés occidentales modernes entretiennent avec la folie. »[8]

Ce discours foucaldien sur la folie, a, selon l'expression de Franck Chaumon quelque chose de « scandaleux », aujourd'hui encore, du fait qu'il s'oppose frontalement à un acquis du champ psychiatrique : l'idée que la folie est un objet de science, curable par des techniques psychopharmaceutiques.[9] Cette thèse constituait une véritable déclaration de guerre au monde médical, et l'on ne s'étonne pas que psychiatres et historiens de la psychiatrie aient rapidement entrepris de lui apporter une réponse. *Le Sujet de la folie*, de Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain – L'institution asilaire et la révolution démocratique*, de Gladys Swain et Marcel Gauchet, et *l'Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours* de Claude Quétel sont les trois principaux ouvrages s'acquittant de cette tâche. Dès les premières lignes de la préface de *La pratique de l'esprit humain – L'institution asilaire et la révolution démocratique*, dans la republication de 2007, Marcel Gauchet pose les trois questions principales que soulevait, en 1961, le livre de Foucault :

> La raison moderne a-t-elle exclu la folie ? Le savoir psychiatrique né au XIX^e^ siècle a-t-il reconduit cette exclusion, en la sublimant sous la forme

---

[8] Philippe Artières, Jean-François Bert, « La révolution Foucault », *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? D'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, p. 59.

[9] « Par-delà toutes les louanges ou les critiques « historiques » dont elle a été l'objet, l'*Histoire de la folie* reste scandaleuse dans la thèse qu'elle soutient : la raison a produit la folie comme rejet, et ce rejet est sa condition de possibilité même. Elle est scandaleuse encore aujourd'hui car elle s'oppose à ce qui passe pour acquis, à savoir la réduction de la folie en objet de science, sa dissolution par l'efficace de la technoscience psychopharmacologique. Ce scandale, chaque praticien le rencontre pourtant dans la décision éthique qu'il lui revient de prendre dans la rencontre avec un patient face à l'hypothèse d'un reste, d'une altérité de la folie. » Franck Chaumon, « Arraisonner la folie », *Dossier Michel Foucault : une éthique de la vérité*, dans *Le Magazine littéraire*, n° 435, octobre 2004, p. 40.

> d'une pseudo-connaissance positive, destinée à occulter ce qu'elle prétend éclairer ? L'asile est-il, de la même façon, derrière son masque humanitaire, l'héritier fidèle du Grand Renfermement de l'âge classique, conçu pour repousser derrière ses murs ce qui ne saurait plus avoir de place dans la société ?[10]

Il paraît suffisamment clair que les questions ici posées par Marcel Gauchet n'ont d'autre objet que d'apporter une réponse aux critiques de Foucault. Aux yeux de psychiatres et d'historiens de la psychiatrie tels que Gladys Swain et Claude Quétel, il n'est pas douteux que l'institution asilaire n'ait jamais eu pour fonction d'exclure les fous mais, bien au contraire, de les inclure. Entre exclusion et inclusion de la folie, quel jugement porter face à des discours aussi radicalement opposés ? Réfléchir à ces questions nous permet de reprendre sur un autre plan le débat, restitué dans notre première partie, sur le caractère exclusif, ou non, de la relation du sujet du Cogito au phénomène de la folie. Dans la seconde partie, nous nous intéresserons à nouveau à la « querelle de la folie », mais en faisant entendre, cette fois, à côté de la parole philosophique, la voix des psychiatres.

En suivant le sillage tracé par Michel Foucault, nous espérons donc entrer progressivement au coeur d'une discussion, souvent polémique, entre médecine et philosophie. Tant que Foucault ne valide pas le savoir de la psychiatrie et refuse d'accorder sa confiance aux institutions médicales, nous nous apercevons bien qu'entre philosophie et médecine, pensée critique et pratique thérapeutique, le conflit risque fort de s'avérer sans fin. Notre question devient alors de savoir si une conciliation pourrait être envisagée, et, si oui, sur quelles bases ? Un nouveau regard sur ces questions est-il

---

[10] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, 2007, p. I.

imaginable ? Peut-on, maintenant que les critiques ont été énoncées et entendues, reprendre le dialogue dans une perspective moins polémique ?

Pour ouvrir une telle possibilité, il nous a semblé qu'il pouvait s'avérer fécond de nous tourner vers Kant. En effet, l'auteur des trois *Critiques* et de la *Métaphysique des moeurs* est aussi, comme l'a récemment démontré un recueil de textes édités par les soins de Grégoire Chamayou, un grand penseur de la relation philosophico-médicale. Nous nous proposons d'étudier, dans la troisième partie de notre travail, un ensemble de textes kantiens relativement peu connus, qui s'échelonnent sur les années 1764 et 1798, de *l'Essai sur les maladies de la tête* (1764), à l'opuscule intitulé *Du pouvoir du mental d'être maître de ses sentiments* (1798). C'est là que l'on peut trouver un Kant attentif, comme nous l'avons dit, aux rapports entre philosophe et du médecin, et, plus généralement, aux relations heureuses et malheureuses du corps et de l'âme, à leur discipline et à leur santé, à leurs diverses pathologies. Là se trouvent de soigneuses précisions sur les troubles mentaux, en des temps où la discipline psychiatrique était encore naissante. Dès les premières lignes de *La médecine du corps qui est du ressort des philosophes* (1786), Kant énonce en toutes lettres la possibilité que nous venons d'appeler de nos voeux :

> Il faut prendre soin d'avoir un esprit sain dans un corps sain. Dans ce commerce, il revient aux médecins d'assister l'esprit malade par le soin du corps, et aux philosophes de secourir le corps qui souffre par le régime de l'esprit.[11]

Il ajoute un peu plus loin :

[11] Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, traduction et présentation de Grégoire Chamayou, Paris, Garnier-Flammarion, 2007, p. 133.

> Le régime de l'esprit qui est du ressort des médecins consiste seulement en divers remèdes susceptibles de venir en aide à l'esprit par le soin du corps [...] Le médecin cherche parfois à accroître l'efficacité d'un médicament salutaire en aidant le corps malade par des moyens directement appliqués au mental, en égayant l'esprit ou en prenant soin de le soulager en endormant certains affects, voir même parfois en en excitant certains. Chaque fois qu'il agit ainsi, le médecin se comporte en philosophe ; ce qui, loin de lui attirer le blâme, doit au contraire lui faire mériter les plus grands éloges. A vrai dire, un tel régime de l'esprit ne relève pas en propre des médecins, mais des philosophes, ou, si vous préférez, des médecins non en tant que médecins, mais dans la mesure où ils méritent d'être appelés philosophes.[12]

Nous relevons ici ces passages kantiens pour deux raisons. Premièrement, il semble bien, au vu de ces quelques phrases, que la perspective d'un échange fructueux entre les philosophes et les médecins ne soit pas inenvisageable. Loin de s'opposer, au nom de la philosophie, à la médicalisation de la folie, Kant décerne au contraire aux médecins cherchant à la guérir le titre de « philosophes » – à la condition, il est vrai, que leur thérapie daigne ajouter aux remèdes pharmaceutiques un complément d'ordre psychothérapeutique, une stimulation des affects joyeux. Grégoire Chamayou souligne cette possibilité de croisement en ces termes : « En absence d'une psychothérapie constituée comme une discipline autonome, le champ du traitement de la folie se partage entre médecine et philosophie. »[13]

Deuxièmement, à l'égard des troubles mentaux, reprenant à son compte l'injonction antique selon laquelle « il faut prendre soin d'avoir un esprit sain

---

[12] Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, *op. cit.*, p. 137.

[13] Grégoire Chamayou, *in* Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, *op. cit.*, introduction, p. 2

dans un corps sain »[14], Kant se livre à une série de remarques qui, comme le souligne Grégoire Chamayou, réactualisent une tradition antique d'attention portée à soi-même. La réflexion kantienne sur les rapports de la médecine et de la philosophie emprunte tout particulièrement, comme nous le verrons, aux principes de la « diététique » stoïcienne. Ces *Écrits sur le corps et l'esprit* contiennent ainsi une invitation à retrouver, de manière « archéologique », pourrait-on dire, sous le sujet éthique moderne, caractérisé par l'autonomie et l'obéissance à la loi universelle, la figure du sage antique, aspirant à la maîtrise de soi et à la conformation à l'ordre de la nature.

C'est pourquoi nous nous intéresserons enfin, dans le second temps de la troisième partie, au traitement philosophique et médical de la folie chez les Anciens, question qui se trouve au coeur même de leur conception de la sagesse. Les deux derniers livres de Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs* et le *Souci de soi*, confirment d'ailleurs l'idée qu'on ne saurait se contenter, pour résoudre les problèmes posés dans les deux premières parties de notre travail, de remonter au moment kantien, mais qu'il est nécessaire de gagner en profondeur historique, et de remonter à la source antique. Encore nous faudra-t-il nous interroger sur le lien qui rattache les deux derniers tomes de *L'Histoire de la sexualité* à la problématique antérieure de Foucault, celle des institutions disciplinaires et plus particulièrement, dans le cas qui nous occupe, celle de l'institution asilaire, de la psychiatrie, de la folie et du Cogito.

Tel sera donc le chemin de notre troisième partie : suivant les traces laissées par Kant et Foucault, nous reviendrons aux perspectives antiques sur la folie et la sagesse, pour mieux éclairer la situation actuelle. En acceptant

---

[14] Kant, « La médecine du corps qui est du ressort des philosophes » (1786), *in* Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, *op. cit.*, p. 133. Cette fameuse maxime, qui ouvre l'essai en question, est tirée de Juvénal (*Satires* X, 356).

cette invitation à nous tourner vers les pensées de l'Antiquité, nous nous demanderons si l'on peut y trouver d'autres partages de la folie et de la raison, de la santé et de la maladie, de la philosophie et de la médecine. La folie a-t-elle, dans les écoles antiques, été rejetée par la raison ? Qu'en est-il du rapport entre l'âme et le corps, entre la maladie de l'âme et la maladie du corps ?

Avec pour critère principal l'importance conférée au couple raison / folie, il nous a paru pertinent de nous limiter, pour cette enquête, à l'étude de trois grandes écoles de l'Antiquité : celle de Platon, qui procède au premier véritable « éloge de la folie », lequel s'avère être en même temps celui de la sagesse ; celle des stoïciens, dont nous verrons, à la suite de Jackie Pigeaud, qu'elle est probablement le lieu où la réflexion antique sur la folie a pris le plus d'ampleur ; celle d'Épicure, enfin, parce qu'elle offre un contrepoint à la précédente, et pose dans toute son acuité la grande question foucaldienne de « l'usage des plaisirs ». Pierre Hadot s'étonnait d'ailleurs, dans une controverse que nous étudierons pour conclure, du peu d'intérêt dont l'auteur de l'*Histoire de la sexualité* avait témoigné pour l'éthique du Jardin, celle de la modération des désirs.

De la question moderne de l'exclusion de la folie par le Cogito et les institutions, à celle, antique, de la thérapie des passions, notre parcours, qui répète celui de Foucault, de l'*Histoire de la folie* à l'*Histoire de la sexualité*, vise donc à traiter une seule et unique question : celle de la puissance du sujet, et des limites de cette puissance. Aspirant à la raison, cherchant à juste titre dans le Cogito un pôle de stabilité et de certitude, comment se confronte-t-il, par ailleurs, à l'expérience de la folie : est-il capable d'en faire l'épreuve, d'en courir le risque, sans pour autant sombrer ? Peut-il échapper au danger de l' « aliénation » (politique et mentale), par d'autres voies de sagesse que celles d'une trop rassurante « normalité » ?

PREMIÈRE PARTIE

Autour de la *Première Méditation* de Descartes

Au vu de ce que la philosophie française doit au moment cartésien, nous ne pouvons pas échapper, pour étudier de la façon dont la philosophie « traite » la folie – façon qui révèle, nous le pensons, toujours quelque chose de la philosophie, quelque chose qui lui échappe de sa propre identité –, à l'interrogation sa particularité – ou de l'absence d'une telle particularité ; nous devons nous demander si réellement dans ce moment cartésien se

nouent indissolublement l'identité de la philosophie moderne et le « Grand renfermement ». Pour quelle raison prenons-nous comme point de départ la *Première Méditation* ? Est-ce que les *Méditations* définissent encore notre rapport à la folie ?

Nous savons que le passage de la première des *Méditations* évoquant les « insensés » a provoqué une controverse devenue célèbre entre Foucault et Derrida au tournant des années 70. Denis Kambouchner l'évoque dans son livre, *Les méditations métaphysiques de Descartes* :

> Dans l'archive de la philosophie française contemporaine et dans celle des études cartésiennes, on appelle « querelle de la folie » une discussion qui s'est élevée voici quelque quarante ans à propos d'un passage de la *Première Méditation* [...] dont il s'agissait de savoir s'il pouvait être lu, ou non, comme effectuant ou exprimant une *exclusion philosophique de la folie*. [15]

Mais ce n'est pas tout. La psychologie ouvre un autre point de vue. Son discours sur la folie pose le problème du rapport entre l'esprit et le corps. Qu'est-ce qui revient précisément à chacun de ces principes dans la production (et donc la compréhension) des comportements de l'excès, de l'impulsion et du dérèglement ? La question se pose de savoir si le problème de la folie vient du trouble somatique ou du dérèglement de l'esprit, et donc de savoir si l'on pourrait traiter le problème de la folie comme une maladie. Et s'il s'agit d'une maladie, quel est son genre ? Est-elle une maladie du cerveau ou une maladie de l'esprit, ou existe-t-il un troisième terme ? Il est remarquable que l'importance de la *Première Méditation métaphysique* de Descartes ait été soulignée par Jacques Lacan au colloque de Bonneval de 1964. A l'occasion de ce colloque, Lacan demanda pour la première fois un

---

[15] Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes – Introduction générale, Première Méditation*, Paris, PUF, 2005, p. 381.

grand retour à Descartes. Lacan a remarqué ce passage cartésien bien avant la grande « querelle » entre Foucault et Derrida. Ceci veut dire que le passage cartésien de la *Première Méditation* ne provoque pas seulement une grande polémique entre Foucault et Derrida, ainsi que la guerre entre la neurologie et la psychiatrie du XX^{e} siècle.

Notre première partie a pour objectif d'envisager la « querelle de la folie » autour de la *Première Méditation* de Descartes, de manière à pouvoir à la fois décrire le rôle de la folie dans ce texte et dénouer les enjeux de la « Querelle ». Tout d'abord, dans la première partie, on se demandera quelle est la philosophie que Descartes a voulu instituer dans ce passage de la *Première Méditation*. A quelle philosophie aboutit-on dans la pensée de Descartes ? Nous tenterons ainsi de définir un « geste de la folie » cartésien.

Dans le deuxième partie de la première partie, nous reviendrons sur cette fameuse querelle afin d'en expliciter les tenants et les aboutissants. Lorsque Descartes écrit que rien n'est plus fou que de perdre son état d'esprit lucide et raisonnable, l'hypothèse de la folie qui traverse le texte est finalement défaite au cours de sa méditation. Le texte cartésien soulève deux questions principales à propos du statut de la folie. La première consiste à se demander si la folie est exclue par le sujet pensant. Vu que l'interprétation du passage cartésien établie par Foucault est différente de celle de Derrida, nous examinerons quel est le geste véritable de la folie chez Descartes. Ce qui nous permettra de nous demander si l'histoire de la folie et de la raison pourrait être écrite autrement. Pour aller plus loin, il ne s'agit pas seulement de déterminer l'histoire d'une *ratio* dont l'acte de naissance serait la philosophie fondée par Descartes, mais aussi de se demander comment penser la subjectivité au risque de la folie.

La seconde question doit être également clarifiée**.** Nous savons que

Decartes cherche à radicaliser sa défiance à l'égard des données qui viennent des sens, que l'exemple de la folie pourrait participer de cette radicalisation, mais que Descartes la refuse au profit de celle du rêve. Ainsi, sur le chemin qui le mènera au Cogito, et à la pleine possession de soi qu'il permet et signifie peut-être, la folie semble écartée d'un argument qui n'en est pas un, d'une tautologie dont l'apparente évidence révèle bien le fond de violence scientifique et philantropique qui s'abattra sur les « insensés ». Ce qui nous incite à nous demander sous quelles conditions le Cogito peut se déterminer : a-t-il pour prix l'enfermement de la folie ? Réflechir à cette question invite à se demander où se trouve la frontière entre la folie et la raison.

Après avoir suivi les méandres de la controverse entre Foucault et Derrida sur le passage controversé de la *Première Méditation*, nous étudierons également les analyses de Ferdinand Alquié et Jean-Marie Beyssade de cette controverse et du texte cartésien.

CHAPITRE I

Le geste de la folie chez Descartes

Dans une perspective qui peut être remise en question, le passage de la première des *Méditations métaphysiques* cartésiennes évoquant la folie, ouvre un chemin qui permet de s'interroger sur les relations entre folie et raison. Il nous permet d'explorer la possibilité ou l'impossibilité de leurs rapports, parce qu'il semble que cette *Première Méditation* donne une occasion d'envisager « sa propre folie » qui peut être à la fois particulière et universelle. Nous pouvons nous demander ce qui nous relie à la folie. Précisement, quel est le rapport entre nous, en tant que sujet du monde, et

notre « folie » ? Cette question nous conduira à la compréhension de la position cartésienne de la folie. Nous pourrons réfléchir sur le statut de la folie par rapport à son voisin, la raison, ou par rapport à son proche, le Cogito. S'il paraît que le rejet de l'exemple de la folie, en tant qu'un des éléments du doute, nous renseigne sur la formation du sujet, nous rencontrons une sorte de définition du statut de la folie. Dans la présentation du texte et de ses relectures, nous invitons à envisager une nouvelle fois ce problème.

I. Le rapport au doute dans la *Première Méditation*

> Il y a déjà quelques temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences.[16]

En lisant ces quelques premières lignes de la *Première Méditation*, nous reconnaissons le problème classique de la fondation de la science. Descartes s'est rendu compte que toutes les opinions qu'il a reçus peuvent être fausses. Au sein de cette inquiétude sur l'ignorance au fondement de notre savoir, Descartes n'a pas de moyen d'être sûr que tout ce que nous apprenons est fidèle au réel ou non. Descartes recherche la certitude en science, il définit même la science comme la possession de la certitude. Tout savoir qui sera incertain devra alors être mis en doute, tant que l'on ne s'est pas assuré de sa

[16] Descartes, *Méditations métaphysiques*, Présentation, chronologie et notes de Michelle et Jean-Marie Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 57.

vérité. Donc tout principe incertain qui servirait de fondement à nos croyances devra lui-même être mis en doute. Et même, puisque toutes nos connaissances ont leur source soit dans l'expérience sensible soit dans la raison, plutôt que de s'interroger sur chacune de nos croyances, ou même sur chacun de nos principes, il suffira de s'interroger sur la valeur de certitude des sources de nos croyances. Ainsi, toute proposition prétendant à la vérité qui dépendra d'une source douteuse doit elle-même être considérée comme douteuse.

En effet, Descartes demande de se méfier généralement de toutes ses anciennes opinions afin de pouvoir établir radicalement les fondements du savoir les plus fermes et plus constants possibles. Autrement dit, pour ne laisser de place au moindre doute dans l'édification à nouveaux frais du savoir, nous rencontrons dans l'oeuvre de Descartes une intention de rechercher la vérité à travers la méthode du doute : il y révoquera toutes les choses dont il peut douter. Il ne suffit pas de rejeter tout ce que nous savons être faux, mais tout ce qui est douteux. Ainsi, ce qui résistera à ce doute pourra être tenu pour absolument certain. L'idée de Descartes est qu'une vérité ou source de connaissance, qui résistera à ce doute radical (nier tout ce qui est incertain) devra être tenue pour vraie.

Cependant, de quel doute s'agit-il chez Descartes, notamment dans la *Première Méditation* ?

La démarche cartésienne diffère de celle des philosophes de son époque. Ferdinand Alquié l'avait remarqué et la comparait avec celle de deux autres philosophes, Hobbes et Gassendi, dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* :

> Au XVII^{e} siècle, c'étaient du moins les empiristes et les sensualistes, comme Hobbes ou Gassendi, et non les spirituels, qui manifestaient

> leur hostilité au doute : Descartes, en leur répondant, se comparait à un médecin voulant guérir un mal[17], et déjà, à la fin de la Méditation première, il disait quel effort exige la métaphysique contre le sommeil de la connaissance objective.[18]

La démarche cartésienne se déroule à partir du doute, ce qui détonne au sein des courants de pensées empiristes et sensualistes, qui se caractérisent par l'idée que l'expérience d'observation doit être le fondement de la science. Il ne s'agit pas pour Descartes de devenir sceptique, mais de parvenir, grâce à un doute méthodique et hyperbolique, à la certitude des principes et à la science qui en découle. Le doute cartésien accentue plutôt la pure exigence des démarches de la pensée qui nous permettent de parvenir à la vérité. Ces démarches cartésiennes ressemblent à celles des médecins qui décrivent les symptôme d'une maladie inconnue afin de trouver un moyen de la soigner. En ce sens, si le point de départ des médecins est de transcrire la défaillance des phénomènes maladifs et de chercher les « bons » traitements pour les maux du corps, pouvons-nous dire que les progrès dialectiques exercés par Descartes suffisent à soigner les malaises de l'homme ? Avant d'envisager cette question, suivons le chemin de la découverte cartésienne.

La première des sources, ou principes, de notre connaissance qui est étudiée et dont la fiabilité est questionnée par Descartes est le « monde » sensible : l'ensemble de données qui nous semblent spontanément relever d'une rapport direct avec le réel, ce que l'on appelle généralement les informations ou données sensibles. Ces données nous indiquent-elles quelque chose de réel ? Le jaune que je vois est-il dans le monde extérieur tel

---

[17] « Et ce n'a point été pour acquérir de la gloire que je les ai rapportées, mais je pense n'avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu'un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure. » (*Réponse à la Première des Troisièmes Objections*, AT-IX-133-134.)

[18] Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1991, p. 163.

que je le vois ? Puis-je avoir confiance en mes sens qui semblent affirmer la réalité de leur contenu ? Nous connaissons la méthode : s'ils nous ont une fois trompés, il faudra impitoyablement nier toutes les « connaissances » qui en procèdent, quel que soit le degré de cette dépendance.

> Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés.[19]

Puisque les sens peuvent nous tromper, nos opinions sur le monde qui proviennent des sens, ou qui au moins en partie dépendent des informations sensibles, ne sont pas certaines, ne doivent pas être tenues pour telles, malgré la certitude subjective qui les accompagne. Pour Descartes, on ne peut établir notre connaissance du monde sur les informations sensibles.[20]

II. La folie en tant que doute cartésien

Dans les *Méditations Métaphysiques* de Descartes, c'est à partir du doute que Descartes se met en quête de la vérité. Cependant, si nous passons aux

---

[19] Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 59.

[20] « Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. » Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 57.

détails, plusieurs doutes participent à l'opération cartésienne, ou plutôt il existe plusieurs raisons de douter de ce que l'on tient pour vrai ; raisons de douter qui permettent de douter, plus ou moins profondément, de différents types de connaissances. Chaque raison de douter atteint un type différent de choses tenues pour vraies. Par exemple le rêve, le malin génie et la folie, etc. L'exemple de la folie fait partie d'une série de stratégies mises en place par Descartes pour parvenir à l'indubitable. Quel est le rôle stratégique de l'exemple de la folie ? Et qu'est-ce que son traitement nous apprend sur la philosophie de Descartes ?

> Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.[21]

Par ce passage, nous apprenons que les sens sont trompeurs, dans certains cas. Or, beaucoup des choses que nous tenons pour les plus certaines nous viennent des sens, se passer de leur secours dans la recherche de la vérité est coûteux, il faut faire preuve de nuance. Mais si les sens nous trompent souvent en ce qui concerne les choses éloignées ou les choses difficiles à percevoir, comment douter de ce qui nous est fourni avec le plus

[21] *Ibid.*, p. 59.

d'évidence par les sens ?

C'est là qu'intervient le rejet de l'argument de la folie. On pourrait en effet arguer du fait que les fous se trompent bien quand ils jugent de ce que sont les choses sensibles les plus familières et généralement connues. Cela semble bien fournir une raison de douter de l'ensemble des informations sensibles, et donc de chercher ailleurs la vérité, ce que recherchait Descartes. Ne se peut-il que nos croyances les plus évidentes, nos croyances en l'existence du monde extérieur et en la possession de notre corps propre ne soient identiques aux croyances des fous ? Avec cette raison de douter, à travers l'exemple des fous, on pourrait douter « par exemple, que je sois ici, assis près du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature ? » Avec ce doute qui pourrait radicalement changer notre vision du monde, les pauvres peuvent croire absolument qu'ils sont des rois ; quand ils sont tout nus, croire qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre. Mais, on le sait, Descartes rejette étrangement l'argument : « mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples. » Par là, on voit que le risque d'être fou embarrasse Descartes comme s'il embarrassait le sujet méditant. Au paragraphe suivant, Descartes ira chercher une raison de douter de ce qui semble le plus évident parmi les opinions qui nous sont données par l'intermédiaire des sens dans l'exemple du rêve et l'exemple du malin génie. Tous les hommes rêvent, pas seulement les fous, et parfois les rêves sont encore moins vraisemblables que les délires des fous.

La discussion du texte cartésien ne doit pas s'arrêter à ce rejet de l'exemple de la folie, il faut s'interroger sur la place de la folie au sein du cogito. Ne reste-t-il pas, au sein du sujet pensant, une trace de la folie ? Quelle est la curieuse relation entre la raison et la folie, entre le sujet méditant et sa folie ? Est-ce que leur rapport est nécessairement de contrariété ? Est-ce

qu'on peut dire que la raison est opposée à la folie ? La folie ne peut-elle pas avoir un droit de candidature à la participation de la constitution du sujet ? Nous tenterons de répondre à ces question à partir de la « querelle de la folie ».

CHAPITRE II

La « querelle de la folie » entre Foucault et Derrida

Les épreuves que Descartes traverse dans ses *Méditations métaphysiques* l'ont orienté vers une nouvelle philosophie. Il s'agit d'une philosophie de la certitude. Une nouvelle philosophie qui se fonde sur le sujet, qui a atteint la certitude de sa propre existence, tout en rejetant finalement la folie hors du champ de la pensée philosophique. C'est un véritable tournant, qui change radicalement notre visions des choses sur les objets et les sujets. Si cet énoncé arrive à se justifier et si l'on arrive à définir la philosophie du XVII^{e} siècle par

la pensée, la raison et le sujet méditant via l'ensemble des raisons de douter, est-ce que l'effort cartésien suffit théoriquement à pourvoir à une histoire de la raison ? Autrement dit, est-ce que Descartes donne la signification de la naissance de l'homme moderne, sa signification étant alors de s'atteindre soi-même comme fondement, comme pensée coupée, et finalement indépendante, du monde ? Autre question : si le sujet a dû traverser, pour naître, l'épreuve de la folie, y a-t-il, dans ce sujet lui-même, une trace de cette traversée ? Est-ce que le mouvement de la folie est demeuré inscrit en lui ? Qu'est ce qui permet de dire que l'homme moderne est un homme défini par la pensée rationnelle ? N'est-ce pas plutôt une autre forme de folie ? En d'autres termes, si nous pouvons définir l'ère de la philosophie de la raison à partir de cette *Première Méditation*, pourrions-nous également écrire une autre histoire, à l'exemple de l'histoire de la folie que Foucault essaye de nous la proposer ?

Parmi les discussions portant sur ces textes cartésiens, celle qui reste la plus importante est la « querelle de la folie » entre M. Foucault et J. Derrida. Selon Denis Kambouchner :

> Dans l'archive de la philosophie française contemporaine et dans celle des études cartésiennes, on appelle « querelle de la folie » une discussion qui s'est élévée voici quelque quarante ans à propos d'un passage de la *Première Méditation* (1F4-5 = AT VII, 18, 20 – 19, 11 ; texte commenté ci-dessus, § 23), dont il s'agissait de savoir s'il pouvait être lu, ou non, comme effectuant ou exprimant une *exclusion philosophique de la folie*. [22]

L'enjeu du débat est ici de définir le statut de la folie chez Descartes, notamment dans la *Première Méditation*. Notre objectif est également d'envisager les interprétations de la « folie », bien différentes chez Foucault

[22] Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, *op. cit.*, p.381.

et Derrida. De la même manière, la question se pose également de sa « proximité » à la raison : comment placer la ligne qui nous permet de distinguer la frontière entre la raison et la folie ? Comment Foucault et Derrida élaborent-ils leurs propres points de vue philosophiques sur la folie ?

I. La folie, autrement

Pour bien comprendre l'importance de « la querelle de la folie » dans la philosophie française, la perspective foucaldienne sera notre point de départ. Ce sont deux brefs passages issus de la *Première Méditation* de Descartes que Foucault va principalement utiliser, dans sa thèse, *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique,* publiée en 1961, ainsi que dans le chapitre « Le Grand renfermement » de l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, publiée en 1972 :

> Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autre choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.[23]

[23] Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 59.

Ces quelques lignes montrent, selon Foucault, que dans les *Méditations* cartésiennes, mais également historiquement, la problématique de la folie a été ignorée et effacée. L'exemple de la folie dans la pensée de Descartes a été raccourci à cause d'un « étrange coup de force », d'après Foucault. C'est ce qu'il affirme dans le chapitre « Le Grand renfermement », de 1972, dans lequel Foucault écrit : « La folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l'âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force. »[24] Justement, au cours des *Méditations métaphysiques*, en lisant cette phrase : « Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples », nous nous demandons si Descartes rejette bien la folie hors du domaine du pensable. Dans cette partie, nous allons comparer et analyser la *Préface* de la première édition, *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* de 1961, ainsi que « *Le grand renfermement* » de 1972.

II. La folie à l'époque de la Renaissance

Toutefois, pour pouvoir mieux comprendre ce que Foucault nommait « l'étrange coup de force » arrivé à la folie, une parenthèse historique sur l'époque de la Renaissance paraît indispensable. Dans la *Préface* de 1961, Foucault cite la phrase de Pascal, « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou. »[25] Il accuse par là la philosophie moderne. D'après David Macey, toute l'histoire de Foucault est une histoire de cet autre « tour de folie » par « lequel les hommes, dans le geste de raison souveraine qui enferme leur voisin,

[24] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 67.

[25] Michel Foucault, *Dits et Écrits I, 1954-1975,* Paris, Gallimard, 2005, p. 187.

communiquent et se reconnaissent à travers le langage sans merci de la non-folie ». Foucault veut « retrouver le moment de cette conjuration, avant qu'elle n'ait été définitivement établie dans le règne de la vérité, avant qu'elle n'ait été ranimée par le lyrisme de la protestation. »[26] A une époque comme celle de la Renaissance, la folie n'est pas considérée comme un péril qui ménace les hommes. Quand Foucault dit : « La folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l'âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force. »[27], quel monde Foucault veut-il nous décrire et nous montrer ? Quel est le climat culturel de cette « époque » de la folie ?

Si chaque ère donne une signification à la folie qui lui est propre, au temps de la Renaissance la folie libère ses voix ; nous l'apprenons du grand succès de l'ouvrage allemand *La Nef des fous (Das Narrenschiff)* de Sebastian Brant, paru en 1494, et de l'extraordinaire essai *Éloge de la folie,* publié par Erasme pour la première fois en 1509, ainsi qu'à travers les visions du peintre néerlandais Jérôme Bosch. Ils sont les témoins de la liberté des fous à la Renaissance. Nous savons que le livre d'Érasme, *Éloge de la folie*, lui fut inspiré pendant son long voyage entre l'Italie et l'Angleterre[28]. Lors de son retour en Angleterre, il rédige l'*Éloge de la folie* chez son ami anglais Thomas More. Voici une petite illustration dessinée en marge d'une page du livre

---

[26] David Macey, *Michel Foucault*, trad. par, Pierre-Emmanuel Dauzat, Gallimard, 1993, p. 114-115.

[27] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 67.

[28] « L'œuvre de Brant inspire-t-elle aussi Érasme dans son *Éloge de la folie* ? Sûrement, ainsi que le moins remarqué *De triumpho stultitiae de Faustino Perisauli*, ecclésiastique et humaniste italien. [...] Érasme a écrit son *Éloge de la Folie* en cheminant entre l'Italie et l'Angleterre, comme en s'amusant – et il sera le premier à s'étonner du succès de l'ouvrage. » Claude Quétel, « Renaissance : la folie était à la mode », *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, Les collections de l'histoire, *op. cit.*, p. 52.

l'*Éloge de la Folie* qui fascina le roi François 1er [29] :

Illustration d'Hans Holbein le Jeune en marge d'une des premières éditions de *L'Éloge de la Folie*, accompagnant un extrait d'Érasme, XXXII.

De la même manière, *La Nef des Fous* de Sebastian Brant raconte son voyage à l'île de la folie, Narragonia. Quelques années plus tard, vers 1500,

---

[29] « Cop a été le médecin de deux monarques humanistes, Louis XII, d'abord, et ensuite François 1er, ce qui donne les principales orientations de sa vie et de son œuvre. Il est un condisciple et ami de Guillaume Budé, et un proche de Lefèvre d'Étaples, le premier à traduire la Bible en français et à attirer les foudres des théologiens scolastiques. Il fréquente (et soigne) Érasme à Paris. C'est par l'intermédiaire de Cop que François 1er fait appel à Érasme en 1517, afin de l'attirer à Paris, où le projet du futur Collège Royal commence à prendre forme. » *Pratique et pensée médicales à la Renaissance – 51e Colloque internationale d'études humanistes, Tours, les 2 - 6 juillet 2007*, dir. par Jacqueline Vons, De Boccard Édition-Diffusion, 2009, p. 203.

un tableau de Jérôme bosch saluait *la Nef des Fous* de Sebastian Brant. Il n'est pas tout à fait certain que Bosch imite le monde de la folie tel qu'il est décrit dans l'œuvre de Brant. Mais nous voyons que Bosch a sans doute symbolisé certaines images de l'absurdité des gens et des aberrations des sens. Alors que le livre de Brant montre les comportements non-logiques des hommes livrés à leur péchés et à leurs vices, Bosch nous donne des images vivantes de la fête des fous. Regardons l'une des oeuvres de Jérôme Bosch, *La Nef des fous*, reproduite ci-dessous, qui peut nous donner une image de cette époque :

Jérôme Bosch, *la Nef des fous* (détail), Paris, Musée de Louvre.

Walter S. Gibson introduit le tableau en ces termes :

> Une image populaire montrait le bateau de l'Eglise, manœuvré par des prélats et des membres du clergé, amenant sa cargaison d'âmes chrétiennes au port du paradis. Dans le Pèlerinage de vie humaine de Deguilleville, le bateau de la Religion porte un mât symbolisant la croix et des châteaux, emblèmes des différents ordres monastiques. [...] D'autres détails tirés de cette convention soulignent l'allusion au péché de luxure : l'assiette de cerises, la cruche de vin en métal suspendue sur le côté du bateau, que Bosch avait déjà utilisées pour le dessus de table conservé au musée du Prado. Le paysan en train de découper une oie attachée au mât, l'homme qui vomit par-dessus bord, sur la droite, et l'écuelle géante servant de rame à un autre membre de cette joyeuse compagnie, représentent de toute évidence la gourmandise. Deux personnes nues nagent le long de l'embarcation, l'une lève son verre pour le faire remplir. L'arbremât est peut-être un emblème du mât de cocagne ou de l'arbre de mai des fêtes populaires de printemps, souvent période de licence pour la population comme pour le clergé.[30]

Le style des tableaux de Bosch se manifeste par une forte présence du carnaval de la folie où un air de liberté semble accessible à tout un chacun. C'est une époque au sein de laquelle la figure du carnaval permettait encore à la folie omniprésente de libérer ses voix dans la représentation, dans la littérature, le théâtre, et l'art. Dans son article « *Renaissance : la folie était à la mode* », Claude Quétel débute l'introduction à cette époque par ces mots :

> A la toute fin du XV^e^ siècle, la dénonciation de la folie du monde triomphe dans les arts et les lettres. La folie/pathologie, qui n'intéresse guère et dont la connaissance a peu progressé depuis l'Antiquité, cède le pas à la folie/métaphore. Le fou, au sens de bouffon, devient l'emblème d'un monde à l'envers, représentation d'une inquiétude de

[30] Walter S. Gibson, *Jérôme Bosch*, trad. par Sophie Léchauguette, Londres, Thames & Hudson, 1995, p. 40-41.

> la fin des temps, nourrie des famines, des épidémies et de la crise religieuse commencée au XIVe siècle, qui s'est installée au cœur de la société occidentale. [...] Le monde est fou et court à sa perte. Il vit dans le péché et le péché est folie au-delà même de la métaphore, dans le sens où l'Ancien Testament (et lui seul) assimile l'une à l'autre. Le fou, le non-sage, vit dans le blasphème et le péché. [31]

Dans le cortège des fous, le carnaval renverse le monde et montre le monde à l'envers. La dénonciation de la folie dans toutes ses dimensions, qu'elles soient sociales ou culturelles, éblouit tout au long de cette époque.

III. L'histoire de la folie d'après Foucault

Lors de la publication du texte « Le Grand renfermement » de 1972, Foucault remarque la réduction de la voix de la folie. Avant d'envisager le texte de Descartes, Foucault n'hésite pas à remonter à l'époque de la Renaissance. La Renaissance est une époque où les gens restent fascinés par le doute et l'imagination, où la ligne tissée entre la maladie mentale et la santé reste poreuse. Vu la disparition de cette liberté, Foucault affirme que la folie a été réduite au silence par un « étrange coup de force ». Il cherche à réaliser une archéologie de la suppression de la folie. Faire l'archéologie du savoir consiste à s'interroger sur les strates historiques qui rendent compte de notre connaissance. Foucault envisage donc la question de l'histoire plutôt par ses sources que par son couronnement. Selon l'observation de Jean Lacroix :

---

[31] Claude Quétel, « Renaissance : la folie était à la mode », *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, Les collections de l'histoire, N°51, 2011, p. 51.

> L'archéologie en somme c'est l'étude des soubassements, l'histoire des *a priori* d'un temps, l'analyse du sous-sol qui rend possible la germination des sciences. Foucault appelle *épistémè* l'ensemble de ces catégories objectives, de ces quasi-transcendantaux qui déterminent l'ouverture - et la fermeture - des connaissances. La méthode archéologique est donc l'étude de l'*épistémè* d'une époque - comme Nietzsche avec la méthode généalogique et Marx avec celle de l'infrastructure cessent d'opposer système à système, mais creusent par en dessous et mettent à nu ce qui en rend compte.[32]

Faire l'archéologie de la folie c'est donc s'interroger sur les soubassements intellectuels et matériels de la production d'un « discours » sur la folie et des institutions d'enfermement. C'est dans cette optique que Foucault débute ses analyses de la *Première Méditation* :

> Dans le cheminement du doute, Descartes rencontre la folie à côté du rêve et de toutes les formes d'erreur. Cette possibilité d'être fou, ne risque-t-elle pas de le déposséder de son propre corps, comme le monde du dehors peut s'esquiver dans l'erreur, ou la conscience s'endormir dans le rêve ? « Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps sont à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noirs vapeurs de la bile qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus, ou qu'ils s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre ? » Mais Descartes n'évite pas le péril de la folie comme il contourne l'éventualité du rêve ou de l'erreur. Pour trompeurs qu'ils soient, les sens, en effet, ne peuvent altérer que « les choses fort peu sensibles et fort éloignées » [...].[33]

Ce paragraphe extrait du « Grand renfermement » qui s'interroge

---

[32] Jean Lacroix, *La signification de la folie selon Michel Foucault*, http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/articles.php?lng=fr&pg=860, site consulté en novembre 2014.

[33] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 67.

particulièrement sur la *Première Méditation* cartésienne nous permet de refléchir au programme de cet « étrange coup de force ». Nous savons que Descartes applique différentes raisons de douter : à côté de la folie, il y a le rêve, et toutes les formes d'erreur. Les erreurs des sens et le rêve ne permettent pas un doute universel. Les unes ne concernent que les choses peu sensibles et fort éloignées. Le cas du rêve semble permettre un doute plus universel. Tout simplement parce qu'il nous arrive en effet de rêver, avec le même jugement d'existence, que je suis près de ce feu, que j'avance le bras etc. « 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 ». Tout ce que j'envisage de vrai et de réel dans l'état de veille pourrait-il alors être le produit de mon imagination, comme dans le rêve ? Non, car dans le rêve, tout n'est pas inventé par le sujet. Dans le rêve, je peux croire à la réalité d'une chose qui n'existe pas, mais cette chose est composée d'éléments qui existent avec la même évidence dans la veille. Le rêve peut composer des chimères, mais pas inventer ces choses « plus simples et plus universelles » qui les composent. Par exemple « la nature corporelle en général et son étendue »[34]. Ces éléments, le rêve les emprunte nécessairement à la veille. Ils sont permanents. Rien ne me permet alors de penser que dans l'état de veille ils sont incertains, qu'ils ne correspondent à aucune réalité. Ainsi, comme l'écrit Foucault, « Ni le sommeil peuplé d'images, ni la claire conscience que les sens se trompent ne peuvent porter le doute au point extrême de son universalité. »[35]

---

[34] « Quant au rêve, il peut, comme l'imagination des peintres, représenter « des sirènes ou des satyres par des figures bizarres et extraordinaires » ; mais il ne peut ni créer ni composer de lui-même ces choses « plus simples et plus universelles » dont l'arrangement rend possibles les images fantastiques : « De ce genre de choses est la nature corporelle en général et son étendue ». » Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 68.

[35] Michel Foucault, *Ibid.*

La folie aurait pu soit fournir cette universalité, soit contenir, comme les deux autres, une part inaltérable de vérité. Or Descartes, nous l'avons dit, rejette l'argument, mais pas de la même manière que dans les cas du rêve et des erreurs des sens. Alors que dans ces deux cas c'est la part de vérité contenue dans la pensée qui est l'objet de l'argumentation de Descartes – si les sens me conduisent à des erreurs, ce n'est jamais là un fait universel, et même moi qui rêve, mon rêve contient encore des vérités – la folie, elle, est rejetée avant même que la question ne soit posée : « si ses dangers ne compromettent pas la démarche, ni l'essentiel de sa vérité, ce n'est pas parce que *telle chose*, même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fausse »[36], alors même que « la nature corporelle en général et son étendue »[37] doivent y appartenir. Non, c'est parce que « moi qui pense, je ne peux pas être fou. » L'impossibilité d'être fou ne concerne pas l'objet de la pensée, mais le sujet qui pense. Dans le rêve, la pensée trouve encore de la vérité, et peut s'identifier au rêveur. Mais pensée et folie s'excluent mutuellement. En définitive, Foucault écrit :

> Dans l'économie du doute, il y a un déséquilibre fondamental entre folie d'une part, rêve et erreur de l'autre. Leur situation est différente par rapport à la vérité et à celui qui la cherche ; songes ou illusions sont surmontés dans la structure même de la vérité ; mais la folie est exclue par le sujet qui doute.[38]

Foucault remarque que « ce n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie, comme elle lui permettait de se déprendre d'une erreur ou d'émerger d'un songe ; c'est une impossibilé d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense. ». Finalement si

---

[36] Michel Foucault, *ibid.*

[37] Descartes, *Méditations métaphysique*s, *op. cit.*, p. 63.

[38] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.* p. 68-69.

l'on ne peut pas être fou, c'est parce que l'on peut penser et que l'on est capable de suivre la raison. La folie devient justement la condition d'impossibilité de la pensée. Inversement, c'est cette impossibilité d'être fou qui assure la vérité du Cogito contre la folie. Ensuite, Foucault signale que : « On ne peut, en revanche, supposer, même par la pensée, qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée : « Je ne serais pas moins extravagant... » »[39] Le plus grand danger qui pourrait peser sur la liberté de la pensée, sur la transparence à elle-même de la pensée, *in fine* sur la connaissance et la possession de soi qu'elle est, et donc sur toutes les connaissances qui en découleront via le critère de la clarté et de la distinction, est rejeté, justement parce qu'il la ruine dès le principe. L'exclusion de la folie semble bien être la condition de la position d'un cogito vainqueur, maître de lui-même, face à un monde décomposable en idées évidentes.

Foucault peut donc en conclure que : « Ainsi le péril de la folie a disparu de l'exercice même de la Raison. Celle-ci est retranchée dans une pleine possession de soi où elle ne peut rencontrer d'autres pièges que l'erreur, d'autres dangers que l'illusion. »[40]

Dans l'exercice de la pensée, le péril de la folie a disparu ; pour valider la fondation de la raison, la folie doit être exclue par le sujet méditant. Foucault établit un lien historique entre l'avènement de la subjectivité philosophique, la raison qui est le domaine où cette subjectivité déploie son autonomie, et l'exclusion de la folie. Cette exclusion, qui autorise une transparence à soi du sujet lui permettant d'accéder à l'être avec certitude, est pour Foucault, qui

[39] Michel Foucault, *ibid.*, p. 68.

[40] Michel Foucault, *ibid.* p. 69.

cite Pascal, « un autre tour de folie. »[41] Ou encore Montaigne :

> La raison m'a instruit que de condamner aussi résolument une chose pour fausse ou impossible ; c'est se donner l'avantage d'avoir dans la tête les bornes et les limites de la volonté de Dieu et de la puissance de notre mère nature et n'y a pourtant de plus notable folie au monde que de les ramener à la mesure de notre capacité et suffisance.[42]

Il y a donc décision et rupture historiques. La raison classique se fonde dans une subjectivité assurée d'elle-même grâce au doute et au Cogito. Sur ce chemin où elle se fonde en elle-même, la subjectivité rationnelle exclut la folie. Celle-ci n'est plus ce qui inquiète de l'intérieur la raison et le sujet, mais son autre, elle devient un objet, son objet. Cette exclusion ouvre la voie au discours objectif sur la folie, aux discours scientifiques de la psychiatrie et à la psychologie. Foucault place en effet ces quelques pages sur Descartes au début du chapitre de sa thèse consacrée au « Grand renfermement », correspondant au moment où les fous sont exclus de la société et sont enfermés à l'Hôpital général, en compagnie des pauvres, des chômeurs, des correctionnaires etc. C'est là que les trouveront les fondateurs de la psychiatrie moderne. Et c'est leur condition institutionnelle d'enfermés qui sera la source du savoir psychiatrique. Foucault établit donc un lien historique entre le passage cartésien sur la folie des *Méditations* et un mouvement culturel et général d'enfermement des fous et de constitution d'un savoir objectif sur la folie. Ce lien historique est énigmatique, parce que Foucault place évidemment son propre énoncé à propos de la folie au

---

[41] « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou d'un autre tour de folie de n'être pas fou », Pascal, cité par foucault dans la préface à l'*Histoire de la folie*, *Dits et Ecrits I*, 1945 - 1975, Paris, Gallimard, p. 187.

[42] *Essais*, I, XXVI, Garnier, p. 231-232, cité par Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit*., p. 69.

« milieu ». Au milieu du terrain à la fois philosophique, social et médical. Y a-t-il simple consonnance, causalité, symptôme ? La démarche cartésienne est-elle purement historique, s'épuise-t-elle dans un projet historiquement déterminé de domination de la raison, dont l'exclusion de la folie est à la fois un instrument, un résultat, et le signe de sa violence ?

De la même façon, Foucault affirme que le doute de Descartes « dénoue les charmes des sens, traverse les paysages du rêve, guidé toujours par la lumière des choses vraies ; mais il bannit la folie au nom de celui qui doute, et qui ne peut pas plus déraisonner que ne pas penser et ne pas être ».[43]

Pour Foucault il y a ici décision et rupture historique. Encore chez Montaigne, et dans toute la pensée de la Renaissance, la folie était un risque toujours couru par la pensée, tout comme le rêve : elle était un *locus classicus* des raisons de douter de la vérité de notre pensée. « Quand Montaigne rencontrait le Tasse, rien ne l'assurait que toute pensée n'était pas hantée de déraison. »[44] Et l'on n'était jamais certain de n'être pas fou : « Que nous souvient-il combien nous sentons de contradiction en notre jugement même. »[45] Avec Descartes la pensée a trouvé la certitude en elle-même, et elle a évacué avec succès toutes les hétéronomies, et cette certitude, elle l'a acquise grâce à l'exclusion de la folie, alors que dans les autres raisons de douter elle parvient toujours à se retrouver elle-même.

Au début de la préface à l'*Histoire de la Folie*, Foucault souligne d'emblée la phrase de Pascal : « les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou. »[46] Pour Foucault, ce «

---

[43] Michel Foucault, *ibid.* p. 69.

[44] *Essais*, I, XXVI, Garnier, p. 231-232, cité par Foucault, *ibid*., p. 69.

[45] *Essais*, I, XXVI, Garnier, p. 236, cité par Foucault, *ibid*., p. 69.

[46] Michel Foucault, *Dits et Ecrits I*, 1945 - 1975, Paris, Gallimard, p. 187.

tour de folie » qui apparaît tout au long de l'histoire occidentale décide de la vision dont nous héritons et oriente notre compréhension du couple Raison / Folie. Pour exposer son point de vue concernant cette liaison entre la Raison et la Folie, Foucault cite aussi la phrase de Dostoïevski : « Ce n'est pas en enfermant son voisin qu'on se convainc de son propre bon sens. »[47] Foucault cherche à expliquer que la démonstration de la vérité ne doit pas nécessairement se faire à la façon de Descartes. Le dévoilement de la vérité ne doit pas nécessairement être obtenue par l'objectivisation de son voisin. Le terme grec *ἀλήθεια*, composé de « a » et de « lèthè », indique un lien étroit entre l'action de « négliger », ou d'« oublier », et la vérité. Dans cette perspective, ayant l'intention de critiquer la pensée cartésienne qui nous oriente vers la construction de la vérité et de la raison absolue, Foucault affirme que cet établissement de la vérité ne devrait pas passer par l'exclusion de la folie. Cela fournit au présent travail l'une de ses questions directrices : le Cogito et la raison se fondent-ils, oui ou non, en passant par l'épreuve du doute, et notamment de la folie ? Comment définissons-nous la raison et sa voisine, la folie ? Comment les mécomprenons-nous fréquemment ? Pour rechercher la vérité, est-il est nécessaire d'ignorer la folie en tant que doute menaçant la raison ?

La lecture de la *Première Méditation*, ainsi que les analyses importantes de Foucault, nous permettent de renouveler ces questions, de les reprendre à nouveaux frais. Foucault affirme qu'il faut examiner historiquement la constitution de la raison. Refaire une histoire de la folie, autrement et différement, tel est le premier foyer allumé par Foucault dans sa thèse de 1961. En quoi consiste donc cette autre histoire de la folie que Foucault a voulu écrire ?

---

[47] *Ibid.*, p. 187.

IV. Un retour à l'origine ou un détour de la vérité ?

« Il faut faire l'histoire de cet autre tour de folie »[48]. Penser la folie en adoptant un regard historique revient à réflechir à ce qui est présupposé par la représentation de la folie dans l'histoire occidentale. Il s'agit d'une réflexion historique permettant d'examiner les formations de la civilisation et du savoir. Rétablir l'histoire de la folie sur d'autres bases pourrait ainsi signifier re-déterminer la structure de l'histoire et les conditions de sa possibilité. En ce qui concerne cette histoire de l' « autre tour de folie », Foucault demande de retrouver un équilibre et une justice par rapport à la folie. Dans la préface, la compréhension de la folie est liée aux moments où la folie et la raison ne sont pas encore déterminées historiquement, comme l'écrit Foucault :

> [...] retrouver le moment de cette conjuration, avant qu'elle n'ait été définitivement établie dans le règne de la vérité, avant qu'elle n'ait été ranimée par le lyrisme de la protestation. Tâcher de rejoindre, dans l'histoire, ce degré zéro de l'histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même. Décrire, dès l'origine de sa courbure, cet « autre tour », qui, de part et d'autre de son geste, laisse retomber, choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l'une à l'autre, la Raison et la Folie.[49]

Comment comprendre ce changement de direction, comment remonter à l'origine du partage, avant que folie et raison ne soient déjà constituées en blocs solides et opaques ? On dirait que d'un côté, il faut activement « retrouver », « rejoindre » et « décrire » « le premier moment »,

[48] Michel Foucault, *ibid*.

[49] Michel Foucault, *ibid*.

« l'expérience indifférenciée » et « l'origine de la courbure ». De l'autre côté, Foucault affirme qu'il faut se laisser guider, passivement, par le geste, par le silence et par l'échange sourd. On pourrait dire que, pour Foucault, suivre les mouvements et entendre les murmures de la folie a pour but de dévoiler ce qu'exprime la folie. Selon Foucault, « C'est là sans doute une région incommode. Il faut pour la parcourir renoncer au confort des vérités terminales, et ne jamais se laisser guider par ce que nous pouvons savoir de la folie. »[50] L'expression « région incommode » fait référence à une zone de degré zéro, où la démarcation de la raison et de la folie demeure dans un clair-obscur. La raison ne prend pas encore la parole sur la folie pour en donner la vérité, ou le défaut. Foucault appelle à retourner à l'origine de cette distinction, à atteindre aux expériences non encore partagées du partage lui-même.

Nous remarquons le point commun entre Descartes et Foucault : en premier lieu, quitter les anciennes opinions avant tout. Dans les deux cas, ce geste est rendu nécessaire par le fait que les apprentissages et les connaissances que l'homme avait fondées ne sont pas aussi vraies ni aussi justes qu'on l'avait cru. Après que Descartes ait décidé de quitter l'état d'incertitude, il met le cap sur la construction d'une vérité inébranable. Il s'appuie pour ce faire sur l'édifice du Cogito, autrement dit sur une vérité garantie par le sujet pensant. Alors que Descartes élimine tous les doutes pour solidifier les branches et le tronc de son arbre de la science enraciné dans le Cogito, Foucault prête son attention aux facettes de la réalité oubliées par ce sujet méditant. En accompagnant ses critiques d'une perspective historique, Foucault se ressaisit de la problématique de la construction de l'histoire afin de pouvoir mettre à nu le rapport entre la raison et la folie. On pourrait dire, en définitive, que pour dénouer un nœud historique, Foucault

[50] Michel Foucault, *ibid*.

retravaille la définition du couple raison / folie telle qu'elle est consignée dans le récit de l'histoire occidentale. L'approche foucaldienne, dans le texte de 1961, est assez phénoménologique, comme le note Frédéric Gros :

> La préface de 1961 use d'un style d'argumentation inspiré par la phénoménologie. Il s'agit bien en effet de *réduire* les vérités délivrées par les sciences positives de la folie (« renoncer au confort des vérités terminales », p. 159) en en appelant à une *expérience primordiale* de la folie. Foucault parle de laisser « en suspens tout ce qui peut faire figure d'achèvement, de repos dans la vérité » afin de mieux laisser se découvrir une expérience originaire. L' « expérience » à retrouver en deçà des positivités scientifiques ne doit cependant pas être comprise comme expérience de la folie elle-même, mais de ce moment où folie et raison sont encore liées par ce qui déjà les sépare, où s'aperçoit ce qui les maintient dans l'opposition.[51]

De manière phénoménologique, Foucault avait alors l'intention de soulever les enjeux des discours historiques en superposant l'étude de l'exprimant à celle de l'exprimé. Comme les phénoménologues, l'analyse foucaldienne opère du signifié au signifiant, en reconduisant le sens de l'histoire de la folie au sens du discours qui la détermine. Elle est à la recherche des expériences muettes qui lient raison et folie, là où frontière et limite restent encore en germe au sein des expériences primordiales. Se mettre à l'écoute de la parole parlante de la folie, en passant par la parole parlée qui traverse l'histoire de la folie écrite : voilà comment s'ouvre la possibilité de repérer les critères établissant le discours objectivant. Foucault tente de retracer cette histoire en rappellant le moment oublié où folie et non-folie, raison et non-raison sont confusément impliquées[52]. Par l'histoire

[51] Frédéric Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997, p. 29.

[52] « Là, folie et non-folie, raison et non-raison sont confusément impliquées : inséparables du moment qu'elles n'existent pas encore, et existant l'une pour l'autre, l'une par rapport à l'autre, dans l'échange qui les sépare. » Michel Foucault, *Dits et Écrits I, op. cit.*, p. 188.

dialectique de la folie, l'intérêt de la contribution de Foucault tient au fait que la fondation de la raison ne devrait pas passer par l'enfermement de la folie. Cette demande devient la première tâche essentielle à la pensée de Foucault, surtout dans la préface de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*.

Il est donc évident que Foucault tente de retraduire l'histoire de la folie à partir de l'idée d'histoire « absente ». Refaire une histoire de la folie à partir de l'histoire de ses « limites ». Comme Foucault le propose : « on pourrait faire une histoire des *limites* – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur ; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole la désigne tout autant que ses valeurs. »[53] Cette prise en compte de l'absence et de la négation du langage parlé implique une autre construction du soubassement et des conditions historiques. Au lieu de se maintenir au niveau des discours dialectiques et scientifiques, Foucault propose de comprendre l'histoire à partir du « geste obscur » et de l' « oubli » que ces discours supposent. Selon Frédéric Gros, « cette histoire de la folie doit réveiller elle aussi du plus profond « oubli ». Elle engage à le faire dans un langage « plus matinal que la science ». Cette parole historienne, fidèle aux origines, exerce la même fonction de réduction des vérités cognitives que Merleau-Ponty assignait aux voix silencieuses de la peinture. Elle doit nous faire retrouver une expérience première. »[54] Nous nous demandons si le parcours phénoménologique que Foucault a adopté nous aide à remonter à l'origine de la distinction qui s'est opérée dans l'histoire occidentale. Au cours du processus de formation de ce qu'il est convenu d'appeler l'« Histoire », il existe un état d'ambiguïté précédant telle ou telle définition du grand partage Raison / Folie. Leur relation ne devrait

---

[53] Michel Foucault, *ibid.*, p. 189.

[54] Frédérique Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997, p. 30.

pas être déterminée par ce que nous héritons de Descartes.

Frédérique Gros a justement remarqué que « chez Foucault la parole archéologique sera toujours suspecte d'avoir déjà choisi non pas une raison ou l'autre, mais la raison elle-même contre la folie. L'expérience primordiale ne va pas déployer les structures existentielles d'une présence au monde, mais celles, tragiques, d'un partage. Le refus plutôt que la présence. »[55]

[55] Frédéric Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997, p. 30-31.

CHAPITRE III

La relecture des *Méditations* par Derrida

Juchés sur les épaules de Foucault, nous avons profité de sa hauteur de vue pour mieux comprendre la pensée cartésienne. De même, grimpant maintenant sur celles de Derrida, nous espérons nous donner l'occasion de repenser les *Méditations* de Descartes à partir de la querelle interprétative qui s'est élevée entre les deux penseurs. C'est une rencontre de géants de la philosophie, il s'agit d'une discussion à la fois fameuse et passionnante, qui occupe une place majeure dans l'histoire de la philosophie française moderne et contemporaine. Nous allons exposer le point de vue de Derrida dans cette

partie, en réponse aux analyses de Foucault. Nous savons que la question de l'historicité de la démarche cartésienne est au cœur de la critique adressée à Foucault par Derrida, lors d'une conférence prononcée le 4 mars 1963 au Collège philosophique, « Cogito et histoire de la folie »[56], soit deux ans après que Foucault ait publié son livre *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*. Par la suite, lors de la parution, en 1967, de *L'écriture et la différence*, Derrida a repris le contenu de cette conférence dans un chapitre conservant le titre de « Cogito et histoire de la folie ». L'objet de la critique qu'il adresse à Foucault est double. Derrida interroge le lien établi par Foucault entre le texte de Descartes et le « Grand Renfermement », et, plus généralement, une structure historique institutionnelle globale qu'il est difficile de déterminer. Cette structure historique est-elle plutôt culturelle, sociale, idéologique ? Y a-t-il consonnance, relation causale ou symptômatique entre le texte de Descartes et le « Grand Renfermement » de Foucault ? Qu'est-ce qui est impliqué par cette manière d'écrire l'histoire ?

Le texte cartésien serait la verbalisation de ce qui s'est joué dans le Grand Renfermement. Si l'on rompt avec la causalité classique univoque, et que l'on répond qu'il y a solidarité structurelle – en admettant que Foucault soit structuraliste, – c'est-à-dire, comme l'écrit Derrida, « une certaine totalité pleine de sens, un certain projet historique total dont on pense qu'il se laisse indiquer en particulier à travers ce que Descartes a dit [...] »[57], quelle est alors la teneur de cette solidarité ? Et pourquoi s'appuyer uniquement sur le texte cartésien ? En quoi consiste l'intérêt de cette relecture du passage ? Pour interroger ce lien, Derrida emprunte son vocabulaire à la psychanalyse, le texte cartésien étant lu comme le texte patent d'un processus latent, lui-même ramassé dans la figure du « Grand Renfermement ».

---

[56] Publiée dans Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 51-97.

[57] Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 53.

Répondre à Foucault implique alors deux tâches : relire ce passage des *Méditations* cartésiennes, pour vérifier si le sens que Foucault lui donne est le bon ; puis à la lumière de cette relecture, réinterroger le lien entre le texte de Descartes et le moment historique de l'avènement de la raison classique. Après quoi Derrida reviendra sur le sens de la démarche de Foucault. Derrida commence donc par revenir sur la lecture que Foucault donne du début des *Méditations Métaphysiques* de Descartes. Y a-t-il réellement dans ce texte « exclusion sommaire de la possibilité de la folie hors de la pensée elle-même » ?

I. La folie, un doute naturel parmi d'autres

L'argumentation de Derrida passe par une nouvelle interprétation du mouvement rhétorique de la *Première Méditation* dans son ensemble. Tout d'abord, elle confère un statut complètement différent à la référence à la folie au cinquième paragraphe. Derrida remarque que Foucault a lu Descartes en adoptant les deux démarches suivantes : premièrement, Descartes affirme qu' « encore que les sens nous trompent quelquefois touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter... ». Les choses à la fois « peu sensibles » et « fort éloignées » touchent donc à la frontière de la connaissance. Elles renvoient également à la limite de la possibilité de l'erreur d'origine sensible. « A moins d'être fou, hypothèse que Descartes semble exclure au principe dans le même passage. »[58] Pour Foucault, comme nous l'avons vu, les erreurs

[58] Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, 1967, p. 73.

des sens, la folie et le rêve sont trois possibilités de la pensée qui doivent nous faire douter de la vérité, de ce que nous tenons pour le plus certain. Ces trois possibilités sont, dans la lecture qu'en donne Foucault, simplement juxtaposées. Foucault dit de la folie qu'elle est « à côté » des deux autres. Et, malgré cette juxtaposition, elles ne reçoivent pas le même « traitement », comme le dit plaisamment Derrida.[59] Les sens n'errent pas en tout, au cœur du rêve il y a un noyau de vérité. La folie, elle, est exclue et pas interrogée. Foucault, par-là même, établit un parallèle entre les limites des erreurs des sens et les vérités – géométriques, arithmétiques, métaphysiques – qui peuplent les rêves et l'imagination. Car dans le songe et dans la perception sensible je surmonte, ou comme dit Foucault, je « contourne » le doute et reconnais un sol de certitude.[60] Dans cette lecture, il y aurait alors bien un « traitement » différencié de la folie, puisque Descartes n'y cherche pas de noyau de vérité.

Par rapport à Foucault, pour Derrida il n'y a pas parallélisme entre les erreurs des sens et le rêve, il ne surmonte pas de manière discontinue ces deux épreuves de la pensée, chacune pour elle-même. Comme le dit Derrida :

> Descartes *ne contourne pas* l'éventualité de l'erreur sensible et du rêve, il ne les « surmonte » pas « dans la structure de la vérité » pour la simple raison que, semble-t-il, il ne les surmonte ni ne les contourne à aucun moment et aucunement ; et qu'il n'écarte à aucun moment la possibilité de l'erreur totale pour toute connaissance qui a son origine dans les sens et dans la composition imaginative.[61]

---

[59] « Selon lui, Descartes rencontrant ainsi la folie *à côté* (l'expression *à côté* est celle de Foucault) du rêve et de toutes les formes d'erreurs sensibles, il ne leur appliquerait pas, si je puis dire, le même traitement. » Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 72.

[60] *Ibid.*, p. 73.

[61] *Ibid.*, p. 75.

Entre les deux épreuves, il y a, selon Derrida, progression, hyperbolisation, d'un premier moment du doute, le « doute naturel », c'est-à-dire du doute qui renvoie aux choses du monde, que l'on peut connaître par l'intermédiaire des sens. Dans cette hyperbolisation du doute naturel, Descartes ne surmonte pas ce doute, mais montre au contraire qu'il est justifié. Pour cette raison, Derrida écrit qu'« il faut bien comprendre ici que l'hypothèse du rêve est la radicalisation, ou si l'on préfère l'exagération hyperbolique de l'hypothèse où les sens pourraient parfois se tromper. »[62] En effet, les choses qui dans le rêve échappent au doute sont les vérités intelligibles et simples. Descartes veut nous montrer que « l'imagination et le rêve ne peuvent créer les éléments simples et universels qu'ils font entrer dans leur composition, [...] »[63] Par contre, tout ce qui vient des sens et de l'imagination est bien rendu douteux par cette hyperbole. Elle consiste à poser que, puisque qu'il n'y a rien qui, aux yeux du rêveur, trahisse qu'il rêve, il est possible que lorsque nous veillons, nous rêvions. Derrida ajoute que : « En effet, si je dors, tout ce que je perçois en rêve peut être, comme dit Descartes, « fausse illusion », et en particulier l'existence de mes mains, de mon corps, et que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, etc. »[64] Pour Derrida, il suffit d'examiner le cas du rêve pour traiter celui du doute naturel, du cas de l'erreur sensible en général.[65] Descartes répond à ceux qui refuseraient le doute hyperbolique au nom de la rareté et de la bénignité des erreurs de sens. L'hypothèse du rêve vient radicaliser nos raisons de douter de la perception :

---

[62] *Ibid.*, p. 75.

[63] *Ibid*, p. 73.

[64] *Ibid.*, p. 75.

[65] *Ibid.*, p. 75.

> Je vais vous proposer une hypothèse qui vous paraîtra bien plus naturelle, qui ne vous dépaysera pas, parce qu'il s'agit d'une expérience plus commune, plus universelle aussi que celle de la folie : et c'est celle du sommeil et du rêve.[66]

L'exemple de la folie n'est pas évacué, mais il est simplement rhétoriquement moins fort que celui du rêve, car il est moins universel et peut donc être rejeté par les interlocuteurs de Descartes. Vu que Descartes n'autorise pas que notre connaissance vienne de la sensibilité, ici le doute paraît fonctionner comme épreuve de la raison. Il faut donc comprendre que le doute se présente en tant que moyen dans le processus de la dialectique chez Descartes. L'hypothèse de l'extravagance semble un exemple extrême et trop rare. C'est la raison pour laquelle l'exemple du rêve en effet joue un rôle plus important que l'hypothèse de l'extravagance, mais cette stratégie rhétorique ne révèle rien des vrais enjeux de la pensée de Descartes.

Cette pointe du premier moment de la *Première Méditation* de Descartes est ensuite dépassée par un deuxième moment du doute, le doute métaphysique, où ce sont, par l'intermédiaire du dieu trompeur ou du malin génie, ces mêmes vérités intelligibles qui deviendront douteuses. C'est l'un des enjeux majeurs de la critique de Derrida vis-à-vis des développements de Foucault sur la folie dans l'histoire. Ainsi, la certitude que l'on atteint au terme du doute naturel passe par une rupture radicale avec les sens. Finalement, le doute naturel se développe sous la forme de l'extravagance, mais Descartes ne s'y attarde pas, pour des raisons purement rhétoriques, et avance vers le suivant, le doute métaphysique.

---

[66] *Ibid.*, p. 78.

II. Exclue ou non-exclue ?

> Il semble bien, en effet, que Descartes ne creuse pas l'expérience de la folie jusqu'à la rencontre d'un noyau irréductible mais intérieur à la folie elle-même. Il ne s'intéresse pas à la folie, il n'en accueille pas l'hypothèse, il ne la considère pas. Il l'exclut par decret. Je serais extravagant si je croyais que j'ai un corps de verre. Or c'est exclu puisque je pense.[67]

C'est le passage où Derrida présente et critique la perspective de Foucault. Celui-ci serait le premier à dissocier l'exclusion de la folie d'un côté et le traitement des autres raisons de douter de la sensibilité de l'autre côté.[68] En suivant le raisonnement de Derrida, nous nous demanderons si la folie est réellement exclue par l'argumentation cartésienne. Si la folie, dans la pensée de Descartes, a bien été exclue du raisonnement des *Méditations métaphysiques*, comment s'en est-elle fait bannir ?

Nous voyons que Derrida partage peut-être le sentiment de Foucault lorsqu'il affirme qu'il *semble* que la question de la folie n'ait pas été creusée jusqu'au bout de la méditation, ni que l'analyse de son essence n'ait été bien développée.[69] Cependant Derrida n'est pas d'accord avec la conclusion de Foucault : il ne pense pas que l'argumentation de Descartes conduise à

---

[67] *Ibid.*, p. 74.

[68] « Foucault est le premier, à ma connaissance, à avoir ainsi isolé, dans cette *Méditation*, le délire et la folie de la sensibilité et des songes. A les avoir isolés dans leur sens philosophique et leur fonction méthodologique. C'est l'originalité de sa lecture. Mais si les interprètes classiques n'avaient pas jugé cette dissociation opportune, est-ce par inattention ? » *Ibid.*, p. 74.

[69] « Il semble bien, en effet, que Descartes ne creuse pas l'expérience de la folie jusqu'à la rencontre d'un noyau irréductible mais intérieur à la folie elle-même. Il ne s'intéresse pas à la folie, il n'en accueille pas l'hypothèse, il ne la considère pas. Il l'exclut par décret. Je serais extravagant si je croyais que j'ai un corps de verre. Or c'est exclu puisque je pense. » *Ibid.*, p. 74.

l'affirmation de « l'impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense »[70]. Pour Derrida, l'analyse de la folie n'est pas l'objectif de Descartes, ni indispensable au cours de ses *Méditations*. Selon Derrida :

> Il ne s'agit d'ailleurs pas ici, pour Descartes, de déterminer le concept de la folie mais de se servir de la notion courante d'extravagance à des fins juridiques et méthodologiques, pour poser des questions de droit concernant seulement la vérité des idées.[71]

Après ce paragraphe, Derrida ajoute une brève citation qui renforce son point de vue par une alternative entre « thème » et « index » :

> *La folie, thème ou index* : ce qui est significatif, c'est que Descartes, au fond, ne parle jamais de la folie elle-même dans ce texte. Elle n'est pas son thème. Il la traite comme un index pour une question de droit et de valeur épistémologique. C'est peut-être là, dira-t-on, le signe d'une exclusion profonde. Mais ce silence sur la folie elle-même signifie simultanément le contraire de l'exclusion, puisqu'*il ne s'agit pas de la folie* dans ce texte, qu'il n'en pas question, fût-ce pour l'exclure. Ce n'est pas dans les *Méditations* que Descartes parle de la folie elle-même.

Bien comprendre le célèbre conflit entre Foucault et Derrida sur ce passage essentiel de la *Première Méditation* de Descartes permet également de montrer la perspective de Derrida quant au statut de la folie. Qu'en est-il alors de la folie dans la pensée de Derrida? La question se pose à partir de cette distinction entre thème et index. La folie se présente-t-elle plutôt comme un thème ou un index chez Descartes ? Qu'est-ce que la folie implique ? Ce passage cartésien est déterminant à cause du cri d'effroi qu'on y entend face

---

[70] *Ibid.*, p. 74.

[71] *Ibid.*, p. 79.

à l'hypothèse que le sujet philosophant puisse être insensé : « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est que je me compare à ces insensés [...] » « Et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples... »[72] Dans cette précarité de la détermination du statut de la folie, la question reste ouverte et garde son état ambigu. La démonstration du rôle de la folie est donc prise tantôt pour une suppression du thème, tantôt pour un index au sein de l'analyse. Comment penser la folie ? Est-ce que chez Descartes l'exemple de la folie n'a été mentionné que pour s'ajuster à la formation de la raison et du *Cogito* ? Si le cas de la folie n'a pas reçu de traitement important, fonctionne-t-il plutôt comme un thème ou comme un index ? Le point de vue derridien et celui de Foucault nous permettent de poser la question de ce qu'est la folie, ainsi que de la compréhension du partage entre la raison et la folie.

Selon la lecture de Derrida, si Descartes associe l'exemple de la folie à la formation du Cogito dans ses *Méditations métaphysiques*, son objectif n'est pas de s'orienter vers le traitement ou la détermination du terme. La raison en est simple : pour pouvoir trouver la vérité inébranable, il faut patienter, ne pas anticiper « le moment du Cogito qui devra attendre des étapes nombreuses et très rigoureuses [...] »[73]. Il ne s'agit pas ici de déterminer la notion de la folie. La folie s'emploie comme l'une des épreuves parmi toutes les possibilités sensibles, elle n'a pas d'autre rôle que celui d'exemple. Etant donné qu'il manque une définition et une analyse rigoureuse du concept, Derrida considère que la représentation de la folie dans la *Première Méditation* ne remplit qu'une fonction juridique et méthodologique. La folie en tant qu'épreuve joue un rôle perturbateur pour mettre en doute la vérité des idées du sujet méditant. Plus précisement, la folie n'est qu'une hypothèse dans le

[72] *Ibid.*, p. 78.

[73] *Ibid.*, p. 74.

chemin du doute sensible. D'ailleurs, elle n'est même pas l'hypothèse la plus féconde[74].

Derrida donne deux raisons pour expliquer les limites rhétoriques de l'hypothèse de l'extravagance. Selon la première raison, l'hypothèse ou le fantasme d'être fou ne pourrait pas expliquer tous les cas de la perception sensible. Comme le dit Derrida : « il ne couvre pas la totalité du champ de la perception sensible. Le fou ne se trompe pas toujours et en tout ; il ne se trompe pas assez, il n'est jamais assez fou. »[75] En outre, Derrida démontre que cette hypothèse est une donnée inefficace. L'exemple de l'extravagance, en effet, n'arrive pas à convaincre à tous les interlocuteurs. Il ne s'agit ici que d'explications pédagogiques qui s'adressent aux novices philosophiques.[76] En définitive, l'hypothèse de l'extravagance ressemble plutôt à une généralité qui contient les potentiels de la sensibilité et couvre le domaine des erreurs sensibles. Descartes ne confère finalement à l'hypothèse de l'extravagance qu'une place peu importante.

Telles sont les raisons pour lesquelles la folie n'est pas plus exclue que toute connaissance qui aurait son origine dans les sens. L'hypothèse de la folie ne fait pas exception au sein du mouvement du doute naturel, elle en est un moment rhétorique, mais n'exprime pas la pensée définitive de Descartes. Elle est l'articulation rhétorique qui relie et explique le passage de l'erreur des sens au rêve. Elle serait alors la protestation du non-philosophe vis-à-vis du doute philosophique à l'égard des sens. Le novice en philosophie se rend compte que les erreurs venant de la sensibilité ne sont pas réservées à

[74] « L'hypothèse de l'extravagance n'était donc pas un bon exemple, un exemple révélateur ; ce n'était pas un bon instrument de doute. » *Ibid.*, p. 79.

[75] *Ibid.*, p. 79.

[76] « C'est un exemple inefficace et malheureux dans l'ordre pédagogique car il rencontre la résistance du non-philosophe qui n'a pas l'audace de suivre le philosophe quand celui-ci admet qu'il pourrait bien être fou au moment où il parle. » *Ibid.*, p. 79.

certains cas particuliers. Les erreurs sensibles sont donc universelles, valent bien pour nous tous. Par cette logique, Derrida explique que Descartes veut seulement nous inviter à épouser le rythme de l'étonnement. Comme le suggère *Cogito et Histoire de la Folie* : « je veux bien que vous doutiez de certaines choses « peu sensibles et fort éloignées », mais les autres ! que vous soyez assis ici, près du feu, tenant ce langage, ce papier entre les mains et autres choses de même nature ! »[77]. Descartes feindrait alors de prendre à son compte cette protestation de béotien. Référons-nous ici au texte derridien :

> On voit quel est le sens pédagogique et rhétorique du *sed forte* qui commande tout ce paragraphe. C'est le « mais peut-être » de l'objection feinte. Descartes vient de dire que toutes les connaissances d'origine sensible peuvent le tromper. Il feint de s'adresser l'objection étonnée du non-philosophe imaginaire qu'une telle audace effraie et qui lui dit : non, pas toutes les connaissances sensibles, sans quoi vous seriez fou et il serait déraisonnable de se régler sur les fous, de nous proposer un discours de fou. Descartes se fait l'écho de cette objection : puisque je suis là, que j'écris, que vous m'entendez, je ne suis pas fou, ni vous, et nous sommes entre gens sensés. L'exemple de la folie n'est donc pas révélateur de la fragilité de l'idée sensible.[78]

L'hypothèse du rêve intervient en procédant à une radicalisation qui puisse rendre l'argument acceptable pour le sens commun, mais en conservant de manière secrète en son sein l'hypothèse de la folie. L'exemple du rêve ne fait finalement que reprendre, du point de vue épistémologique, l'exemple de la folie, mais il est rhétoriquement plus efficace, puisque tout le monde rêve ; personne ne peut plus protester. Dans l'ordre méthodique, l'hypothèse du rêve constitue « l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie. » De ce point de vue, « le rêveur, est plus fou que le fou »,

---

[77] *Ibid.*, p. 78.

[78] *Ibid.*, p. 78.

puisqu'il permet de douter de toutes les vérités qui ont leur origine dans les sens. Le rêve a donc deux supériorités sur la folie : le fou ne se trompe jamais entièrement, comme le fait le rêveur, puisqu'il participe toujours à notre monde commun. Donc l'hypothèse du rêve est même plus universelle. Et l'argument est rhétoriquement plus efficace, puisque chacun ne peut que s'identifier au rêveur.

La folie ne serait donc qu'apparemment exclue par la pensée rationnelle, et seulement pour des besoins rhétoriques. Ce qui le montre c'est que, selon Derrida, elle est encore présente au cœur du doute métaphysique, au cœur de la pensée qui s'est isolée du sensible. C'est ce que montre Derrida, en écartant deux arguments que pourrait soulever Foucault.

III. La « folie » cartésienne, une opération philosophique et non historique

Foucault pourrait alors soutenir que la folie n'est qu'un cas d'erreur sensible[79]. Ce qui, à l'aune du dualisme cartésien, impliquerait qu'elle ne relève que du corps, de la *res extensa*, et pas de la *res cogitans*, de l'âme et de la pensée. Foucault pourrait ainsi dire que la folie n'est qu'une faute du corps et qu'une perversion des sens.[80] Le Cogito serait alors toujours aussi

[79] « Ce qui apparaît à cette deuxième lecture, c'est que pour Descartes, la folie n'est pensée que comme un cas, parmi d'autres, et non le plus grave, de l'erreur sensible. (Foucault se placerait alors dans la perspective de la détermination de fait et non de l'usage juridique du concept de folie par Descartes. » *Ibid.*, p. 80.

[80] « Si la folie n'est qu'une perversion des sens – ou de l'imagination – elle est chose du corps, elle est du côté du corps. » *Ibid.*, p. 80.

brutalement mis à l'abri de la possibilité de la folie. Le raisonnement de Descartes, et la fondation de la connaissance à laquelle il vise, seraient alors préservés du risque de la folie, et se rassureraient de cette manière, en les renvoyant au corps. « La distinction réelle des substances expulse la folie dans les ténèbres extérieures au *Cogito*. (....) Je ne peux pas être fou quand je pense et quand j'ai des idées claires et distinctes. » [81] Derrida poursuit l'argument plus avant. Foucault pourrait finalement nous dire que, de par la limite qu'elle assigne à la connaissance, la folie se comporte non seulement comme une chose du corps, mais aussi comme une *erreur* du corps, ce qui s'avère réducteur, le statut d' « erreur» ne désignant pas ce qui appartient en propre à la folie.[82] De plus,

> Il serait même condamné à en faire, à la limite, non seulement, comme de toute erreur, une déficience épistémologique mais une défaillance morale liée à une précipitation de la volonté qui peut seule consacrer en erreur la finitude intellectuelle de la perception. De là à faire de la folie un péché, il n'y aurait qu'un pas, qui fut bientôt allègrement franchi, comme le montre bien Foucault dans d'autres chapitres. [83]

Ainsi, non seulement la folie ne contribuerait en rien à la construction de l'édifice du savoir, mais elle risquerait en outre sa légitimité morale. La folie, sous les yeux de Foucault, devient un péché moral et un tabou social. En suivant les indices donnés par Derrida, nous pouvons d'ailleurs trouver, dès avant *Histoire de la folie à l'âge classique* de 1961 et *Maladie mentale et psychologie*

---

[81] Jacques Derrida, *Ibid.*, p. 80.

[82] « Tout un s'installant dans notre hypothèse, Foucault pourrait aussi nous rappeler ceci : en inscrivant son allusion à la folie dans une problématique de la connaissance, en faisant de la folie non seulement une chose du corps mais une *erreur* du corps, en ne s'occupant de la folie que comme d'une modification de l'idée, de la représentation ou du jugement, Descartes neutraliserait la folie dans son originalité. » *Ibid.*, p. 80.

[83] Jacques Derrida, *Ibid.*, p. 80.

de 1962, un autre texte témoignant d'une telle vision de la folie : il s'agit de *Maladie mentale et personnalité*, qui date de 1954. Nous trouvons en effet dans cette première publication les origines de la pensée foucaldienne sur la folie et son traitement, à la lumière d'une double analyse, médicale et psychologique. Nous envisagerons cette vision initiale de la pensée de Foucault, ainsi que la comparaison entre la version primitive et la version suivante de ce texte dans notre deuxième chapitre.

Dans la suite de son texte, Derrida accentue son analyse du traitement cartésien de la folie par une étude du moment hyperbolique du doute, qui suit la reconnaissance de vérités intelligibles au sein même du rêve. Ce moment du doute convoquerait la possibilité d'une « folie totale. »[84] Une folie qui n'est plus celle du corps, mais celle de la pensée pure. En effet, Descartes admet d'une part ce qu'il semblait avoir rejeté :

> Je penserai que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour tromper ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens , mais croyant faussement avoir toutes ces choses. [85]

Et, d'autre part, c'est maintenant le raisonnement dans sa pureté qui est atteint : « Il se peut faire qu'il (le Malin Génie) ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, etc. »[86] Sans nommer la folie, Descartes en reprend l'hypothèse encore plus radicalement. Derrida l'interprète en termes de droit

---

[84] Jacques Derrida, *Ibid.*, p. 81.

[85] *Ibid.*, p. 82.

[86] *Ibid.*, p. 82.

et de fait[87]. Si la folie n'est pas un danger en fait, pour le doute naturel, elle est un danger en droit, pour le doute métaphysique. Selon Derrida, si la folie est exclue, du point de vue naturel, qui est celui de Descartes et de ses lecteurs, il ne s'agit pas d'une naïveté pré-philosophique, mais, dans les termes de Husserl, d'une nécessité d'essence : celle de l'essence du sens, présente dans tout discours, même le plus élémentaire. En tant qu'il communique, Descartes fait nécessairement le choix du sens, et l'hypothèse naturelle, empirique et factuelle de la folie est écartée par là même. Du point de vue du fait, Derrida critique ce qu'écrit Foucault : si l'hypothèse de la folie empirique est écartée, cela ne constitue ni une « défaillance cartésienne », ni « une tare ou une mystification liée à une structure historique déterminée ».[88] Il s'agit tout simplement d'une « nécessité d'essence » propre à tout discours. Dans les termes de Derrida, c'est « une nécessité d'essence universelle à laquelle aucun discours ne peut échapper parce qu'elle appartient au sens du sens. C'est une nécessité d'essence à laquelle aucun discours ne peut échapper, pas même celui qui dénonce une mystification ou un coup de force. »[89]

Nous ne pouvons dire s'il existe un changement de perspective à propos des rapports du Cogito et de la folie chez Descartes, la raison la plus raisonnable s'originant dans l'exigence d'intelligibilité. Il ne s'agit pas de montrer une structure historique à la fois mystérieuse et ambiguë, mais bien une opération philosophique et juridique. C'est-à-dire, d'un côté, la folie en

---

[87] « *En droit*, rien ne s'oppose à la subversion nommée extravagance dans le premier doute, bien qu'en fait et d'un point de vue naturel, pour Descartes, pour son lecteur et pour nous, aucune inquiétude naturelle ne soit possible quant à cette subversion de fait. (A vrai dire, pour aller au fond des choses, il faudrait aborder directement pour elle-même la question du fait et du droit dans les rapports du Cogito et de la folie.) » *Ibid.*, p. 83.

[88] *Ibid.*, p. 83.

[89] *Ibid.*, p. 83.

tant que ce doute naturel expérimentable par chacun de nous – expérience qui ne devrait pas être traitée comme une mythologie de l'histoire –, de l'autre côté, la folie s'élevant au niveau du doute métaphysique, où se joue son identité la plus propre. C'est la raison pour laquelle Derrida divise la question de la folie en deux, la folie de fait et la folie en droit. Par là, Derrida nous propose de la traiter via une opération philosophique et juridique.

Il n'en reste pas moins que la folie, comme possibilité de droit, est au cœur de la pensée elle-même, et reste présente au moment du doute hyperbolique :

> Si bien que, pour en revenir à Descartes, tout philosophe ou tout sujet parlant (et le philosophe n'est que le *sujet parlant* par excellence) devant évoquer la folie à *l'intérieur* de la pensée (et non seulement du corps ou de quelque instance extrinsèque), ne peut le faire que dans la dimension de la *possibilité* et dans le langage de la fiction ou dans la fiction du langage. Par là même, il se rassure en son langage contre la folie de fait [...].[90]

A l'égard du langage, Derrida continue de critiquer les thèses de Foucault. Foucault parle de la folie comme de ce qui relève du geste muet et du silence[91], il la met à l'écart du langage et de ses régimes historiques. Derrida ne partage ni cette interprétation du langage, ni celle de la folie. Il pense qu'au sein du langage, même au sens le plus général, il n'existe pas tel ou tel langage historique, contrairement à ce que Foucault voulait nous montrer. Selon Derrida, « [...] et même des plus fous en apparence ; et même et surtout de ceux qui, par l'éloge de la folie, par la complicité avec la folie, se mesurent au plus proche de la folie. Le langage étant la rupture même avec la

---

[90] *Ibid.*, p. 84.

[91] « Foucault dit : « La folie, c'est l'absence d'œuvre. » C'est une note de base dans son livre. [...] » *Ibid.*, p. 83.

folie, il est encore plus conforme à son essence et à sa vocation, il rompt encore mieux avec elle s'il se mesure plus librement à elle et s'en approche davantage [...] »[92] La folie dans la pensée de Derrida n'est pas l'inverse du langage, au contraire, elle est intégrée dans le langage, malgré leur complicité la plus complexe, malgré leur apparence la plus incompréhensible.

L'exclusion de la folie de fait, qui serait indissociable de tout langage, et pas seulement de celui de la raison classique, n'empêche pas une confrontation de la pensée avec la possibilité de la folie. Elle en est au contraire une condition de possibilité. Or la démarche de Descartes est au plus près de la confrontation avec cette possibilité de la folie. Ce que montre la réponse à la deuxième objection qu'aurait pu soulever Foucault. Descartes n'aurait pas fait de la folie seulement quelque chose du corps, mais l'aurait rapprochée de l'erreur. Mais l'erreur chez Descartes vient de la disproportion de l'infinité de la volonté sur la finitude de l'entendement, qui en lui-même ne peut errer, puisque rien ne l'oblige à affirmer ce qui est douteux. Tare de la volonté, la folie deviendrait vite une tare morale, comme elle le sera aux dix-huitième et dix-neuvième siècles. Ce qui implique que Foucault pourrait affirmer que d'une autre manière la folie est rejetée hors de la raison. Non cette fois-ci parce qu'elle relève du corps, mais parce qu'elle n'entame pas la connaissance en elle-même, seulement sa relation à la volonté. Derrida mentionne une autre référence concernant le Cogito et l'extravagance dans le *Discours de la méthode.* Derrida dit : « Devant l'expérience aiguë du Cogito, l'extravagance, comme le dit le *Discours de la méthode*, est irrémédiablement du côté du scepticisme. La pensée alors ne redoute plus la folie : « Les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sont pas capables de l'ébranler » (*Discours*, IV[e] partie).[93] Selon Derrida, cette exclusion de la folie

[92] *Ibid.*, p. 85.

[93] *Ibid.*, p. 86.

n'a pas lieu dans les *Méditations*. Descartes ne permettrait à aucune vérité d'échapper en droit à la folie. Elle n'est en effet pas seulement présente au moment du doute radical, mais aussi au moment de ce qui permet d'en sortir, le Cogito. Or, puisque le Cogito est la première des vérités, toutes sont par elle atteintes en droit.

En effet, pour Derrida, l'acte du Cogito et la certitude d'exister n'échappent pas à la folie, ce sont des vérités dont on est absolument certain. Mais la vérité du Cogito n'est pas atteinte au prix d'une exclusion de la folie qui lui permettrait d'échapper à la prise de celle-ci ; ce n'est pas parce que « *moi* qui pense, je ne peux pas être fou », comme le pense Foucault. La vérité du Cogito n'est pas dépendante d'une exclusion, qui n'a, de toute façon, pas eu lieu : « dans son instant, dans son instance propre, l'acte du Cogito vaut même si je suis fou, même si ma pensée est folle de part en part. »[94] Ainsi, si avec cette vérité, la pensée ne craint pas la folie, ce n'est pas pour l'avoir prématurément exclue, mais pour l'avoir affrontée en elle-même. « La certitude ainsi atteinte n'est pas à l'abri d'une folie enfermée, elle est atteinte et assurée en la folie elle-même. »[95] A travers ces deux citations de Derrida, il apparaît que ce n'est pas seulement l'acte du Cogito qui vaut dans l'hypothèse de la folie, mais que c'est aussi le cas de la certitude qui en découle. Loin d'avoir exclu la folie, Descartes l'a donc assumée jusqu'au bout, et il a assuré la pensée au risque de la folie, dans un geste « d'une audace folle ». Descartes atteindrait alors un point-zéro, qui précède la distinction et l'opposition de la raison et de la folie.

A côté des références utilisées par Derrida, nous trouvons aussi une lettre de Descartes datée du 23 novembre 1646. Cette lettre est adressée au marquis

---

[94] *Ibid.*, p. 85.

[95] *Ibid.*, p. 86.

de Newcastle[96]. Elle semble confirmer cette interprétation de Derrida et cette référence pourrait éventuellement nous donner des indices importants à propos du conflit portant sur l'exclusion de la folie chez Descartes. En 1646, dans cette lettre, Descartes écrit au marquis de Newcastle :

> Enfin, il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, *pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison* [...].

Ce que nous montre cette lettre au Marquis de Newcastle est que le fou, puisqu'il parle, et à propos, donc relativement au sens, possède une âme, et la pensée. La folie n'est pas du corps, elle n'est pas une passion. Cette lettre démontre bien qu'il n'y a pas exclusion de la folie hors de la pensée. La folie relève bien de l'âme, même si elle est étrangère à la raison.

Après avoir procédé à une relecture des textes de Descartes, Derrida a bel et bien écarté l'hypothèse d'une l'exclusion de la folie par la pensée cartésienne. Nous pouvons finalement affirmer avec Derrida que « Descartes ne renferme jamais la folie, ni à l'étape du doute naturel ni à l'étape du doute métaphysique. *Il fait seulement semblant de l'exclure dans la première phase de la première étape, dans le moment non-hyperbolique du doute naturel.* »[97]

---

[96] Descartes, *Œuvres Complètes*, AT-IV, Paris, Vrin, 2000, p. 568-576

[97] Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 84.

IV. Redialoguer avec Derrida

Le débat entre Foucault et Derrida autour de la question de l'exclusion de la folie s'est interrompu pendant dix ans. Cependant, ce dialogue n'a pas encore été enterré. Dix ans plus tard, Foucault répond et interroge les attaques de Derrida en publiant deux articles, « *Mon corps, ce papier, ce feu* » et « *Répondre à Derrida* ». En 1972, dans « *Mon corps, ce papier, ce feu* », Foucault se ressaisit de cet enjeu concernant le conflit autour de la *Première Méditation* cartésienne. Foucault affirme que dans les *Méditations Métaphysiques* de Descartes, le rêve et la folie n'ont pas le même statut, ni le même rôle dans le développement du doute cartésien. Parmi les doutes, le rêve permet de douter de ce lieu où je suis, de ce papier que je vois, de cette main que je tends ; mais la folie n'est point un instrument ou une étape du doute ; car « moi qui pense, je ne peux pas être fou ».[98]

Foucault précise qu'au niveau de la nature de l'exercice méditatif de Descartes, la folie n'émerge qu'à travers une comparaison. « Si je veux nier que « ces mains et ce corps soient à moi », il faut que « je me compare à certains insensés » ; mais je serais bien extravagant « si je me réglais sur leurs exemples ». »[99] Foucault distingue aussi d'une autre manière le rêve de la folie : par le souvenir. L'exemple du rêve permet une révélation de la mémoire, dans des phrases telles que : « j'ai coutume de me représenter en mes songes », « combien de fois m'est-il arrivé », ou « en y pensant soigneusement, je me ressouviens... ».[100] La folie, elle, peut évoquer une autre scène étrangère à la réalité. L'exemple de la folie transforme la scène sur

[98] Michel Foucault, *Dits et Écrits I, 1954-1975*, *op. cit.*, p. 1113.

[99] *Ibid.*, p. 1119.

[100] *Ibid.*, p. 1119.

laquelle le sujet se trouve réellement. Une pareille confusion ne se produit pas dans le cas du rêve. On y trouve une représentation de la réalité, ainsi que la mémoire : « être assis (comme je le suis maintenant) ; sentir la chaleur du feu (comme je la sens aujourd'hui)... »[101] Par la suite, quand la folie et le rêve jouent un rôle d'épreuve dans l'exercice méditatif, la ligne du critère se trace différemment. Foucault remarque que le rêve comporte une clarté d'expérience que n'atteint pas la folie. Le rêve a véritablement eu lieu dans le processus des méditations cartésiennes ; la folie, en revanche, n'a pas eu lieu. En effet, dans la mesure où elle remplissent des rôles différents dans la démarche du doute, leurs effets se réfèrent à la stratégie de l'exercice méditatif. Alors que le rêve, qui est à la fois universel et familier à chaque individu, fait partie de l'épreuve du Cogito, la folie ne fait que semblant d'y participer. Après avoir analysé les épreuves disposées par Descartes dans ses *Méditations*, Foucault remarque qu' « il est extraordinairement difficile de rester sourd à l'écho que se font les deux paragraphes. Difficile de ne pas être frappé du système d'opposition complexe qui les sous-tend. Difficile de n'y pas reconnaître deux exercices à la fois parallèles et différents : l'exercice du *demens* et celui du *dormiens*. [...] »[102]

Foucault insiste donc sur le fait qu'il existe, au fond, dans le doute cartésien, un déséquilibre entre le rêve et la folie. Mais la présentation de la folie n'est ni un cas restreint par rapport à celui du rêve, ni un exemple moins efficace et moins universel. Foucault ne saurait donc souscrire à cet argument de Derrida : « [...] il (Derrida) inverse deux pages plus loin, disant que la folie est un exemple non retenu par Descartes, parce qu' « inefficace et malheureux ». »[103] Foucault réplique aux accusations de Derrida en disant

---

[101] *Ibid*., p. 1119.

[102] *Ibid*., p. 1120.

[103] *Ibid*., p. 1161.

que Descartes lui-même ne proclame pas que le rêve est « plus commun, plus universel que la folie ».[104] Foucault explique ce déséquilibre par deux avantages que procure le rêve : d'une part, l'extravagance du rêve fascine autant que la folie, elle peut nous faire douter tout comme la folie peut le faire ; d'autre part, l'exemple du rêve est bien plus fréquent que celui de la folie, pour une raison simple : il se produit souvent et il est accessible à tous. Car, que je dorme ou que je veille, il est bien possible que je rêve ; mais quant à la folie, elle ne constitue pas un exemple immédiatement disponible. Le rêve en tant que doute naturel est à la fois plus familier et plus accessible. Pour Foucault, nous ne pouvons pas ignorer le fait qu'il existe certains privilèges du rêve sur la folie. C'est la raison pour laquelle, selon lui, « ce n'est pas à titre d'exemple faible, moins bon, insuffisant, peu « révélateur », « inefficace » que la folie se distingue du rêve ; et ce n'est point pour sa moindre valeur qu'elle serait comme laissée de côté après avoir été évoquée. »[105]

Ces deux aspects du rêve sont soulignés de la même manière dans l'article « *Répondre à Derrida* » de la revue japonaise *Paideia* n^{0}11 : « *Michel Foucault Derrida e no kaino* », paru en 1972. Bien que Derrida ait raison de souligner que le rêve est souvent plus invraisemblable que la folie, il ignore le deuxième pouvoir du rêve, et son rapport à la folie. En éclairant la différence importante des cas du rêve et de la folie, Foucault soutient qu'en fait :

> Il est important pour Descartes que le sommeil soit chose coutumière, ce n'est pas du tout pour montrer qu'il est plus « universel » que la folie, c'est pour pouvoir reprendre en compte, c'est pour pouvoir mimer, feindre, dans la méditation, l'expérience du rêve, c'est pour

[104] *Ibid*., p. 1115.

[105] *Ibid.*, p. 1124.

> pouvoir faire comme si nous rêvions ; c'est pour que l'expérience du rêve prenne place dans le mouvement effectif effectué par le sujet de la méditation.[106]

Aux yeux de Foucault, reconnaître ce privilège du rêve sur la folie est donc une évidence. Si je fais le fou, je ne serai pas moins *demens* qu'eux, mais si je fais le dormant, je peux encore continuer à penser et à percevoir. Il est non moins évident que la figure des insensés (ceux qui se prennent pour des rois, qui se croient vêtus d'or, ou qui s'imaginent avoir un corps de verre) désignée par Descartes est incompatible avec cet individu (ici, assis près du feu, vêtu d'une robe de chambre, tenant ce papier entre les mains…) qui est en train de parler. Pour Foucault, tout ce qui est mis au service du doute suit l' « ordre » des *Méditations*. Mais en quoi consiste cet « ordre » chez Descartes ? S'agit-il d'un ordre de type architectural, spatial, « architectonique », comparable à celui des éléments d'une figure ? Ou est-ce l'ordre sériel d'un ensemble d'expériences proposées au sujet méditant dans la perspective d'une transformation de son être ? Foucault donne sa réponse dans le passage suivant :

> Il me semble que l'ordre des méditations est d'un autre type [que l'ordre « architectonique»]. Parce qu'il s'agit non pas des éléments d'une figure, mais des moments d'une série ; ensuite (ou plutôt en même temps), parce qu'il s'agit d'un exercice à l'épreuve duquel le sujet méditant est peu à peu modifié et de sujet d'opinions se trouve qualifié en sujet de certitude. [...] Dans cette série où s'est produite comme évènement la résolution de douter, puis celle de se méfier des sens, où va se produire la décision de faire tout comme si on dormait, il y a un moment où la folie est bien envisagée, mais comme une éventualité qu'on ne peut pas assumer et qu'on ne peut pas faire entrer dans le jeu des transformations qualifiantes (parce qu'elle serait justement disqualifiante) ; ce moment se trouve être par le fait même une certaine

[106] *Ibid.*, p. 1155.

> manière de qualifier le sujet méditant comme ne pouvant pas être fou – une manière donc de le transformer par exclusion, par exclusion de la folie éventuelle.[107]

Ce texte offre deux directions à la compréhension. L'une concerne la justification de la folie ; l'autre la formation du sujet pensant. Dans l'hypothèse où, comme le soutient Foucault, il ne s'agit pas des éléments d'une figure, mais bien des moments d'une série, il y a lieu de nous demander si, au sein du mouvement de la *Première Méditation*, la folie en tant que première épreuve se voit effacée par la réflexion du sujet ? Ce qui revient à se demander si, avant même d'avoir eu lieu, la folie a déjà été remplacée par une deuxième épreuve, celle du rêve. Se voit-elle même totalement exclue, jusqu'à la fin de la *Première Méditation*, de la démarche du sujet méditant ?

Selon Foucault, la folie s'est vue effectivement traitée au début des *Méditations métaphysiques*. Cependant, l'exemple de la folie se voit traité comme une éventualité d'emblée disqualifiée[108], non comme une composante de la certitude totale qui permet d'affirmer que « je ne suis pas fou, je ne rêve pas et je sais penser ». De par son pouvoir de disqualification de toute recherche de la vérité[109], la portée du cas de la folie se rétrécit progressivement. On n'arrive plus à l'assumer, donc on ne peut pas le faire entrer dans le jeu des transformations qualifiantes du sujet. En ce sens, la

---

[107] *Ibid.*, p. 1160.

[108] « [...] il y a un moment où la folie est bien envisagée, mais comme une éventualité qu'on ne peut pas assumer et qu'on ne peut pas faire entrer dans le jeu des transformations qualifiantes (parce qu'elle serait justement disqualifiante). », *Ibid.*, p. 1160.

[109] « Que la folie soit posée comme disqualifiante en toute recherche de la vérité, qu'il ne soit pas « raisonnable » de l'appeler à soi pour effectuer le doute nécessaire [...], c'est bien là le point décisif où Descartes se sépare de tout ceux pour qui la folie peut être, d'une manière ou d'une autre, porteuse ou révélatrice de vérité. », *Ibid.*, p. 1128.

folie ne figure même pas au nombre de ces épreuves qualificatives. Elle est trop fragile pour être porteuse ou révélatrice de vérité. Derrière les épreuves de la folie et du rêve, se trouve en effet repliée une autre problématique, qui constitue ainsi le thème principal de notre travail : il s'agit bien d'une question portant sur la qualification du sujet.

La réponse que Foucault ruminait pendant dix ans nous reconduit à la différence des approches philosophiques de Foucault et de Derrida : d'un côté, chez Foucault, la folie est un poids trop lourd pour être supporté jusqu'au bout des *Méditations*, et devait donc être exilée par Descartes, tandis que, pour Derrida, la folie n'est pas reléguée hors de la scène du sujet qui doute, et coexiste au contraire avec le Cogito.

Sébastien Buckinx commente le point de vue derridien en ces termes :

> Le Cogito, qui est folie avant d'être œuvre, est folie avant l'écriture de la méditation mais ne se laisse dire qu'en s'esquivant dans cette dernière ; ce qui permet de faire correspondre le rejet de la folie par le novice à l'exclusion de la volonté de communiquer le Cogito. Ce cheminement témoigne de la nécessité, pour Derrida, de montrer que les principes sont repris dans la méditation, mais aussi que le fou n'est pas, jusqu'au point où le Cogito se profère, disqualifié.[110]

[110] Sébastien Buckinx, *Descartes entre Foucault et Derrida – La folie dans la Première Méditation*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 110.

APPENDICE

Deux derniers mots sur la « querelle » : après Foucault et Derrida

La controverse entre Foucault et Derrida a trouvé des prolongements chez deux autres célèbres lecteurs de Descartes : Jean-Marie Beyssade et Ferdinand Alquié. Nous commencerons par une lecture de l'article de 1973, « Mais quoi ce sont des fous », où Jean-Marie Beyssade expose, en tant que spécialiste du cartésianisme, sa propre vision de la querelle. Nous lirons ensuite l'article d'Alquié, « Le philosophe et le fou », écrit lui aussi une dizaine d'années après la parution du livre de Foucault et du texte de

Derrida, mais resté inédit pendant vingt ans, jusqu'à ce que Jean-Marie Beyssade en révèle l'existence, en 1993, lors d'un colloque à Rome consacré à « *Descartes metaphysico* »[111]. Signalons aussi la récente mise au point de Denis Kambouchner, qui rappelle les grandes étapes de la querelle, et le site de Pierre Macherey, qui en offre également un résumé.[112]

I. Une lecture erronée, mais féconde (Jean-Marie Beyssade)

L'article de Jean-Marie Beyssade, « Mais quoi ce sont des fous »[113] est consacré, pour l'essentiel, à l'énoncé d'une « *thèse* » foucaldienne sur l'interprétation de Descartes, thèse réduite à huit « propositions », qui se voient ensuite réfutées une à une par autant de « *contre-thèses* »[114]. L'article

---

[111] « J'ai choisi de présenter un texte inédit de Ferdinand Alquié, un article qui n'a encore eu même en France presque aucun lecteur. Cet article a été écrit il y a vingt ans, en 1973 ou en 1974. Il vient d'être retrouvé. » Jean-Marie Beyssade, « La « querelle sur la folie » : une suggestion de Ferdinand Alquié », *in* Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioso (éd.), *Descartes metaphysico. Interpretazioni del Novecento: seminari di studi cartesiani, Roma, 21 e 22 gennaio 1993*, Florence, *Instituto della encyclopedia italiana*, 1993, p. 99.

[112] Denis Kambouchner, *Les méditations métaphysiques de Descartes - Introduction générale Première Méditation*, Paris, PUF, 2005, Appendice, p. 381-394 ; Pierre Macherey, « Querelles cartésiennes (2) : le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve », site de l'Université Lille III, consulté le 13 novembre 2002, http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey13112002.html et « Querelles cartésiennes (3) : une querelle à l'autre ou « qui a raison » ? », site de l'Université Lille III, consulté le 20 novembre 2002, http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey20112002.html

[113] Jean-Marie Beyssade, « Mais quoi ce sont des fous », publié en 1973 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, puis repris dans *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001, p. 13-38.

[114] *Ibid*., p. 17-34.

semble donc donner raison à Derrida, les propositions foucaldiennes paraissant toutes à l'auteur « inexactes ou excessives, certaines même irrecevables pour contredire formellement le texte de Descartes. »[115] Pourtant, malgré les apparences, Jean-Marie Beyssade témoigne en réalité d'une très grande proximité avec Foucault. On aurait envie de dire que, s'il s'accorde avec Derrida sur la lettre du texte cartésien, Jean-Marie Beyssade donne raison à Foucault quant à son esprit. En effet, si prise « comme un ensemble de thèses », la lecture de Foucault lui paraît « appeler les correctifs qui, dans la critique de J. Derrida, en restreignent la portée au point de l'annuler », il ne faut peut-être, justement, « pas la transformer en un ensemble de thèses ». En effet, cette critique a surtout, selon Jean-Marie Beyssade, l'effet on ne peut plus salutaire, du point de vue de l'exégèse du cartésianisme, « d'ébranler un certain dogmatisme de l'ordre ». Ce dernier point, qui n'occupe que quelques pages de l'article[116], en est pour ainsi dire le centre de gravité. Nous passerons donc brièvement sur la critique des « thèses » de Foucault, qui rejoint d'ailleurs celle de Derrida, pour insister sur le renouvellement de la lecture de Descartes qu'elles permettent, aux dires de Jean-Marie Beyssade. Nous mentionnerons enfin un échange épistolaire entre Foucault et ce dernier, qui confirme cette lecture.

« Prises comme un ensemble de thèses », la lecture de Foucault serait donc inacceptable. En effet, 1 / On ne peut dire avec Foucault, que, dans le cheminement du doute, la folie soit rencontrée « à côté » du rêve et des autres raisons de douter : la chronologie est ici significative (sans que Jean-Marie Beyssade se résolve à déterminer sa signification en ces quelques lignes), et Foucault efface par l'expression « à côté » le fait qu'elle est

[115] *Ibid*., p.17.

[116] *Ibid*., p. 36-38.

rencontrée « *après* l'erreur des sens et *avant* le rêve »[117]. 2 / En écrivant que la possibilité d'être fou risque de « déposséder » le philosophe « de son propre corps, comme le monde du dehors peut s'esquiver dans l'erreur, ou la conscience s'endormir dans le rêve », Foucault impose à la *Première Méditation* une tripartition (mon corps, le monde extérieur et la conscience) qui ne s'y trouve pas, effaçant les distinctions qui s'y trouvent réellement. 3 / L'appel au rêve et l'appel à la folie ont, contrairement à ce que dit Foucault, même fonction dans l'économie du doute.

Les quatre « thèses » suivantes de Foucault (4 à 7) présentent pour notre questionnement un intérêt tout particulier : c'est là que Foucault y établit une distinction radicale entre le statut de l'erreur sensible et du rêve qui, tous deux laissent subsister un résidu d'évidence inébranlable, tandis que « pour la folie, il en est autrement. »[118] C'est, comme nous l'avons vu précédemment, sur ce point que s'appuie Foucault pour soutenir sa thèse de l'exclusion de la folie. Thèse qu'énonce Jean-Marie Beyssade en ces termes : « la folie, telle que Descartes et l'âge classique se la représentent, ne laisse subsister aucun résidu de vérité, si bien qu'il suffirait au sujet méditant de se supposer fou pour qu'il se disqualifie à ses propres yeux et pour que son projet se dissolve [...]. »[119] Or, selon lui, cette thèse de Foucault non plus ne tient pas. En effet, si l'erreur sensible et le rêve laissent bien subsister tous deux un fond d'évidences inattaquables – « que je suis ici, au coin du feu, vêtu d'une robe de chambre », dans le premier cas ; les choses « plus simples et universelles » dont sont composés les rêves, dans le second –, il en va en réalité exactement de même dans le cas de la folie. Dans les *Réponses aux Septièmes objections*, Descartes met de ce point de vue le fou (*demens*) sur le

---

[117] *Ibid*., p.18-19.

[118] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p. 55.

[119] Jean-Marie Beyssade, « Mais quoi ce sont des fous », *op. cit.*, p. 16-17.

même plan que le rêveur (*dormiens*) : « Il est bien vrai qu'il eût pu conclure de mes écrits que tout ce qui est clairement et distinctement conçu par quelqu'un est vrai, encore que celui-là cependant puisse douter s'il dort ou s'il veille, ou même aussi, si l'on veut, encore qu'il dorme ou qu'il ne soit pas en son bon sens, *quamvis sit delirus* ».[120] Là encore, donc, l'argumentation de Foucault ne tient pas.

8/ Enfin, Foucault a tort de faire du « mais quoi ce sont des fous » une détermination portant sur l'essence même de la pensée : comme Derrida, Jean-Marie Beyssade souligne le caractère essentiellement rhétorique de l'affirmation de Descartes. C'est seulement « pour être écouté des honnêtes gens », et non « pour être assuré de sa première vérité », que Descartes a besoin de poser qu'il n'est pas fou.[121] En somme, « le métaphysicien n'est pas ici intolérant à l'égard du fou, qu'il bannirait, mais tolérant, complaisant, à l'égard de l'honnête homme qui l'a déjà banni. »[122]

A lire cette réfutation en règle des positions de Foucault, on pourrait considérer la lecture de Jean-Marie Beyssade comme une simple répétition de la réfutation derridienne. Or, comme nous l'avons déjà dit, il n'en est rien. Son article, en effet, se conclut « sur ce que M. Foucault apporte à l'histoire de la philosophie cartésienne »[123]. Il y va de ce que Descartes appelait « l'ordre des raisons », et qui « consiste en cela seulement que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon qu'elles soient

---

[120] Descartes, *Réponses aux Septièmes Objections*, F, AT VII, 461, l. 21-26, cité par Jean-Marie Beyssade, *ibid*., p. 27.

[121] Jean-Marie Beyssade, *ibid*., p. 31.

[122] *Ibid*., p. 28.

[123] *Ibid*., p. 36.

démontrées par les seules choses qui les précèdent. »[124] Si cet ordre est parfaitement respecté dans les deux premières *Méditations*, ou encore, pour être plus précis, si cet ordre « *exige qu'on refuse toute rétroaction* », alors il faut bien que le philosophe, en lançant son « mais quoi, ce sont des fous », ait « posé une fois pour toutes » la qualification de « non-fou » [125]. Telle est bien, comme nous le savons, la position de Foucault. Mais, dans la mesure où Jean-Marie Beyssade s'accorde avec Derrida pour la trouver infondée, il faut bien admettre, au contraire, que cet « ordre des raisons » a ses limites.

Et tel est le renouvellement de la lecture de Descartes qu'a rendu possible Michel Foucault. Jean-Marie Beyssade écrit :

> Le sujet qui doute ne pose donc rien à titre définitif, pas même le refus d'être fou : il cherche une prise, sur son lecteur ou sur ses propres préjugés, pour accéder à la première vérité, pour pouvoir poser enfin la première proposition indubitable qui sera *Je suis, j'existe*. S'il est illégitime de déterminer les événements de la *Première Méditation* à partir de thèses (cartésiennes) qui ne sont pas encore établies, il est prescrit d'en ordonner le sens au projet de vérité, et de maintenir un rapport de dépendance entre les opinions, dont je me sers provisoirement, ou mieux par provision, et la vraie et certaine science, encore indéterminée, vers laquelle je m'oriente.[126]

L' « ordre des raisons » se voit donc subordonné « à une règle inverse, où ce qui précède dépend, dans son sens et dans son intention, de ce qui vient ensuite. »[127] Il y va, dans la *Première Méditation*, d'une « entreprise progressive de libération », et non d'une démonstration de vérités déjà

---

[124] *Réponses aux secondes objections*, AT VII, 155, cité par Jean-Marie Beyssade, *ibid*., p. 37-38.

[125] Jean-Marie Beyssade, *ibid*., p. 36.

[126] *ibid*., p. 37.

[127] *Ibid*., p. 37-38.

connues. L'ordre des raisons n'est donc pas le dernier mot de la méthode cartésienne, et celle-ci met avant tout en oeuvre une certaine « cohérence » (*cohaerentia*) du sujet, irréductible à la déduction de vérités successives dans un ordre immuable. Pour décrire cette propriété du sujet méditant, Jean-Marie Beyssade se livre alors à un bel hommage à Foucault :

> Dans un admirable alinéa, dont nous ne refusons pas un seul mot, M. Foucault a exposé comment « la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent.[128]

Malgré les apparences, donc, l'article « Mais quoi ce sont des fous » est au moins autant un éloge, qu'une réfutation, de la lecture de Foucault. Celui-ci, du reste, ne s'y est pas trompé. Dans une lettre au ton très amical qu'il envoya à Jean-Marie Beyssade suite à la réception de son article[129], il précise ce qui est à ses yeux « l'essentiel » : « nous sommes d'accord sur le principe d'une analyse qui ferait apparaître la « série » de l'exercice méditatif, trop souvent négligée au profit de l' « ordre des raisons » ; c'est à ce niveau des événements discursifs du texte que le rapport à la folie se pose comme problème. »

Nous conclurons donc avec Foucault de la lecture de cet article de Jean-Marie Beyssade qu'un point important, s'agissant des difficiles relations de la raison classique avec la folie qui la menace, est de parvenir à une lecture des *Méditations* qui restitue la dimension de mobilité du sujet qui s'y exerce, et le caractère au moins potentiellement ouvert à l'épreuve de la folie, d'un Cogito

---

[128] *Ibid*., p. 38. La citation de Foucault provient de l'article « Mon corps, ce papier, ce feu » (1972), *in Dits et Écrits I, op. cit.*, p. 1125.

[129] Lettre du 7 novembre 1972 de Michel Foucault à Jean-Marie Beyssade, reproduite dans le « Dossier » qui suit l'article « Mais quoi ce sont des fous », *in Descartes au fil de l'ordre, op. cit.*, p. 41-43.

qui, loin de s'en tenir à un ordre purement déductif des vérités démontrées, demeure, comme dit Foucault, « modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent ».

Telle serait notre dernier mot sur cette fameuse « querelle de la folie », si un autre article, celui de Ferdinand Alquié, n'était venu s'ajouter à ceux de Derrida et Jean-Marie Beyssade, pour démontrer qu'il existait une piste de lecture laissée de côté par ces trois auteurs. Nous nous attacherons donc, en dernier lieu, à rapporter cette hypothèse nouvelle, et à voir dans quelle mesure elle peut nourrir notre propre questionnement.

II. Le philosophe à l'école du fou (Ferdinand Alquié)

Cet article d'Alquié, intitulé « Le philosophe et le fou »[130], s'ouvre sur une difficulté l'interprétation, qui, selon lui, a échappé à tous les protagonistes de la querelle. Il y a en effet, dit-il, non pas une, mais deux interprétations possibles du passage de Descartes, qu'il appelle la « lecture A » et la « lecture B », en précisant que la « lecture B » n'a été entrevue ni par Foucault ni par Derrida (ni par l'article de Beyssade, dont il a connaissance). Les deux lectures renvoient à deux possibilités de compréhension du statut de la folie dans l'argumentation des *Méditations* :

> Selon la lecture A, Descartes estimerait ne pouvoir s'arracher à la pseudo-évidence sensible, qui le persuade qu'il a un corps et des mains, qu'en songeant que, selon une semblable pseudo-évidence, certains fous sont convaincus d'être des cruches, ou des courges (esse

[130] Ferdinand Alquié, « Le philosophe et le fou », *in* Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioso (éd.), *Descartes metaphysico, op. cit.*, p. 107 - 116.

cucurbitas, dit en effet le latin). Son raisonnement serait alors le suivant : il me semble certain que ce corps et ces mains sont à moi. Mais le fou est également assuré d'avoir pour corps une cruche. Or le fou se trompe. Donc je puis me tromper. En ce cas, l'argument se juxtaposerait à celui du rêve, qui lui fait suite, ou même l'annoncerait.

Selon la lecture B, le fou dont parle Descartes ne serait pas celui qui se fie à ses sensations mais, tout au contraire, celui qui juge à leur encontre. Le texte signifierait : comment pourrais-je nier que ce corps et ces mains soient à moi, chose qui, à ma conviction spontanée, paraît manifeste, à moins que je ne me compare aux fous, que je ne prenne pour modèle des fous qui, eux aussi, nient avoir un corps humain en croyant être des cruches ? Descartes tiendrait alors le fou, non pour l'homme qui demeure victime du sensible, mais pour celui qui parvient à le refuser par le délire, tout comme il le refuse lui-même par le doute. Il avouerait l'analogie de la démarche du philosophe et de celle du fou : tous deux ne mettent-ils pas en question ce que les hommes sensés tiennent pour indubitable ?[131]

Il y a donc, selon Alquié, deux façons de lire la *Première Méditation,* qui confèrent au fou deux positions très différentes relativement au philosophe. Selon la lecture A, le délire du fou le situe du côté du non-vrai, de l'apparence : il se persuade d'être ou d'avoir quelque chose qu'il n'est pas ou n'a pas. Par là, la folie se rapproche du rêve, et s'ajoute aux autres raisons de douter, l'homme qui délire étant, tout comme l'homme qui songe, une victime du sensible. Parce qu'il peut se persuader qu'il possède une cruche (ou une courge) en guise de corps, le fou est tout simplement dans l'erreur, et le philosophe, s'il prenait un instant – comme il ne le fait pas – le risque de s'imaginer fou, redoublerait simplement l'argument du rêve, ou de l'illusion sensible : la folie ne serait qu'une nouvelle variante des deux arguments précédents en faveur du doute.

[131] *Ibid*., p. 108.

Selon l'hypothèse de la lecture B, en revanche, le délire du fou le rapproche dans une certaine mesure du philosophe. En effet, la force de son délire est comparable à celle du doute : elle est une mise à distance, une négation du réel et de l'évidence sensible. Loin de s'abandonner à l'évidence naturelle, il juge à son encontre. Le philosophe imiterait le fou en reprenant à son compte non pas, bien sûr, les traits positifs de son délire (imaginer avoir une cruche à la place du corps), mais la puissance de négation du réel que celui-ci met en oeuvre. Le doute du philosophe qui médite jouerait donc dans sa démarche un rôle analogue à celui du délire chez le fou : une mise hors-jeu de l'évidence naturelle, un ébranlement de la croyance spontanée au réel.

Puisque Foucault et Derrida sont tous deux tributaires, sans le savoir, de la lecture A [132], leur opposition, malgré les apparences, n'est que de surface. Alquié note que la folie, selon Foucault, est rencontrée « à côté du rêve et de toutes les formes d'erreur », pour en être ensuite disjointe, tandis que le songe est, pour Derrida, « l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie ». Dans les deux cas, la folie est d'emblée située dans sa proximité au rêve, et du côté de l'illusion ou de l'erreur sensible. Au contraire, selon la lecture B, il y a moins lieu de comparer le fou au rêveur qu'au philosophe : son délire fournit – ce que ne fait en aucun cas le rêve – un modèle possible du doute philosophique, et permet ainsi de le justifier. Car Descartes, comme le rappelle Alquié, craignait bien que le doute, « proposé à des esprits faibles, ne les troublât : les *Réponses* à Arnauld en témoignent. »[133] D'où la stratégie qui, selon la lecture B, consisterait à justifier le recours au doute en le

---

[132] Tout comme Jean-Marie Beyssade : « J'ai déjà dit un mot du passage de la *Recherche de la vérité* consacré à la démence. M. Beyssade, qui adopte ce que j'ai appelé la lecture A, cite ce texte, qui la confirme en effet. » ; « La lecture A pose bien des problèmes, dont témoignent les divergences de MM. Foucault, Derrida et Beyssade. » *Ibid.*, p. 110, et p. 114.

[133] *Ibid.*, p. 110.

rapprochant un instant de la folie, pour l'en écarter aussitôt : « il semble donc nécessaire [à Descartes] de montrer que le doute, apparemment extravagant, peut, finalement, prendre place en un projet rationnel. Pour cela, il le rapproche d'abord de la folie, pour l'en distinguer ensuite, sans toutefois l'en séparer tout à fait. »[134] Foucault et Derrida auraient donc tous deux manqué la possibilité de voir dans le délire un modèle véritable, quoique partiel, de l'entreprise philosophique :

> Gardons-nous donc d'imiter les fous en affirmant ce qu'ils affirment (à savoir, par exemple, qu'ils sont des cruches), mais acceptons de les suivre en niant ce qu'ils nient (à savoir la présence du corps). Car c'est bien cela qu'il faut nier au risque de passer pour fou, c'est bien cela que je ne puis nier qu'en suivant l'exemple des fous.[135]

Il y a, aux yeux d'Alquié, bien des avantages à adopter la lecture B. Elle permet, premièrement, d'éviter les difficultés et les problèmes rencontrés par Foucault, Derrida et Jean-Marie Beyssade, qui ont tous opté pour la lecture A :

> Le rejet de la folie est-il définitif ? S'il ne l'est pas, comme le pense M. Derrida, pourquoi Descartes feint-il de l'opérer ? S'il l'est, comme le crois M. Foucault, comment Descartes s'estime-t-il en droit de l'effectuer ? Avant même de savoir s'il pense ou s'il existe (vérités auxquelles il ne parviendra qu'en la *Seconde Méditation*), croit-il pouvoir établir qu'en tout cas il n'est pas fou ? Et l'affirmation : je ne suis pas fou, précède-t-elle celle du *cogito* lui-même ? Sensible à cette apparente inconséquence, et soucieux de la dissiper, M. Beyssade est conduit à opposer, à l'ordre des raisons tel que l'a défini M Guéroult, « une règle inverse, où ce qui précède dépend, dans son sens et dans son intention, de ce qui vient ensuite. » Il invoque une « cohérence [...] plus forte que

[134] *Ibid*., p. 110-111.

[135] *Ibid*., p. 111.

l'ordre des raisons, qui n'en constitue qu'une formule partielle et subordonnée. » La lecture B dissipe ces difficultés et évite ces problèmes.[136]

Mais, plus profondément, la lecture B permet d'ouvrir au philosophe la possibilité de se comparer avec le fou, sans être lui-même fou. Mieux : il doit, jusqu'à un certain point, se mettre à l'école du fou. En effet, il y a, dans le délire du fou, deux choses : un « moment négatif, qu'il faut retenir (je ne suis pas certain d'avoir tel corps) », et un « moment affirmatif (je suis une cruche) que, bien entendu, il faut exclure. » En somme, le doute hyperbolique serait donc déjà présent, à l'état naturel, si l'on peut dire, chez le fou. Le philosophe le congédierait, certes, mais non sans avoir retenu quelque chose de son expérience. « On peut donc le congédier, après avoir retenu la leçon qu'il nous a donnée malgré lui. Douter de son propre corps, comme le fait Descartes, c'est emprunter à la folie tout ce qu'elle a de bon. »[137]

Alquié conclut son article en soulignant la valeur thérapeutique d'un tel emprunt à la folie : si Descartes fait appel au fou, avant de le congédier, c'est qu'il est lui-même peut-être atteint de « psychasthénie ».[138] La philosophie, si elle n'est pas folie, a d'abord quelque chose « d'un peu fou » : le philosophe est conduit « par quelque sentiment d'irréalité devant les choses, à se poser des questions que les gens raisonnables ne se posent pas. » De sorte qu'en définitive, loin d'avoir purement et simplement exclu la folie, comme le soutient Foucault, la construction cartésienne du Cogito représente un effort fourni par le philosophe pour surmonter sa propre folie, la « guérir du dedans ». Leur vérité est donc vraiment universelle, elle vaut pour le fou comme pour le non-fou (puisque le philosophe, qui a pris son point de

[136] *Ibid*., p. 112-113.

[137] *Ibid*., p. 113.

[138] *Ibid*., p. 114.

départ dans sa propre folie, a lui-même réussi à l'atteindre) :

> La philosophie de Descartes ne rejette pas la folie. Elle la surmonte et la guérit, et cela du dedans. [...] Pour ma part, loin de penser que les *Méditations* exigent, pour être suivies, la preuve préalable que leur auteur n'est pas fou, je n'hésiterais pas à dire que, tout au contraire, elles constituent l'ensemble des vérités que l'on peut atteindre, même si l'on est fou.[139]

La crainte d'être fou hante toujours la pensée du philosophe. Mais les deux lectures distinguées par Alquié correspondent en fait à deux manières opposées de concevoir le geste philosophique, à deux réponses possibles à la question qui nous intéresse : que serait une pensée qui, au lieu de la refuser, s'efforce, autant qu'elle en est capable, de faire l'épreuve de la folie ? Doit-on traiter la folie comme un simple facteur d'obstruction au processus de la méditation ? Ou doit-on au contraire l'envisager comme une puissance en partie positive, qui aide le philosophe à mettre en question ce qui paraît de prime abord certain et évident ?

La troisième partie de notre travail sera consacrée à l'exploration de cette seconde attitude, plus proche de la « lecture B » d'Alquié. Nous tenterons d'y renouer avec la vision foucaldienne, citée par Jean-Marie Beyssade, d'un sujet méditant « mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent »[140]. Mais nous voulons auparavant accorder toute notre attention à l'autre grande controverse que déclencha, dans les années 60 et 70 du siècle dernier, la parution de l'*Histoire de la folie à l'âge classique*.

---

[139] *Ibid*., p. 115.

[140] Michel Foucault, *Histoire de la folie*, *op. cit.*, p. 593-594, cité par Jean-Marie Beyssade, « Mais quoi ce sont des fous », *in Descartes au fil de l'ordre*, *op. cit.*, p. 38.

Conclusion

Pour résumer, il y aurait donc deux façons d'envisager la folie, auxquelles correspondraient deux vérités différentes. La folie, de fait, est « exclue » des *Méditations*. Mais il ne s'agit pas d'une décision arbitraire de la part de Descartes. Cette exclusion renvoie à l'essence de tout discours, à l'essence du sens et de sa communication. Elle n'est donc pas dépendante du moment historique de la raison classique. La folie en droit, le fait qu'en droit toute pensée court le risque de la folie, est assumée et contenue dans le Cogito. La folie n'est donc pas exclue de la pensée cartésienne. Le Cogito et la nécessité d'essence du sens sont deux vérités anhistoriques, selon Derrida. Les réduire à la structure historique de la raison classique, c'est leur faire « violence », c'est le fait d'un historicisme que Derrida n'hésite pas à condamner comme « totalitaire ». Ce qui nous amène à la deuxième question que posait Derrida, celle de la relation entre le texte de Descartes et la « raison classique », donc l'histoire, relation qui éclaire, selon lui, le projet même d'une « Histoire de la folie ».

Il est remarquable, au vu de cette confrontation entre Foucault et Derrida, que la folie en tant qu'épreuve du Cogito ne s'y est, en définitive, pas vue suffisamment bien expliquée. A en croire Foucault, le problème de la folie est quasiment supprimé et ignoré ; d'autre part, il est également évident que la folie pose, en droit, le problème de sa propre justification en face du sujet. La question, pour nous ici et aujourd'hui, est de savoir comment envisager la folie dans sa participation à la formation du Cogito et du sujet pensant. Il s'agit également de savoir en quoi consistent la qualification et la disqualification du sujet dont nous parlons.

DEUXIÈME PARTIE

Les discours sur la folie dans la philosophie française

Notre analyse de la *Première Méditation* de Descartes nous a conduit à la conclusion qu'il peut s'avérer ardu de discerner le rôle de la folie au sein de la démarche conduisant au Cogito, et qu'il est également impossible de déterminer, d'une manière plus générale, le statut de la folie dans la pensée de Descartes. Notre difficulté est dès lors de savoir s'il vaut la peine de nous confronter à la problématique de la folie, ou s'il n'est pas préférable de passer

la question sous silence : s'il s'avère qu'il n'y a rien d'évident ni de naturel, au vu du projet même de Descartes dans la *Première Méditation*, à en aborder la lecture en mettant l'accent sur le thème de la folie, quel intérêt y a-t-il à nous ressaisir aujourd'hui d'un tel sujet ? Pourquoi revenir à la question de la folie, et du sujet pensant qui en est tributaire?

Avant que la « querelle de la folie » n'investisse le champ philosophique, Jacques Lacan fut sans doute le premier à attirer l'attention sur ce passage de Descartes, et ce dès les années quarante. La discussion eut lieu au cours d'un colloque sur « La Psychogenèse », lors des Journées psychiatriques de Bonneval, en 1946. L'ensemble des discours et discussions tenus a été publié en un volume aux éditions Desclée de Brouwer : *Le Problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*. La communication de Lacan est également reproduite dans les *Ecrits* sous le titre : « Propos sur la causalité psychique ».

Dans cet article, Lacan se voit confronté, au cours d'une discussion de la théorie organo-dynamiste d'Henry Ey, à la question de la causalité de la folie. Mais il se saisit de l'occasion pour remplir un projet plus vaste, celui de « voir se dessiner le concept de l'objet où se fonderait une psychologie scientifique »[141]. Il rencontre alors la question que nous venons de poser à propos de la lecture de Descartes : pourquoi accorder, dans la définition de l'objet de la psychologie, une telle importance au phénomène de la folie ? D'où vient, demande-t-il, son « privilège » ? Quel intérêt y a-t-il à creuser ce thème ? Qu'est-ce que l'étude de la folie, qu'est-ce que l'attention portée au discours de la folie, peuvent apporter de singulier à la tentative de compréhension du psychisme humain ? Où « gît », demande-t-il, sa « valeur humaine »[142] ?

---

[141] Jacques Lacan, *Écrits I* (1966), Paris, Seuil, « Points Essais », 1999, p. 155.

[142] *Ibid*., p. 161.

Pour répondre à ces questions, Lacan met, dans un premier temps, l'accent sur la dimension proprement *psychique* du phénomène de la folie, dimension où réside à ses yeux cette « valeur humaine » qui la distingue, en particulier, des affections neurologiques[143]. Une anecdote lui permet alors d'illustrer les résistances auxquelles se heurte cette manière de voir. Lors de la soutenance de sa thèse sur *La Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, répondant aux questions du jury, il entreprit de résumer en ces termes l'intention générale qui avait guidé son travail : « En somme, Monsieur, commençai-je, nous ne pouvons pas oublier que la folie soit un phénomène de la pensée... » ; un de ses maîtres l'interrompit, d'un geste dont il interprétait, quatorze ans plus tard, la signification de la manière suivante : « Ouais ! et après ? signifiait-il. Passons aux choses sérieuses. Allez-vous donc nous faire des pieds-de-nez ? Ne déshonorons pas cette heure solennelle. *Num dignus eris intrare in nostro docto corpore cum isto voce : pensare !* »[144]

Les questions répondent aux demandes de la praxis, ainsi qu'aux attentes des gens en quête de connaissances sur l'être humain. Pour concevoir correctement la folie, il faut, d'après Lacan, remonter à ce qui, en elle, relève du sens, et ne pas s'en tenir aux faits bruts. Et la seule démarche qui lui paraît suffisamment claire et précise trouve sa source (comme chez Husserl) dans la manière dont Descartes, contre tout empirisme, insistait sur la constitution des faits par une conscience : « Avant de faire parler les faits, il convient en effet de reconnaître les conditions de sens qui nous les donnent pour tels. C'est pourquoi je pense que le mot d'ordre d'un retour à Descartes

---

[143] A propos d'un malade de Gelb et Goldstein atteint d'une lésion cérébrale, Lacan posait en effet un peu plus haut la question : « Je le demande donc à Henry Ey : en quoi distingue-t-il ce malade d'un fou ? », *ibid*., p. 155.

[144] *Ibid*., p. 161.

ne serait pas superflu. » [145]

Ces phrases prononcées au colloque de Bonneval ont valu à Lacan d'être considéré comme l'initiateur d'un grand retour au texte des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Lacan ajoute : « Pour le phénomène de la folie, s'il ne l'a pas approfondi dans ses *Méditations*, du moins, tenons-nous pour révélateur le fait qu'il le rencontre, dès les premiers pas de son départ, d'une inoubliable allégresse, à la conquête de la vérité. » Et c'est à cette occasion qu'il cite le fameux passage de la *Première Méditation* qui fera l'objet de la controverse entre Foucault et Derrida :

> Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps soient à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noirs 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 qui s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre ? Mais, quoi ! ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples. [146]

Lacan remarque alors, mais comme en passant, que Descartes met fin assez brutalement, dès les premières pages de la *Première Méditation*, à cette présentation (ou à cette mise en scène) de la folie. Mais de toute évidence, l'essentiel n'est pas, pour Lacan, de s'interroger sur le statut de la folie au sein de la pensée cartésienne. Quel est donc son propos ? A quoi nous invite-t-il à réfléchir ? Si aucune définition de la folie ne figure dans la pensée de Descartes, pourquoi Lacan nous incite-t-il à remonter au texte de la *Première Méditation* ?

---

[145] *Ibid*., p. 162.

[146] *Ibid*., p. 162.

Sans doute le traitement cartésien du phénomène de la folie demeure-t-il ambigu. Pourtant, même si son essence n'a pas été suffisamment approfondie par l'auteur des *Méditations*, Lacan n'en tient par moins pour « révélateur », nous l'avons dit, « le fait qu'il le rencontre, dès les premiers pas de son départ, d'une inoubliable allégresse, à la conquête de la vérité ». L'intérêt de Lacan pour ce texte ne repose donc pas tant sur la possibilité d'y trouver ou non une analyse de la folie, que sur le souhait d'emprunter à Descartes, comme l'avait proposé Husserl en 1929 dans les *Méditations cartésiennes*, une certaine méthode d'analyse des phénomènes, méthode qui permettrait à la raison scientifique d'avoir enfin prise sur la folie. Comme le remarque Élisabeth Roudinesco à l'occasion du IX^e^ Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, qui se tint en 1991 sous le titre *Histoire de la folie trente ans après*, la référence à Descartes permet alors à Lacan de fonder l'analyse de la folie dans la conscience et dans le Cogito, ce qui ne l'empêchera pas de s'opposer, en d'autres occasions, au nom de la découverte freudienne de l'inconscient, à toute métaphysique du Sujet d'inspiration cartésienne : « D'un côté, Descartes était revendiqué pour avoir pensé la folie avec le Cogito ; de l'autre, le Cogito était révoqué pour avoir donné naissance, peu ou prou, à une psychologie non freudienne du Moi. »[147]

Depuis lors, pour tous ceux qui s'intéressent à la valeur humaine de la folie, qu'ils soient philosophes, psychiatres ou psychanalystes, la *Première Méditation* de Descartes offre un point de départ incontournable. Et, en ce qui concerne la controverse que ce texte a suscité par la suite, on peut suivre l'indication d'Élisabeth Roudinesco sur la position suggérée par Lacan : « Jacques Lacan laissait entendre que la fondation par Descartes des

---

[147] Élisabeth Roudinesco, *Penser la folie – Essais sur Michel Foucault*, « Lecture de l'Histoire de la folie (1961-1986), Introduction », Paris, Galilée, 1992, p. 14.

conditions de la pensée moderne n'excluait pas le phénomène de la folie. [...] »[148] Comme nous l'avons souligné, c'est bien la méthode de Descartes, et non son traitement de la folie, qui suscitait l'intérêt de Lacan. Il n'y allait pas pour lui de la façon de sélectionner tel ou tel thème, scandaleux ou non, mais de donner tout son sens au « phénomène de la croyance délirante »[149]. Le phénomène caractéristique de la folie étant, à ses yeux, celui de la « méconnaissance » (et non pas, comme le soutenait Henry Ey dans *Hallucinations et Délire*, une simple « erreur » de la part du fou). Phénomène paradoxal voire contradictoire, caractéristique des délires et des hallucinations, où quelque chose est reconnu tout en étant méconnu :

> Quel est donc le phénomène de la croyance délirante ? Il est, disons-nous, méconnaissance, avec ce que ce terme contient d'antinomie essentielle. Car méconnaître suppose une reconnaissance, comme le manifeste la méconnaissance systématique, où il faut bien admettre que ce qui est nié soit en quelque façon reconnu. [150]

Le sujet délirant reçoit comme quelque chose d'extérieur une production qui est pourtant la sienne. Il demeure dans la méconnaissance du fait qu'il l'a lui-même conçue. Comme l'écrit Lacan, « [...] il me paraît clair en effet que dans les sentiments d'influence et d'automatisme, le sujet ne reconnaît pas ses propres productions comme étant siennes. C'est en quoi nous sommes tous d'accord qu'un fou est un fou. »[151] C'est un point que les neurologistes ne sont pas en mesure d'analyser correctement, incapables qu'ils sont de concevoir l'hallucination et le délire autrement que comme une « sensation

---

[148] *Ibid*., p. 14.

[149] Jacques Lacan, *Écrits I*, *op. cit.*, p. 164.

[150] *Ibid*., p. 164.

[151] *Ibid*., p. 164.

anormale », ou même comme un « objet placé dans les plis du cerveau »[152]. Le problème de la folie ne repose pas, ou pas seulement, sur un tel dysfonctionnement d'organes, mais relève avant tout de la compréhension globale du monde vécu du sujet délirant.

Par cette critique du réductionnisme neurologique, menée au nom d'une phénoménologie de la croyance délirante, Lacan en vient à insister tout particulièrement sur le fait que la folie est, à ses yeux, vécue tout entière dans le registre du *sens* :

> Car un caractère beaucoup plus décisif, pour la réalité que le sujet confère à ces phénomènes, que la sensorialité qu'il y éprouve ou la croyance qu'il y attache, c'est que tous, quels qu'ils soient, hallucinations, interprétations, intuitions, et avec quelque extranéité et étrangeté qu'ils soient par lui vécus, ces phénomènes le visent personnellement : ils le dédoublent, lui répondent, lui font écho, lisent en lui, comme il les identifie, les interroge, les provoque et les déchiffre. Et quand tout moyen de les exprimer vient à lui manquer, sa perplexité nous manifeste encore en lui une béance interrogative : c'est-à-dire que la folie est vécue toute dans le registre du sens. [153]

Cette mise en valeur de la dimension du sens permet à Lacan de fournir, enfin, une première réponse à la question posée plus haut, celle de la « valeur humaine de la folie ». Cette valeur proprement humaine se trouve (et ici l'on songe moins à Husserl qu'à Heidegger) dans le fait qu'elle relève de la dimension du sens, donc, pour l'homme, de celle du langage :

---

[152] « Il convient de noter que, malgré sa sévère critique d'Henry Ey, Lacan s'accorde avec lui sur bien des points, notamment sur ce rejet d'une approche purement neurologique de la folie. L'idée de centrer son analyse sur le phénomène de la croyance lui est d'ailleurs empruntée. Il lui reproche seulement, à son tour, d'en faire une « erreur fondamentale du délire », le phénomène de la méconnaissance n'étant pas réductible, selon lui, à une telle erreur. », *Ibid*., p. 163-164.

[153] *Ibid*., p. 164-165.

> L'intérêt pathétique qu'ainsi elle comporte, donne une première réponse à la question par nous proposée de la valeur humaine de son phénomène. Et sa portée métaphysique se révèle en ceci que le phénomène de la folie n'est pas séparable du problème de la signification pour l'être en général, c'est-à-dire du langage pour l'homme. [154]

Ces propos ouvrent une série de questions. Quelles conséquences y a-t-il à faire intervenir ainsi la dimension du langage dans l'appréhension du phénomène de la folie ? Que peut-on en déduire quant aux rapports entre la psychiatrie et la linguistique ? Confrontés au grand mystère de la folie, pouvons-nous compter sur le langage pour espérer en dévoiler la vérité ? Lacan signale en effet que dans cette « question [...] s'inscrit toute l'histoire de la philosophie, des apories platoniciennes de l'essence aux abîmes pascaliens de l'existence – jusqu'à l'ambiguïté radicale qu'y indique Heidegger pour autant que vérité signifie révélation. »[155] Car c'est bien, aux yeux de Lacan, dans la philosophie, et nulle part ailleurs, que résident les fondements d'une analyse rigoureuse du langage. Mais de quelle manière l'étude du langage nous permet-elle de percer le mystère de la folie ?

En soulignant ainsi les liens intimes que le langage entretient avec la vérité, et même avec la « révélation », Lacan n'affirme pas, bien sûr, que le langage nous mettrait constamment face à face avec la vérité en sa pure lumière. Il s'attache au contraire à relever tout ce qui, dans le discours humain, barre l'accès au sens, tout ce qui, plus particulièrement dans le délire, « fait noeud » : « Ainsi dans le langage se justifient et se dénoncent les attitudes de l'être, parmi lesquelles le « bon sens » manifeste bien « la chose du monde la plus répandue », mais non pas au point de se reconnaître chez

---

[154] *Ibid*., p. 165.

[155] *Ibid*., p. 165.

ceux pour qui là-dessus Descartes est trop facile. C'est pourquoi dans une anthropologie où le registre du culturel dans l'homme inclut, comme il se doit, celui du naturel, on pourrait définir concrètement la psychologie comme le domaine de l'insensé, autrement dit, de tout ce qui fait nœud dans le discours – comme l'indiquent assez les « mots » de la passion. [156]

Si Lacan choisit donc d'entrer dans la folie par le biais du langage, c'est que celui-ci, qu'il soit lisible ou illisible, compréhensible ou incompréhensible, permet de faire surgir les traces, vives ou ternes, de l'expérience singulière que l'être-au-monde a éprouvées. Et s'il est un usage du langage particulièrement riche en moyens d'expression, c'est bien celui des fous :

> Engageons-nous dans cette voie pour étudier les significations de la folie, comme nous y invitent assez les modes originaux qu'y montre le langage : ces allusions verbales, ces relations cabalistiques, ces jeux d'homonymie, ces calembours, qui ont captivé l'examen d'un Guiraud, – et je dirai : cet accent de singularité dont il nous faut savoir entendre la résonance dans un mot pour détecter le délire, cette transfiguration du terme dans l'intention ineffable, ce figement de l'idée dans le sémantème (qui précisément ici tend à se dégrader en signe), ces hybrides du vocabulaire, ce cancer verbal du néologisme, cet engluement de la syntaxe, cette duplicité de l'énonciation, mais aussi cette cohérence qui équivaut à une logique, cette caractéristique qui, de l'unité d'un style aux stéréotypies, marque chaque forme du délire, c'est tout cela par quoi l'aliéné, par la parole ou par la plume se communique à nous. [157]

Cependant, vis-à-vis du phénomène de la folie, l'approche linguistique telle que Lacan la propose ne risque-t-elle pas de rencontrer une autre

---

[156] *Ibid*., p. 166.

[157] *Ibid*., p. 166-167.

ambiguïté s'installant au sein du langage ? La plupart des recherches sur la nature du langage qui se veulent positivistes et empiriques le renvoient à un système de signes où le sens des mots est donné d'avance, enfermé. Ces analyses s'établissent souvent sur un dualisme au sein du monde phénoménal entre la chose et la représentation de la chose ; ce dualisme rend confuses les relations entre la parole et la pensée, entre le mot et le sens, ou même entre le signe et sa signification. Autrement dit, cette analogie que Lacan établit entre le langage et la folie permet-elle de faire avancer le travail concernant le phénomène de la folie, et d'accéder en définitive au sens de la « folie » ?

Compter sur le langage pour dévoiler la vérité humaine relève sans doute d'une démarche phénoménologique. Si « le mot », comme le soutient Lacan, « n'est pas signe, mais nœud de signification »[158], nous voilà conviés à étudier le mot « folie » lui-même en son « nœud de signification ». Pour avancer, il nous faut donc nous demander de quelle « folie » nous parlons. Souvent, lorsqu'il est question de « folie », nous confondons plusieurs sens du mot. Il est fréquent de traiter ce thème de différentes manières, celle de la médecine, celle de la sociologie, celle de la biologie, etc. Nous sommes donc renvoyés à plusieurs pistes pour réfléchir sur la folie. Parmi les théories relatives au thème de la folie, nous allons rencontrer des analyses dont les fondements sont établis sur des concepts très divers, parfois même controversés et contradictoires. Pour parler du sens de la folie, nous ne pouvons pas échapper aux discours sur la folie que nous rencontrons. Dans ma deuxième partie, l'un de mes objectifs est de travailler sur le langage de la folie afin d'analyser les discours sur la folie à l'époque contemporaine en France. J'aimerais, plus précisément, étudier les débats des années cinquante portant sur la valeur de la psychiatrie et sur les raisons profondes de sa

[158] *Ibid*., p. 165.

naissance. Travailler donc sur les problèmes relatifs à la médicalisation de la folie, à l'apparition de discours scientifiques à son propos et à la naissance d'institutions spécialisées dans l'accueil, le traitement des fous et la production d'un discours savant à leur propos. C'est à travers ce prisme que je tenterai d'étudier l'émergence de certains thèmes dans la philosophie française.

CHAPITRE IV

Un défi : le conflit entre psychologie et philosophie

Dans le monde actuel, la folie est considérée comme un phénomène pathologique, ce qui n'était pas le cas dans les temps anciens. La société moderne met l'accent sur son aspect à la fois mystérieux et dangereux, aspect qui a donné naissance à divers mythes. En-deçà et au-delà de cette conception, il existe, en dehors de la « folie » elle-même, le discours qu'elle engendre, discours à propos de la folie, discours autour de la folie, discours qui fantasme sur la folie. Les discours sur la folie nous renvoient à plusieurs

de ses facettes parfois confuses et contradictoires. Comment nous repérer parmi toutes ces définitions et descriptions ? Les analyses portant sur le discours de la folie n'ont cessé de se développer et d'évoluer tout au long de l'histoire occidentale ; il est donc indispensable pour nous d'en discuter aujourd'hui. J'aimerais l'envisager sous l'angle de la philosophie et sous l'angle de la psychologie.

Michel Foucault étudie les différentes façons de traiter les « fous », toutes coercitives. L'historien Marcel Gauchet et la psychiatre Gladys Swain apportent un regard critique sur les théories de Foucault relatives à la vision occidentale de la folie. Les discours concernant la folie, qu'ils soient philosophiques, psychologiques ou médicaux, agissent-ils comme une fiction ou comme une solution ? Confrontés aux différentes manières possibles d'envisager cette question, pouvons-nous la réduire à l'idée qu'aurait été érigée une frontière infranchissable entre folie et raison, comme le prône le principe intangible érigé par Foucault ? La « folie » n'aura-t-elle donc été perçue que par opposition à la « raison », seule admise par la société, au point de s'en voir inévitablement rejetée ? Ou bien, dans cette problématique, pourrions-nous renvoyer la question à la théorie du cerveau-machine et à la thérapie nerveuse et mentale qui l'accompagne ? La méthode lacanienne, qui privilégie le langage pour traiter du thème de la « folie », pourrait-elle nous ouvrir les portes donnant accès à la compréhension de cette grande énigme ? Si la proposition linguistique de Lacan nous paraît juste, comment s'insère-t-elle dans la théorie et dans la praxis ? Quand Lacan, Foucault et Derrida se plongent dans l'analyse du statut de la « folie » au sein du texte de la *Première Méditation* de Descartes et prennent le chemin d'un retour au Cogito cartésien, leur mouvement nous ramène-t-il à une unification du statut de la « folie » ? Quelle est la signification de ce mouvement qui a mobilisé les philosophes et les psychiatres ?

I. Le langage et la folie

> Le langage est la maison de la vérité de l'être. (*das Haus der Wahrheit des Seins*)
>
> Martin Heidegger[159]

> Même mise au silence et exclue, la folie a valeur de langage, et ses contenus prennent sens à partir de ce qui la dénonce et la repousse comme folie.
>
> Michel Foucault[160]

En 1954, Foucault publie son premier ouvrage, *Maladie mentale et personnalité*, dans la collection « Initiation Philosophique » dirigée par Jean Lacroix. Simultanément, il contribue à l'introduction et aux notes d'une œuvre traduite de l'allemand, *Le rêve et l'existence*, qui a pour auteur le fondateur de la *Daseinsanalyse*, Ludwig Binswanger. Dans cette introduction, Foucault souligne que « comme le rêve, la folie n'est pas seulement objet mais moyen de connaissance. Et l'Occident n'a pu privilégier la connaissance rationnelle qu'en ayant d'abord éprouvé la déraison. D'où ce désir de décrire l'histoire non de la psychiatrie mais de la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir. »[161] Quelques années plus tard, en 1962, l'œuvre *Maladie mentale et personnalité*, réécrite par Foucault, se voit rééditée sous le titre *Maladie mentale et psychologie*. Avant de faire une comparaison entre la version de 1954 et celle de 1962 pour mieux plonger dans les différents degrés de profondeur de la pensée de Foucault, j'aimerais

---

[159] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier, 1983, p. 42-43.

[160] Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962, p.95.

[161] Annie Guédez, *Foucault*, Paris, Éditions universitaires, 1972, p. 25.

commencer mon analyse par une réflexion et une comparaison des approches de Foucault et de Lacan sur le traitement de la « folie », me demandant s'ils partagent une même approche philosophique et phénoménologique. Quand Lacan utilise la linguistique pour traiter du problème de la « folie », peut-on dire que sa méthode se rapproche de celle de Foucault ?

A cette question, Élisabeth Roudinesco apporte une réponse clairement négative. Ainsi, au Colloque de psychiatrie et de psychanalyse, « Histoire de la folie – trente ans après », elle affirme : « Bien que Lacan ne fût pas « foucaldien » par anticipation, il était mieux préparé que les psychiatres de sa génération à accepter les thèses de l'*Histoire de la folie*. [...] »[162] Même si Elisabeth Roudinesco dément le fait que Lacan érige la pensée foucaldienne en point de vue indiscutable sur la folie, il n'en reste pas moins que Foucault a inauguré un débat sur la folie et initié un échange fructueux entre philosophes, psychiatres et psychanalystes.

Lorsque Lacan préconise un grand retour au texte de la *Première Méditation* de Descartes, ses analyses sont d'emblée centrées sur la question du langage. Par la méthode linguistique, précisément par la recherche du « nœud de signification », Lacan tente de retrouver la vérité de la folie par le langage lui-même, ainsi que dans la reproduction du langage par l'homme. Ce geste lacanien procure l'avantage d'accéder au noyau du problème de la « folie » par l'approfondissement de l'usage du langage. L'être humain peut s'exprimer et se manifester par le langage en tant qu'outil de communication, échanger des idées qui portent sur sa propre vérité, mais parfois également trahir ses mensonges. Par sa dimension expressive, le langage permet de relever les traces de l'être. Travailler sur le langage pourrait nous permettre d'envisager le phénomène de la folie à partir de « son nœud de

[162] Élisabeth Roudinesco, *Penser la folie - Essais sur Michel Foucault, op. cit.*, p. 14.

signification ».

Posons que le langage ne se réduit pas à l'acte de reproduire des significations préétablies. Puisque le langage possède en lui-même une double signification, nous pouvons le diviser en deux parties : les mots signifiants et les mots signifiés. Par l'emploi des mots signifiants, c'est le « je » qui parle, qui est en train de s'exprimer ; les mots signifiés, au contraire, sont des mots dont la définition est déjà constituée comme outil de communication. À travers la distinction entre langage parlé et langage parlant, nous constatons que le mot n'est pas seulement le mot. En dehors du mot, la signification ne réside pas de façon fixe et permanente dans un seul sens. La signification du mot évolue et est ouverte au monde, elle fait partie de l'être vivant. Le « nœud de la signification » reflète une partie de ce fait, car il dépend de la situation particulière dans laquelle l'être humain se trouve. C'est la raison pour laquelle, par la voie de l'étude du langage, Lacan engage les praticiens, quels qu'ils soient, psychologues ou psychanalystes, à étudier « le nœud de signification » de la folie. C'est par cette attention portée aux « nœuds de signification » du discours, à l'écart entre ce qui est dit et ce qu'on croit avoir dit, que les psychologues participent à approfondir notre connaissance de la folie.

II. Le « nœud de la signification » de la folie

L'argumentation, dans le premier ouvrage de Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, relève bien d'une approche phénoménologique. La proximité chronologique permet d'expliquer que l'on trouve la trace de la pensée

phénoménologique jusque dans la préface de la thèse de Foucault, *Folie et déraison – l'histoire de la folie à l'âge classique*. Dans les deux publications, *Maladie mentale et personnalité* de 1954, et sa réédition, *Maladie mentale et psychologie* de 1962, nous retrouvons la pensée foucaldienne à l'état embryonnaire, et l'intention qui anime l'*histoire de la folie à l'âge classique*. Dans sa première œuvre, celle de 1954, nous percevons l'influence des idées du philosophe et psychologue Georges Politzer, et nous décelons l'intérêt porté à l'inspiration du poète Antonin Artaud. A l'origine de ses réflexions, qu'est-ce que Foucault se proposait de nous dévoiler, et comment sa pensée a-t-elle évolué ?

Quand nous écrivons une histoire de la folie, c'est toujours une histoire de l'Autre que nous écrivons. Comme l'écrit Foucault dans la préface à l'*Histoire de la folie* : « L'histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre – de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant (pour en réduire l'altérité) [...] »[163] Foucault estime que, dans le monde occidental, la folie a été bannie, exclue, rejetée hors de la pensée rationnelle. Contrainte d'adopter la langue de la raison, la folie est devenue muette. Afin de pouvoir retrouver la figure de la folie et la vérité dont elle procède, Foucault avait l'intention de remonter à l'origine du langage. Frédérique Gros explique ainsi cette intention :

> Le délire, objectivé par la science psychiatrique moderne, c'est l'usage morbide de la faculté de parler, ou la simple surface d'expression de dysfonctionnements cérébraux. Mais le délire, pour Foucault, plutôt que d'en être une simple dérive, remonte le cours du langage jusqu'à en indiquer la possibilité essentielle : là où il se noue à lui-même, avant même de se plier aux fonctions d'expression. Ou plutôt ceci : le délire

[163] Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 15.

> de l'insensé comme l'écriture littéraire exhibent le langage à la racine de sa possibilité, l'évidence neutre et affolante qu'il n'y a rien d'autre au principe du langage que le langage lui-même. [...] Quand la psychopathologie prononce la folie de Nerval ou de Roussel, elle construit en effet l'identité de l'écrivain et de l'insensé depuis le thème d'un sujet morbide. Mais pour Foucault c'est une « expérience radicale du langage » (*Raymond Roussel*, p. 204) qui rend simultanément possibles délire et écriture. Quand Foucault définit l'expérience littéraire de Roussel, Blanchot, Bataille, Klossowski, Artaud, il explore cette dimension où, pour lui, le délire des fous prend aussi son volume.[164]

Une expérience primordiale, une expression avant d'être un exprimé, Foucault interroge l'originalité de cet état inexpressif et le silence des fous dans la société occidentale où règnent la raison. Il s'agit de rejoindre le silence de la folie, et d'examiner la boucle de sens que la folie entrelace, afin de voir ce qu'elle voulait nous dévoiler comme vérité.

III. Le « geste » initial de Michel Foucault

Au moment de la parution de l'ouvrage *Histoire de la folie à l'âge classique*, la polémique entre la philosophie et la psychologie a commencé. Rejoindre le point de départ foucaldien signifie également retrouver le « geste » initial de la philosophie de Foucault. En comparant les deux versions de sa première œuvre, *Maladie mentale et personnalité* de 1954, devenu en 1962 *Maladie mentale et psychologie*, nous remarquons un projet commun. Il s'agit à la fois d'examiner la notion de « maladie mentale » conçue et appliquée par les

164 Frédéric Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997, p. 86.

psychologues, et de voir l'usage qui en est fait dans la praxis médicale. Comme l'a déclaré Foucault dans les deux versions du livre : « Sous quelles conditions peut-on parler de maladie dans le domaine psychologique ? Quels rapports peut-on définir entre les faits de la pathologie mentale et ceux de la pathologie organique ? »[165]

C'est à partir de ces deux questions que Foucault s'est mis à réfléchir sur la naissance du concept de « maladie mentale » et sur son rapport à la psychologie. Son objectif consiste à examiner les conditions et le sens de la « maladie mentale » dans le domaine de la psychologie ainsi que dans celui de la psychiatrie. En posant ces deux questions, Foucault recherche une approche de la maladie mentale permettant de constituer les fondements théoriques de la psychologie et de la psychiatrie modernes. Au sein de théories données, il tente d'analyser l'origine du postulat de la médecine. Si nous éprouvons des difficultés à percevoir la légitimité de l'édifice psychologique qui nous permet de justifier le caractère de la folie, ainsi que le rapport entre la folie et le terme de « maladie mentale », nous ne pouvons que ressentir de la gêne face à ce que la psychologie nous enseigne.

Effectivement, travailler sur le discours de la folie dans les théories psychopathologiques nous permet de soulever la problématique sur laquelle repose la définition de la « maladie mentale » dans la perspective d'une pathologie générale. Dans toutes ces analyses portant sur le discours sur la « maladie mentale » repéré par Foucault, il ne s'agit pas de déterminer telle ou telle définition de la « maladie mentale », mais de savoir sur quelles bases repose la théorie psychiatrique, et en quoi consiste son rapport avec la pratique médicale. Le point de départ adopté par Foucault a engendré, comme nous le verrons, une importante polémique chez les défenseurs de la psychiatrie tels que Gladys Swain.

---

[165] Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962, p. 1.

Depuis le dix-huitième siècle, la folie est devenue une « maladie ». Les aliénés et les insensés constitueraient un danger pour l'humanité et la « maladie mentale » menacerait la sécurité de la société occidentale. Pour soigner la « maladie mentale », c'est le médecin qui intervient et prescrit les médicaments en fonction des symptômes donnés. Alors que la cure des fous implique l'ensemble de la société, s'il est reconnu aujourd'hui que la place de la médecine est dans la communication entre le médecin et le soignant, il est impératif de clarifier la façon dont le médecin et le psychologue traitent le problème.

Dans sa première publication de 1954, *Maladie mentale et personnalité*, Foucault avait rappelé la nécessité de se libérer du terme de « maladie mentale » pour pouvoir accéder à une rigueur scientifique.[166] Quelques années plus tard, dans l'ouvrage *Maladie mentale et psychologie*, il continue de porter le même regard sur la « maladie mentale ». Il déclare :

> S'il apparaît tellement malaisé de définir la maladie et la santé psychologiques, n'est-ce pas parce qu'on s'efforce en vain de leur appliquer massivement des concepts destinés également à la médecine somatique ? [167]

Pour démontrer que le concept de « maladie mentale » sous-tend la même idéologie que la médecine organique, Foucault vise à dévoiler dans son œuvre *Maladie mentale et psychologie* le postulat prédéterminé présent

---

[166] « Le texte de *Maladie mentale et personnalité* réaffirme alors la nécessité de libérer la notion de maladie mentale des postulats abusifs qui l'empêchent d'accéder à une rigueur scientifique : « La pathologie mentale doit s'affranchir de tous les postulats abstraits d'une métapathologie : l'unité assurée par celle-ci entre les diverses formes de maladie n'est jamais que factice ; c'est l'homme réel qui porte leur unité de fait. », Pierre Macherey, « Aux sources de « L'histoire de la folie » : une rectification et ses limites », *Critique, Michel Foucault : du monde entier*, août-septembre 1986, N°471-472, p. 754-755.

[167]Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op.cit.*, p. 2.

dans la praxis psychologique. Il ajoute :

> Comme la médecine organique, la médecine mentale a tenté, d'abord, de déchiffrer l'essence de la maladie dans le groupement cohérent des signes qui l'indiquent. Elle a constitué une symptomatologie où sont relevées entre tel type de maladie et telle manifestation morbide : l'hallucination auditive, symptôme de telle structure délirante ; la confusion mentale, signe de telle forme démentielle.[168]

Donc, selon Foucault, la médecine mentale suit la même logique que la médecine organique : elle distingue et divise les comportements et désordres humains en les classant dans des catégories pathologiques. Les troubles psychiques ont été divisés en deux grandes catégories : les névroses et les psychoses[169].

Rappelons les remarques et les commentaires de Pierre Macherey publiés dans le magazine *Critique* N°471-472 en 1986 :

> Le premier chapitre du livre, dans ses deux versions, reprend ces thèmes introductifs en les développant. Il explique comment le concept de maladie mentale, préalablement défini dans la perspective d'une pathologie générale ou « métapathologie » commune à la médecine organique et à la médecine mentale, s'en est dégagé, sous couvert d'une étude proprement psychologique des phénomènes de la folie, étude qui en révèle les caractères spécifiques, irréductibles aux modèles

---

[168] *Ibid*, p. 3.

[169] «En pathologie mentale, on accorde le même privilège à la notion de totalité psychologique ; la maladie serait altération intrinsèque de la personnalité, désorganisation interne de ses structures, déviation progressive de son devenir ; elle n'aurait de réalité et de sens qu'à l'intérieur d'une personnalité structurée. Dans cette direction on s'est efforcé de définir les maladies mentales, d'après l'ampleur des perturbations de la personnalité, et on en est venu à distribuer les troubles psychiques en deux grandes catégories : les névroses et les psychoses. » *Ibid.*, p. 9.

explicatifs utilisés dans le contexte d'une pathologie organique.[170]

Tout un ensemble de savoirs de la médecine moderne cherche à résoudre les troubles de la santé. Les analyses médicales en général, qu'il s'agisse de médecine organique ou de médecine mentale, s'organisent pour établir un système de fonctionnement et de dysfonctionnement des organes. Afin de les comprendre et de les classer par genres, il devient indispensable de prendre en charge les symptômes liés à la maladie.

L'objectif devrait donc être clair. Avec l'exigence de la science physique, la médecine intervient dans les soins de façon normative. En obéissant à cette consigne ou à ce principe, le traitement scientifique ne laisse subsister aucune ambiguïté. Puisque l'épistémologie de la médecine exige une explication efficace permettant de déchiffrer les symptômes manifestés, la médecine préjugerait de l'existence d'une « essence »[171]. Il s'agit d'une « essence » antérieure à la maladie et à ses symptômes. De plus, à défaut de connaître la maladie mentale, la théorie médicale présuppose un postulat naturaliste qui érige la maladie en espèce botanique[172].

La médecine a mis l'accent sur le traitement pour soigner la folie ; Il faut étudier les faits dans leurs rapports avec la réalité, à commencer par le système érigé. Foucault critique la logique de la pathologie psychologique en

---

[170] Pierre Macherey, « Aux sources de « L'histoire de la folie» : une rectification et ses limites », *Critique, Michel Foucault : du monde entier*, *op. cit.*, p. 754.

[171]« On postule, d'abord, que la maladie est une essence, une entité spécifique repérable par les symptômes qui la manifestent, mais antérieure à eux, et, dans une certaine mesure indépendante d'eux ; on décrira un fond schizophrénique caché sous des symptômes obsessionnels ; on parlera de délires camouflés ; on supposera l'entité d'une folie maniaco-dépressive derrière une crise maniaque ou un épisode dépressif. » Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op.cit.*, p. 7.

[172]« A côté de ce préjugé d'essence, et comme pour compenser l'abstraction qu'il implique, il y a un postulat naturaliste, qui érige la maladie en espèce botanique [...] » *Ibid.*, p. 7.

disant : « Si on définit la maladie mentale avec les mêmes méthodes conceptuelles que la maladie organique, si on isole et si on assemble les symptômes psychologiques comme les symptômes physiologiques, c'est avant tout parce qu'on considère la maladie, mentale ou organique, comme une essence naturelle manifestée par des symptômes spécifiques. »[173] L'étude de cette définition et de cette essence constituée devient donc primordiale pour comprendre le cheminement de la pensée de Foucault.

Lorsque le médecin adopte cette méthode pour envisager la maladie mentale, une autre question se pose : La méthode organique est-elle compatible avec la maladie mentale ? La question implique deux niveaux de compréhension : quelle est la nature de la maladie organique et quelle est celle de la maladie mentale ? Quels sont leurs rapports ? Qu'est-ce que la maladie mentale ? Ces questions nous orientent vers la plus ancienne question de la philosophie : de quelle nature sont les rapports entre le corps et l'âme ?

IV. Virage de la pensée, changement d'état initial chez Foucault

Suite à notre analyse de la distinction entre maladie mentale et maladie organique, nous trouvons qu'il est incontournable d'ouvrir une parenthèse ici pour comparer la première version de 1954, *Maladie mentale et personnalité*, à la deuxième édition, définitive, *Maladie mentale et psychologie*, de 1962. On décèle dans les deux versions de l'œuvre un changement subtil dans la

[173] *Ibid*., p. 7.

pensée de Foucault. À propos de la différence entre ces deux ouvrages, Pierre Macherey fait la remarque suivante :

> Si l'on veut faire l'archéologie de la pensée de Foucault, c'est à ce dernier livre (*Maladie mentale et personnalité*) qu'il faut remonter, pour connaître l'état initial de ses réflexions sur la maladie mentale et la folie. La comparaison entre les deux versions de ce texte, celle de 54 et celle de 62, est riche en enseignements : elle permet de mesurer le chemin que Foucault a dû parcourir avant de s'engager dans la démarche complètement originale qu'il allait suivre ensuite pendant une vingtaine d'années, jusqu'à l'*Histoire de la sexualité* de 1984 ; surtout, à travers cette rectification théorique d'un texte primitif, opérée à la lumière des découvertes exposées par ailleurs dans l'*Histoire de la folie*, elle fait ressortir les caractères spécifiques de la nouvelle problématique à partir de laquelle ces découvertes ont été possibles. [...][174]

La question générale posée dans ces deux œuvres de Foucault est la suivante : à quelles conditions peut-on parler de maladie dans le domaine psychologique ? Qu'est-ce qui a rendu possible l'apparition de la notion de « pathologie mentale » ? Penser de telles conditions de possibilité revient à étudier les « préalables » théoriques de la psychologie et de la médecine.

L'emploi du terme « préalables » est différent dans *Maladie mentale et personnalité* et *Maladie mentale et psychologie*. Cela implique-t-il deux approches philosophiques chez Foucault, ou cela indique-t-il un sens dans l'évolution de sa pensée ?

Comme la constitution de la théorie de la maladie mentale en psychologie présuppose de tels « préalables », Foucault préconise l'abandon de la notion de « maladie mentale », afin d'atteindre à une nouvelle rigueur scientifique. Il déclare ainsi, dans *Maladie mentale et personnalité* : « Toutefois

---

[174] Pierre Macherey, « Aux sources de « L'histoire de la folie» : une rectification et ses limites », *Critique, Michel Foucault : du monde entier*, août-septembre 1986, N° 471-472, p. 753.

un bilan rapide est nécessaire, à la fois pour rappeler comment se sont constituées toutes les psychopathologies, traditionnelles ou récentes, et pour montrer de quels postulats la médecine doit se libérer pour devenir rigoureusement scientifique. »[175] Cette demande est apparue pour la première fois dans la version de 1954. Dans la version de 1962, elle n'est plus cantonnée à une exigence de scientificité. Au fil de ses recherches, entre 54 et 62 , Foucault tente d'abord de fonder les théories psychologiques avec une rigueur scientifique, mais par la suite, oriente sa réflexion vers l'histoire, ce que nous pouvons retrouver dans l'*Histoire de la folie à l'âge classique – Folie et déraison*. Et cette orientation de la pensée foucaldienne a établi définitivement son point de vue sur la folie et son histoire. Si nous observons ainsi que Foucault édifie sa propre perspective originale sur la maladie mentale et la folie avant même la publication de grand texte, *Histoire de la folie à l'âge classique*, c'est bien dans *Maladie mentale et personnalité* que nous trouvons la source de sa philosophie. On peut remarquer ce changement pour la première fois à la fin de l'introduction de l'œuvre *Maladie mentale et psychologie*, en 1962 : « Cependant un bilan rapide est nécessaire, à la fois pour rappeler comment se sont constituées les psychopathologies traditionnelles ou récentes, et pour montrer de quels préalables la médecine mentale doit être consciente pour trouver une rigueur nouvelle. »[176]

Qu'est-ce que Foucault voulait dire par « rigueur nouvelle » ? Quand le mot « scientifique » a été effacé dans la deuxième édition du livre par l'auteur lui-même, Foucault l'a remplacé par un autre terme : « historique ». Il ne s'agit pas seulement d'un changement de vocabulaire, mais d'un tournant dans la pensée foucaldienne.

De « la rigueur scientifique » à la « rigueur nouvelle », quel est ce

---

[175] Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 2.

[176] Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op.cit.*, p. 2.

nouveau projet dans lequel Foucault s'est engagé ? Huit ans après la publication de *Maladie mentale et personnalité*, il a découvert la vraie désarticulation entre la pathologie mentale et les faits observés. Embrassant conjointement les phénomènes de la folie et le discours concernant la « maladie mentale » tenu par les médecins et les psychologues, le regard foucaldien s'oriente vers une structure historique plutôt que scientifique. À propos de cette différence, remarquons les points importants qui ont été modifiés :

Premièrement, entre les dernières phrases des introductions à ces deux versions, une correction remarquable mérite discussion. En 1954, Foucault affirme que l'idée d'envisager la maladie mentale suppose de se pencher sur « une réflexion sur l'homme lui-même »[177], alors qu'en 1962 cette réflexion se voit liée au rapport « historiquement situé, de l'homme à l'homme fou et à l'homme vrai ».[178] Foucault a complété la pensée embryonnaire émergeant dans les dernières pages de l'introduction de *Maladie mentale et personnalité,* dans sa réédition de 1962, en donnant une explication plus complète : « la réflexion sur l'homme lui-même ». Par ce biais, Foucault veut désigner la structure historique dans laquelle l'homme s'inscrit.

Deuxièmement, même si Foucault, dans la version de 1954[179], rappelle qu'il faut faire crédit à l'homme lui-même, et non aux abstractions sur la maladie[180], il conserve cet énoncé dans la version de 1962[181], mais en tire une

---

[177] Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, *op.cit.*, p. 2.

[178] « Nous voudrions montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être cherchée dans une quelconque « métapathologie », mais dans un certain rapport, historiquement situé, de l'homme à l'homme fou et à l'homme vrai. » Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op.cit.*, p. 2.

[179] Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, *op.cit.*, p. 16.

[180] Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, *op.cit.*, p. 16.

[181] Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op.cit.*, p. 16.

conclusion fort différente. Dans *Maladie mentale et personnalité*, Foucault faisait encore appel à une restitution de l'ensemble du système causal[182], alors que dans *Maladie mentale et psychologie* il cherche à déterminer quelles sont les conditions qui rendent possible l'étrange état de la folie[183]. Au lieu de creuser la question des « conditions réelles » de la maladie, Foucault remonte à la prédétermination de la définition de la « maladie mentale ». Il analyse le problème de la folie non pas via une constitution théorique physique ou mécanique qui diagnostiquerait tel ou tel dysfonctionnement de l'âme et du corps, mais d'un point de vue historique. Foucault s'interroge, par sa critique historique, sur « l'étrange statut de la folie », pour mieux comprendre comment celui-ci trouve sa place au sein d'un savoir médical et psychologique.

On a l'impression que Foucault se contente de continuer de creuser son idée de la réalité humaine. Mais dans la version définitive de *Maladie mentale et psychologie*, il réoriente sa réflexion sur cette question, en adoptant un point de vue historique. Cette nouvelle approche historique est aussi considérée comme un moyen d'éclaircir la situation humaine et d'examiner la relation

---

[182] « Il faut donc, en faisant crédit à l'homme lui-même, et non pas aux abstractions sur la maladie, analyser la spécificité de la maladie mentale, rechercher les formes concrètes qu'elle peut prendre dans la vie psychologique d'un individu ; puis déterminer les conditions qui ont rendu possible ces divers aspects, et restituer l'ensemble du système causal qui les a fondés. » Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, *op.cit.*, p. 16-17.

[183] « Il faut donc, en faisant crédit à l'homme lui-même, et non pas aux abstractions sur la maladie, analyser la spécificité de la maladie mentale, rechercher les formes concrètes que la psychologie a pu lui assigner ; puis déterminer les conditions qui ont rendu possible cet étrange statut de la folie, maladie mentale irréductible à toute maladie. » Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op.cit.*, p. 16-17.

historique et discursive avec la psychologie[184]. La réflexion se fait à partir des faits historiques et des éléments effectifs tels qu'on peut les observer dans l'histoire occidentale. Il s'agit d'une fouille historique qui opère à partir de l'analyse de la dimension psychologique et de ce sur quoi elle repose. Mais cette opération continuera jusqu'à la rencontre de l'homme fou et de l'homme vrai. Selon Foucault,

> Ce rapport qui fonde philosophiquement toute psychologie possible n'a pu être défini qu'à partir d'un moment précis dans l'histoire de notre civilisation : le moment où la grande confrontation de la Raison et de la Déraison a cessé de se faire dans la dimension de la liberté et où la raison a cessé d'être pour l'homme une éthique pour devenir une nature.[185]

Revenons également sur les remarques de Pierre Macherey :

> Car si la pathologie mentale accède à des formes de rigueur historiquement situées et diversifiées qui en constituent les « préalables », il est devenu clair pour Foucault, en 62, que l'économie de son discours ne relève pas de « postulats » théoriques, que ceux-ci aient ou non une valeur scientifique : aussi bien ne pourra-t-elle jamais se délivrer complètement de ces préalables, pour accéder au statut objectif d'une science, mais seulement en acquérir la conscience, à travers une réflexion historique sur ses propres conditions de

---

[184] « Le nouvel intitulé du livre publié en 62 indique une autre orientation : il ne s'agit plus d'étudier le rapport que la maladie entretient réellement avec la personnalité, mais d'examiner sa relation, historique et discursive, avec une « psychologie », qui délimite le champ épistémologique à l'intérieur duquel son concept devient pensable, et renvoie à une étude positive, au moins en apparence. » Pierre Macherey, « Aux sources de « L'histoire de la folie» : une rectification et ses limites », *Critique, Michel Foucault : du monde entier*, *op. cit.*, p. 757-758.

[185] Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p.103.

possibilité.[186]

Le « préalable scientifique » est donc devenu un « préalable historique ». Ce changement de vision permet de renouveler l'examen des postulats du discours sur la « maladie mentale » en psychologie, et de mieux expliquer l'étrange statut de la folie. Cependant, quant à cette différence entre la première et la deuxième version du livre, où l'on passe du « scientifique » à l'« historique », de l'idée de « restituer le système causal que la psychologie a fondé » à celle d'« examiner cet étrange état de la folie », de la recherche des « conditions réelles de la maladie » à l'étude de « la psychopathologie comme fait de civilisation », il y a lieu de se demander pour quelles raisons Foucault a modifié sa perspective philosophique sur le discours parlant de « maladie mentale ».

À propos de ce changement de vision philosophique chez Foucault, nous pouvons peut-être trouver quelques indices pour expliquer ce phénomène qui nous amène à tourner notre regard vers la psychologie, ainsi que vers la psychanalyse d'aujourd'hui. Cette modification de la direction philosophique permet d'accéder au noyau de la constitution du discours sur la folie et du débat autour de ce sujet.

Le premier avantage de la modification apportée par Foucault est de restreindre les malentendus venant des textes d'origine. Comme Pierre Macherey l'avait remarqué : « Cette dernière formule, qui fait penser à Politzer, dont Foucault s'est sans doute inspiré en écrivant son premier livre en 54, est manifestement ambiguë : à l'essence abstraite de la maladie, elle oppose une vérité effective et concrète de l'homme, qui en est l'image en

[186] Pierre Macherey, « Aux sources de « L'histoire de la folie» : une rectification et ses limites », *Critique, Michel Foucault : du monde entier*, *op. cit.*, p.754.

miroir. »[187] La pensée foucaldienne, en 1954, inspirée par l'écrivain Politzer, risque d'orienter le discours vers une ambiguïté. En effet, sa critique portant sur l'essence abstraite de la maladie laisse miroiter la possibilité d'en donner une explication objective. Foucault oriente ses recherches vers la spécificité psychique et comportementale du malade. Il voudrait restituer l'ensemble causal pour déterminer les conditions, tant intérieures qu'extérieures, qui ont créé les divers aspects de la maladie.

Le deuxième avantage de ce changement repose sur une explication des « conditions de la maladie ». Le sens de cette exigence, dans *Maladie mentale et psychologie* de 1962 est beaucoup plus clair et radical. En 1954, Foucault désirait enquêter sur les « conditions de la maladie » et travailler sur les coordonnées à partir desquelles on peut situer la pathologie à l'intérieur de la personnalité. En 1962, en revanche, il modifie la direction de ses recherches vers le fait pathologique. Cette modification se développe dans l'*Histoire de la folie à l'âge classique*. Contrairement à ce qu'il faisait dans son premier ouvrage, Foucault ne s'y intéresse plus à la définition de la folie, parce que la folie n'est pas un fait, mais un discours de la raison sur la raison elle-même[188]. Cette modification implique un changement de regard sur la « réalité ». Celle-ci ne réside plus dans le « réel » de la personnalité mais dans le « réel » du fait pathologique qui lie la maladie mentale à la psychologie.

Le troisième avantage se rapporte à une transformation qui déplace le problème de la folie du plan psychologique au plan social et culturel. En adoptant un point de vue historique, on aboutit à une réflexion plus fidèle

---

[187] Pierre Macherey, « Aux sources de « L'histoire de la folie» : une rectification et ses limites », *Critique, Michel Foucault : du monde entier*, *op. cit.*, p. 755.

[188] « Dans ces phrases extraites de la préface, Foucault précise son entreprise. Il se refuse à définir plus précisément la folie, puisqu'elle n'est pas un fait, mais un jugement énoncé par certains sur d'autres, par les hommes de raison sur les gens de déraison. » Saïd Chebili, *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 41.

aux faits et beaucoup plus proche de la réalité. Dans la version de *Maladie mentale et personnalité* de 1954, l'accent est mis sur une détermination des conditions objectives de la pathologie, alors que dans celle de 1962, l'analyse repose sur le discours scientifique tel que le rend possible le regard de la société. Pierre Macherey commente ce changement en ces termes :

> La suite de ce texte introductif n'a pas subi de transformations. Il faut néanmoins lui consacrer quelque attention, ne serait-ce que parce que, replacées dans un contexte nouveau, les mêmes analyses prennent un sens et une portée différents. Dans ces pages, Foucault considère les interprétations « sociologiques » ou « culturalistes » de la maladie mentale, qui permettent précisément d'en relativiser la notion, en la replongeant dans le système des représentations collectives. [189]

S'interroger sur la façon dont la maladie mentale s'est vue insérée dans un contexte culturel et social, voilà la question qui se pose désormais. Il s'agit, en d'autres termes, d'étudier comment la maladie mentale s'est vue définie par rapport à une moyenne, une essence de la pathologie et un « pattern ». Cette vision se retrouve encore dans les conceptions actuelles. De même, on en vient à se demander depuis quand la folie est devenue une maladie mentale. Et pourquoi le fou s'estime vu considérer comme un être en marge de la société, toujours menacé d'exclusion.

Telles sont les raisons pour lesquelles Foucault se ressaisit du « fait pathologique » dans la version de 62. Il s'agit de comprendre ce fait pathologique à la lumière d'une histoire qui nous a échappé. La dichotomie entre raison et folie n'a pas toujours existé, et la folie n'a pas toujours été l'objet d'un discours scientiste. Les gens considérés comme fous n'étaient pas

---

[189] Pierre Macherey, « Aux sources de « L'histoire de la folie» : une rectification et ses limites », *Critique, Michel Foucault : du monde entier*, *op. cit.*, p. 759.

soumis à une étude.[190] Nous allons maintenant examiner la perception de la folie à l'époque médiévale et tenter d'en déceler l'évolution jusqu'aux théories psychologiques.

v. **Quel fait historique ?**

D'après Foucault, l'étrange statut de la folie viendrait d'une structure historique mal fondée. Dans sa préface à l'*Histoire de la folie*, Foucault envisage la folie dans la même perspective. Et il estime une nouvelle fois qu'on ne peut circonscrire l'histoire de la folie sans rendre compte du moment primordial où se séparent raison et déraison. Pour mieux comprendre le rapport entre la folie et la pathologie mentale, Foucault estime qu'il n'y a pas de meilleur accès que l'examen de la situation historique.

Lorsqu'on envisage le rapport entre la médecine organique et la médecine mentale, on observe, d'après Foucault, une structure historique mal fondée, sur laquelle repose l'étrange statut de la folie. Dans la préface à l'*Histoire de la folie*, Foucault défend la même perspective. Et il estime une nouvelle fois que faire l'histoire de la folie sans rendre compte du moment primordial où se séparent Raison et Déraison ne permet pas de rendre compte de l'expérience

---

[190] « Foucault tente donc de remonter à cette époque où folie et raison entretenaient des liens étroits pour retrouver, au terme de son entreprise archéologique, ce « degré zéro » de la folie, quand cette dernière était dépouillée de son vernis et de son discours scientiste, disons quand elle était absence d'œuvre. [...] Or la folie c'est le langage exclu : celui qui est fou prononce des paroles sans signification (le dément) ou énonce des paroles aux significations interdites (le libertin). La folie est donc absence d'œuvre : « elle désigne la forme vide d'où vient cette œuvre ». », Saïd Chebili, *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, *op. cit.*, 1999, p. 42-43.

classique de la folie. Pour mieux comprendre le rapport qui s'établit entre folie et pathologie mentale, Foucault pense qu'il n'est d'autre moyen que l'examen de la situation historique.

Établir une analogie entre la maladie mentale et la maladie organique ne nous aide pas à accéder au noyau de vérité que la folie pourrait nous dévoiler. Comme Foucault l'écrit dans les dernières pages du premier chapitre de *Maladie mentale et psychologie* :

> On ne peut donc admettre d'emblée ni un parallélisme abstrait, ni une unité massive entre les phénomènes de la pathologie mentale et ceux de la pathologie organique; il est impossible de transposer de l'une à l'autre les schémas d'abstraction, les critères de normalité, ou la définition de l'individu malade. [191]

Puisqu'il est impossible de définir la folie par les critères appliqués à la maladie organique, c'est sur le plan pathologique que la folie a été examinée pour s'ajuster aux demandes de l'épistémologie. Et Foucault s'efforce de comprendre pourquoi la psychopathologie est connue comme fait de civilisation et quelles sont les dimensions psychologiques de la maladie mentale.[192]

Si la maladie ne reçoit sa réalité et sa valeur qu'à l'intérieur d'une culture qui la reconnaît comme telle, il est indispensable, pour affronter le changement de statut de la folie, de la resituer dans l'histoire occidentale. Selon Foucault, le regard qu'a porté l'Occident sur la folie est entaché d'erreurs. Il en recense trois, survenues au cours de cette discussion, et

---

[191] Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p.16.

[192] « A ces questions cherchent à répondre les deux parties de cet ouvrage : 1) Les dimensions psychologiques de la maladie mentale ; 2) La psychopathologie comme fait de civilisation. » *Ibid*.., p.17.

présentes aujourd'hui encore dans le discours sur la folie. Il s'agit d'une erreur de fait, d'un préjugé inexact et d'une faute de raisonnement[193]. Foucault souligne que ce n'est que récemment qu'on a juxtaposé les analyses de la maladie mentale et de la folie.[194] Les erreurs relevées par Foucault dans le discours sur la folie témoignent d'une représentation religieuse de la pensée. Il estime en effet que : « En fait, le complexe problème de la possession ne relève pas directement d'une histoire de la folie, mais d'une histoire des idées religieuses. »[195] Pour prouver que « l'histoire de la folie » que nous connaissons de nos jours n'est aucunement une vraie histoire à propos de la folie, Foucault a recherché des références historiques. Ainsi voyons-nous que « la folie » n'a pas seulement été connue différemment au cours des différentes époques, mais que ses manifestations ont aussi été très diverses.[196]

Remontons donc une fois encore, pour éclairer les soubassements historiques du conflit opposant Foucault aux psychologues, à l'époque cruciale de la fin du Moyen Age et de la Renaissance. L'époque médiévale se présente donc, comme nous l'avons rappelé en première partie, comme un âge d'or pour la folie. En ce temps-là, les fous prennent la parole pour dire toute la vérité ou toute leur vérité, et les œuvres les représentent souvent

---

[193] « Interprétation qui repose sur une erreur de fait : que les fous étaient considérés comme des possédés ; sur un préjugé inexact : que les gens définis comme possédés étaient des malades mentaux ; enfin, sur une faute de raisonnement : on déduit que si les possédés étaient à la vérité des fous, les fous étaient traités réellement comme des possédés. », *Ibid*., p. 76-77.

[194] « C'est à une date relativement récente que l'Occident a accordé à la folie un statut de maladie mentale », *Ibid*., p. 76.

[195] *Ibid*., p. 77.

[196] « En fait, avant le XIX^e^ siècle, l'expérience de la folie dans le monde occidental était très polymorphe ; et sa confiscation à notre époque dans le concept de « maladie » ne doit pas nous faire illusion sur son exubérance originaire. », *Ibid*., p. 78.

dans des satires politiques et sociales. Maurice Lever a développé ce sujet : « Depuis le Moyen Age, les princes ont pris l'habitude de s'entourer d'êtres disgracieux : nains, bossus et... fous. L'essentiel est de faire rire. Mais les fous permettent aussi de dire des choses qui ne pourraient l'être autrement et sont les seuls à pouvoir se montrer familiers avec le souverain. »[197] Remarquons qu'à l'époque médiévale, l'ivresse de la joie et le carnaval de la folie étaient omniprésents. Nous rencontrons fréquemment la figure du fou dans des œuvres littéraires, dans des gravures, dans des peintures, dans des dessins, ainsi que dans le théâtre. Nous avons déjà cité, parmi les plus connus, l'ouvrage allemand *La Nef des fous* (*Das Narren Schiff*) de Sébastien Brant parue en 1494. Ce poème satirique est une sorte de catalogue des folies dont les hommes sont capables ; chaque chapitre caricature un vice humain représenté par un fou. Par la suite, l'ouvrage fut illustré par Albrecht Dürer avec de remarquables figures gravées sur bois ; chacune d'elles représente une sorte de fou différent. *L'exorcisme des fous* de Thomas Murner (1509-1512) s'inscrit dans la continuité de *La Nef des fous* de Brant, allant jusqu'à en reprendre les illustrations. Nous avons aussi déjà évoqué *L'Eloge de la folie* d'Érasme, publié en 1511, fiction burlesque et allégorique où la Folie fait son propre éloge, mais un éloge transformé par Érasme en satire, satire qui s'élargit et dépasse l'époque de son auteur pour atteindre la société humaine en général. L'ouvrage connut un grand succès populaire et est encore très apprécié de nos jours. Il en existe une édition illustrée de dessins à la plume de Hans Holbein, publiée en 1514. Les dénonciations très humoristiques des travers de la société se retrouvent dans les peintures de Jérôme Bosch (1453-1516) et de Pieter Bruegel (1525-1569). Quel que soit le thème, les péchés, les vices, les fous sont acceptés et admis dans cette culture. Voici quelques exemples de l'image stéréotypée du fou et de la folie…

---

[197] Maurice Lever, « Une vie de bouffon », *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, Les collections de l'histoire, N°51, 2011, p. 48.

Maurice Lever écrit :

> La société archaïque, on le sait, ne concevait pas de pouvoir sans sa contrepartie de dérision. Au cours des Saturnales, les Romains opéraient un complet renversement des hiérarchies : les maîtres se voyaient contraints d'obéir à leurs esclaves, de les servir, d'en souffrir les pires injures, sans qu'il leur fût permis de les châtier. C'est sur ce modèle, et par manière de subversion des institutions de l'Église, que le Moyen Age inventa la fête des Fous, encore appelée fête des Innocents ou fête des Sots, qui donna lieu, jusque vers le milieu de la Renaissance à des débordements tels que l'on a peine à les imaginer de nos jours.[198]

Les Fêtes des Fous ou Fêtes des Sots ou des Innocents avaient souvent lieu à l'église qui devenait le cadre de cérémonies étranges.[199] Il existait plusieurs variantes de cette manifestation dont la plus connue est la fête de l'Âne[200]. Le théâtre était aussi un endroit privilégié où les fous pouvaient s'exprimer.[201]

Au Moyen Age, le fou était souvent assimilé au bouffon. Il ne dérangeait pas vraiment l'ordre social, mais le remettait en question ; cependant le

---

[198] Maurice Lever, « Une vie de bouffon », *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p. 48.

[199] « Les évêque du Moyen Age ne voyaient pas approcher les fêtes de Noël sans appréhension. Dans quelques jours – et jusqu'à l'Épiphanie – les églises allaient en effet devenir le théâtre de cérémonies étranges, connues sous le nom de fête des Fous mais que l'on appelait aussi fête des Sots ou fête des Innocents. » Maurice Lever, *Le sceptre et la marotte – Histoire des fous de cour*, Paris, Fayard, 1983, p. 9.

[200] « Il existait au Moyen Age plusieurs variantes de la fête des Fous, qu'il serait trop long de passer en revue. La plus connue, celle que l'on appelle la fête de l'Âne, se célébrait dans plusieurs localités de France. » *Ibid*., p. 14.

[201] « Le théâtre devient ainsi par excellence le lieu où le fou accède au statut de sujet, le lieu où la folie prend la parole. » Jean-Marie Fritz, « Moyen Age : démoniaques, malades ou amoureux ? », *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p. 39.

regard porté sur lui était plutôt condescendant ; on lui octroyait le rôle d'amuseur public, mais la liberté de parole lui était accordée. Les fous et les bouffons renversaient la morale et inversaient le monde. Ce monde à l'envers n'avait aucune discipline à suivre, ni d'ordre unique. La représentation de la folie était polymorphe. La folie fascinait parce qu'on lui prêtait d'inquiétants pouvoirs et un savoir ésotérique : images d'apocalypse, de bestialité bouffonne, connivence avec les puissances du Mal. Cependant, dans *L'Eloge de la folie*, Érasme y voyait déjà un égarement funeste imputable aux faiblesses et aux illusions des hommes.

La Renaissance prête à la folie une dimension cosmique qui permet à celui qui en est atteint de découvrir des mondes étranges. Comme le dit Saïd Chebili : « Au Moyen Age prédomine la figure morale de l'humanité, alors qu'à la Renaissance, au contraire, la figure fantastique apparaît au premier plan. »[202] Claude Quétel écrit : « Le fou, au sens de bouffon, devient l'emblème d'un monde à l'envers, représentation d'une inquiétude de la fin des temps, nourrie des famines, des épidémies et de la crise religieuse commencée au XIVe siècle, qui s'est installée au cœur de la société occidentale. »[203] Toutes les fêtes et les carnavals des fous ont pris fin au milieu du XVIIe siècle. Le regard porté sur la folie a connu un brusque changement. L'âge classique va réduire le fou au silence en définissant une norme sociale qui distingue raison et déraison. Le fou va devenir un malade curable et sans liberté de parole.

A la fin du XVIIIe siècle, les fous sont isolés et regroupés dans des asiles : la médicalisation de la folie est alors possible. Ce changement brutal conduit à ce que la folie soit désormais considérée comme une « maladie mentale » à

---

[202] Saïd Chebili, *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, *op. cit.*, 1999, p. 45.

[203] Claude Quétel, « Renaissance : la folie était à la mode », *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p. 51.

soigner, pour la première fois. Pourtant, une question se pose : pouvons-nous entreprendre la cure de la maladie mentale sans savoir au juste ce qu'elle est ? Foucault écrit ceci : « Tout autour, la folie avait une grande extension, mais sans support médical. »[204] En revanche, ceci ne signifie pas qu'on n'essayait pas de soigner ceux qu'on considérait comme fous avant le XVIII^e siècle. En 1656, la création de l'Hôpital général à Paris inaugure l'ère du grand renfermement : le fou est interné aux côtés des délinquants, des débauchés, des marginaux et des mendiants, c'est-à-dire de tous ceux qui constituent une charge pour la société.

La façon d'envisager les fous a complètement changé à l'époque moderne. Les concepts de folie et de maladie mentale se mélangent et restent confondus[205]. D'une certaine manière, on pourrait dire qu'à la Renaissance, l'idée de « soigner » les fous, qui nous paraît aujourd'hui naturelle, n'existait pas vraiment. Néanmoins, les fous furent regroupés, isolés et enfermés dans des institutions spécialisées. A l'époque moderne, la folie est devenue un « péché » à l'égard de la société. En outre, l'existence de la folie « dérange » et « menace » la société. D'un côté, l'Occident se mobilise vers une réglementation solide qui vise à prendre la responsabilité du traitement des fous. D'un autre côté, les psychologues et les psychiatres renforcent la recherche sur l'origine de l'anormalité de la folie et ouvrent des

---

[204] Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p. 78.

[205] « Foucault répond dans son article « la folie, l'absence d'œuvre ». La folie et la maladie mentale, confondues au XVII^e siècle, se dissocient maintenant. » Saïd Chebili, *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, *op. cit.*, 1999, p. 42.

établissements pour accueillir les « fous » et autres déviants.[206] Les fous n'ont plus qu'à se taire ; leurs paroles ne sont plus écoutées, du moins en tant que telles, mais seulement interprétées. Le travail qui porte sur les références historiques soulève cette interrogation importante de Foucault :

> Comment notre culture en est-elle venue à donner à la maladie le sens de la déviation et au malade le statut qui l'exclut ? Et comment malgré cela, notre société s'exprime-t-elle dans ces formes morbides où elle refuse de se reconnaître ? [207]

A partir du moment où la folie a été considérée comme une maladie mentale, Foucault s'interroge sur le fait que l'exclusion dont les supposés fous sont victimes provient des rouages de la société : les règles qui y sont admises sont tellement rigides qu'il ne peut y avoir de place pour ceux dont le comportement est décalé, incompris et finalement rejeté. Même si la folie pure est remplacée par le « fait pathologique », il semble que le murmure de la folie ne cesse jamais ; cependant, elle se voit dissimulée derrière « le grand œuvre de l'histoire » : « Le grand œuvre de l'histoire du monde est ineffaçablement accompagné d'une absence d'œuvre »[208]. Quand l'histoire de la folie n'est possible que sur fond d'une absence d'histoire, en suivant la démarche foucaldienne, il faut donc ne pas ignorer la structure de chaque époque dans laquelle le sens de la folie a été perçu.

---

[206] « [...] on enferme les pauvres invalides, les vieillards dans la misère, les mendiants, les chômeurs opiniâtres, les vénériens, des libertins de toutes sortes, des gens à qui leur famille ou le pouvoir royal veulent éviter un châtiment public, des pères de famille dissipateurs, des ecclésiastiques en rupture de ban, bref tous ceux qui, par rapport à l'ordre de la raison, de la morale et de la société, donnent des signes de « dérangement ». C'est dans cet esprit que le gouvernement ouvre, à Paris, L'Hôpital général, avec Bicêtre et la Salpêtrière ; [...] » Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p. 80.

[207] Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p. 75.

[208] Michel Foucault, *Dits et Écrits I, op. cit.*, p. 191.

En adoptant la perspective foucaldienne, où la folie paraît effectivement bien malmenée par les discours qui prétendent l'appréhender, nous ne pouvons pas échapper aux critiques que Foucault a rencontrées. En sus du débat que nous avons envisagé dans la première partie du présent travail, Foucault s'est aussi confronté, au fil de son parcours philosophique, aux objections de différents adversaires, historiens, psychiatres ou psychanalystes.

> On dira que tout savoir est lié à des formes essentielles de cruauté. La connaissance de la folie ne fait point exception. Mais sans doute ce rapport est-il, à propos de la folie, singulièrement important. Parce que c'est lui d'abord qui a rendu possible une analyse psychologique de la folie ; mais surtout, parce que c'est lui qui secrètement a fondé la possibilité de toute psychologie. [209]

Après avoir effectué des recherches sur les faits historiques, nous constatons que Foucault n'est pas avare de critiques envers la psychologie. Il a cherché des repères que nous avons exposés dans les derniers paragraphes. Cependant, la naissance de la psychologie marque une fin sans retour à la liberté accordée aux fous. La psychologie est sans nul doute responsable de ce brutal changement. A partir de la naissance de la psychologie, les études s'y référant ont tenté de cerner le préjugé concernant l'essence de la maladie mentale, et des internements massifs ont été pratiqués. Les recherches en psychologie conçoivent d'abord la folie en tant que maladie mentale et essaient de lui fournir une signification objective. Comme le remarque Frédérique Gros :

> L'expérience moderne interprète la folie comme maladie mentale et lui donne l'asile psychiatrique pour terre d'accueil. Elle suppose, pour sa

[209] Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p. 87.

> mise en œuvre, que soient dénouées les confusions qui empêchaient une réflexivité médicale de la folie : sa parenté établie depuis l'enfermement avec le monde de la misère et celui de déraison. [210]

Quant à la connaissance de la folie, Foucault soutient aussi que ce n'est pas dans la psychologie que nous pouvons nous renseigner sur la vérité de la folie ; cependant elle prédomine dans notre compréhension et notre connaissance de la folie[211]. C'est la raison pour laquelle Foucault a l'intention de retrouver ce sur quoi les connaissances et les théories de la psychologie sont fondées.

---

[210] Frédérique Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997, p. 67.

[211] « Par conséquent, une psychologie de la folie ne peut être que dérisoire, et pourtant elle touche à l'essentiel. [...] Jamais la psychologie ne pourra dire sur la folie la vérité, puisque c'est la folie qui détient la vérité de la psychologie. » M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p. 88-89.

CHAPITRE V

Critique de la critique de la naissance de la psychiatrie

En effet, une vague d' « antipsychiatrie »[212] apparaît dans les années 1950-1960. Selon Gladys Swain, le premier livre consacré à ce sujet est *La philosophie de la folie*, de Joseph Daquin.[213] Même si Daquin est le premier à

[212] « Apparu dans les années 1960, le terme renvoie aux mouvements qui dénoncent les dérives de la psychiatrie traditionnelle (médicalisation des pathologies, usage des thérapies chimiques ou violentes, enfermement carcéral) et considèrent que la cause véritable de la folie est notre société, inégale et répressive. » *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie d'Érasme à Foucault*, Les collections de l'histoire, N°51, 2011, p. 4.

[213] « Lorsqu'en 1791 je publiai l'ouvrage dont je donne ici une seconde édition, écrit Daquin,... il n'avait encore paru aucun livre sur la folie, comme le *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* du docteur Pinel. » Gladys Swain, *Le sujet de la folie – naissance de la psychiatrie*, Toulouse, Edouard Privat, 1977, p. 41.

avoir publié un livre sur la folie, Foucault est considéré comme le novateur philosophique qui a eu le courage de s'interroger sur la naissance de la psychiatrie moderne, ainsi que sur son système de fonctionnement. Mais cette conviction que la folie n'est qu'un fait de culture a été critiquée et a engendré des conflits virulents. Saïd Chabili a noté qu'elle a suscité au moins trois objections :

> Trois types de réactions évoquées brièvement, seront décrites plus tard. Celles des psychiatries de l'après 68, qui se sont exprimées à Toulouse lors du congrès de l'Evolution Psychiatique en 1969, qui dénonçaient l'aspect idéologique de l'*Histoire de la folie*. Puis en 1977, une historienne de la psychiatrie, Gladys Swain mettait en évidence l'importance excessive que Foucault avait accordé au « mythe de Pinel ». Enfin se tint à l'hôpital Sainte-Anne le 23 novembre 1991, un colloque consacré à Foucault et présidé par George Canguilhem. [...] Les actes, publiés sous le titre *Penser la folie, essais sur Michel Foucault*, associent des contributions de psychiatres (Postel), d'historiens (Quétel), de philosophes (Derrida), et d'historiens de la psychanalyse (Roudinesco).[214]

L'une des attaques les plus virulentes provient de l'historienne et psychanalyste Élisabeth Roudinesco. Elle estime que : « La défense du savoir psychiatrique était rendue d'autant plus difficile que les thèses de Foucault rencontraient celles du mouvement antipsychiatrique. La critique de la notion de maladie mentale et la mise en cause d'une psychiatrie jugée pathogène avaient commencé vers 1959 par des voies entièrement différentes de celles empruntées par l'auteur de l'*Histoire de la folie*. »[215] Par la suite, à l'occasion du colloque du 24 novembre 2012, « Foucault et la psychanalyse :

---

[214] Saïd Chebili, *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 57-58.

[215] Élisabeth Roudinesco, *« Lectures de l'Histoire de la folie : introduction »*, *Penser la folie - Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, p. 15-16.

l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, 50 ans après ? », organisé par le Centre George Canguilhem de l'Institut des Humanités de Paris – Université Paris Diderot, Élisabeth Roudinesco est revenue sur l'importance de la thèse de Foucault et sur l'influence qu'elle a exercée sur le développement de la psychiatrie d'aujourd'hui. Nous constatons ainsi qu'outre le débat entre Foucault et Derrida sur le statut de la folie que nous nous sommes efforcés d'examiner dans notre premier partie, la thèse de Foucault a également provoqué un conflit dans les domaines de la psychologie, de la psychiatrie, et de la psychanalyse. Je voudrai maintenant m'attacher à mesurer l'importance de ce débat, afin de comprendre pourquoi, aujourd'hui comme hier, la psychiatrie fait l'objet de critiques de la part de ceux qui ne la pratiquent pas : les philosophes.

I. La critique de Gladys Swain

Les questions posées par Foucault au sujet de la folie ont engendré de nombreuses polémiques, notamment autour du point de vue de la psychiatre Gladys Swain, connue pour ses opinions opposées à celles de Foucault. Ses désaccords avec Foucault apportent les regards critiques les plus connus et les plus sévères. L'une des œuvres de Gladys Swain, *Le sujet de la folie*, est sans doute celle qui répond le plus frontalement aux interrogations foucaldiennes sur notre vision de la folie. Dans ce livre est exposée une compréhension de la naissance de la psychiatrie totalement différente de celle de Foucault. On trouve tout d'abord, dans la présentation, une explication pédagogique des travaux d'Esquirol, considéré comme le

novateur et le fondateur de la psychiatrie moderne.[216] Or, dans cette présentation, Gladys Swain ne souligne pas seulement l'importance des travaux d'Esquirol, mais se réfère aussi à ceux de Pinel. Quant au processus de développement de la psychiatrie moderne, d'après Gladys Swain, s'il revient à Esquirol d'avoir fondé la théorie la plus fondamentale pour les recherches scientifiques en psychiatrie, nous pouvons en revanche considérer Pinel comme le promoteur de l'instauration d'une sorte d'esquisse thérapeutique de l'asile.[217] Mobilisant ces deux figures importantes de prédécesseurs de la psychiatrie, Gladys Swain tente de nous montrer la figure « authentique » de la psychiatrie et de nous en désigner le « fait historique ».

Quant au « fait historique », Foucault avait proposé de remonter à l'âge médiéval, de considérer la structure historique afin d'entamer des recherches sur ce qui permet de définir le sens de la folie à notre époque. De même que Foucault avait appelé à réexaminer la structure historique et avait prôné un retour sur ce qui s'était passé à l'époque médiévale, Gladys Swain propose de remettre en question toutes ces confusions sur l'origine de notre

---

[216] « Les opinions s'accordent généralement aujourd'hui pour faire remonter aux travaux d'Esquirol les débuts du savoir psychiatrique moderne. » Gladys Swain, *Le sujet de la folie – naissance de la psychiatrie*, *op. cit.*, p. 7.

[217] « Pinel peut bien avoir instauré le cadre thérapeutique de l'asile en l'arrachant à l'univers de la contrainte carcérale, c'est à Esquirol que revient d'avoir fondé sur une base d'exactitude scientifique l'approche de l'aliénation mentale. », *Ibid*.

connaissance de la folie.[218] Dès lors se pose la question de savoir quelle image le point de vue de Gladys Swain nous donne de la psychiatrie de ses origines à nos jours, et ce par opposition à la perspective foucaldienne. En ce qui concerne la naissance de la psychiatrie, quand Foucault n'hésite pas à déclarer que la psychologie devrait assumer sa responsabilité quant à la naissance d'un nouveau regard sur la folie, comment réagissent les psychanalystes et les psychologues ? C'est dans *Le sujet de la folie*, que Gladys Swain tente d'initier une autre forme de questionnement sur la naissance de la folie et d'envisager une histoire de la folie de manière plus concrète.

1. La naissance de la psychiatrie d'après Gladys Swain

L'ouvrage intitulé *Le sujet de la folie* est la thèse de médecine que Gladys Swain présenta en 1975, et dont la première édition fut publiée en 1977. La problématique consiste à éclaircir l'origine de la folie et à répondre aux critiques de Foucault d'un point de vue psychiatrique. Gladys Swain se focalise d'abord sur certaines critiques issues des thèses de Foucault et de Dannier. Il s'agit de compréhensions différentes à propos de la représentation historique. Gladys Swain cite quelques passages de la thèse de Dannier, *Etude sur Esquirol, son influence sur la marche de la pathologie mentale*, soutenue en 1858. Elle note en premier lieu que « L'auteur (Dannier) s'escrime à nous

[218] « Et de la sorte, au milieu des conflits de notre temps, bien loin des circonstances lointaines qui lui avaient donné le jour, une ancienne idée reçoit un complément de confirmation ou trouve une nouvelle nécessité. Cette idée que tout paraît donc aujourd'hui conspirer à raffermir, il faut pourtant, croyons-nous, la remettre en question. [...] En ce sens il y a bien méthode à certain titre, et dans l'histoire un moment-seuil où le souci de l'authenticité descriptive l'emporte assez sur la volonté de démonstration doctrinale pour que les résultats concrètement obtenus demeurent utilisables une fois les idées qui en inspiraient la recherche tombées en désuétude. », *Ibid*., p. 20.

montrer un Esquirol engageant la médecine mentale dans une direction physiologique. »[219] Elle ajoute alors une remarque qui mérite d'être citée :

> Assurément, la création des asiles a été une mesure philanthropique au-dessus de toute critique ; mais de ce qu'une institution est excellente au point de vue philanthropique, il faut prendre garde de conclure qu'elle ne l'est pas moins au point de vue scientifique.[220]

Gladys Swain n'ignore pas les critiques portant sur l'essence de la psychiatrie, elle les examine au contraire attentivement et réplique une par une à chacune d'entre elles.

A propos de cette idée de « philanthropie », Gladys Swain écrit : « Mais retenons d'abord l'aveu qui perce sous la suspicion : le projet conscient des promoteurs de l'asile était expressément projet « scientifique » et « thérapeutique » et non pas directement projet philanthropique. »[221] Pourtant, avant d'éclaircir toutes les interrogations autour du profil de la psychiatrie, la perspective de Gladys Swain se résume ainsi : « Laissons de côté le problème de la légitimité ou de la vérité de ce « jugement de l'histoire ». Nous importe seulement en l'occurrence la reconstitution d'un enchaînement historique avec la mise au jour de ses bases. »[222]

Nous remarquons que Gladys Swain ne cherche pas à conformer son jugement à telle ou telle forme de légitimation historique, ni à la vérité d'un éventuel « jugement de l'histoire ». Que signifie donc cette décision ? Si l'intervention de Gladys Swain ne tient pas compte de l'orientation de l'histoire de la folie, nous nous demandons comment elle envisage les

---

[219] *Ibid.*, p. 11-12.

[220] *Ibid.*, p. 12.

[221] *Ibid.*, p. 13.

[222] *Ibid.*, p. 13.

attaques lancées par Foucault. Dans son analyse de l'histoire de la folie occidentale, Foucault a situé l' « âge d'or » des fous au Moyen âge et à la Renaissance.

Foucault et Gladys Swain n'envisagent ni ne conçoivent l'histoire de la folie dans la même perspective. L'examen du fait historique engendre ainsi une ambigüité dont la compréhension devrait être enrichie et précisée. Au lieu de rechercher à porter un jugement global sur l'histoire, Gladys Swain choisit de mettre l'accent sur l'accès à son enchaînement, et d'examiner l'évolution du savoir psychiatrique.[223] Pour étudier certains événements de cette histoire, Gladys Swain s'interroge sur la naissance de la psychiatrie. Les aliénés ont été internés dans des institutions alors que la science psychiatrique n'en était encore qu'à ses balbutiements et ne se démarquait guère de la médecine générale dont elle utilisait la terminologie.[224] Mais c'est précisément dans ces établissements déjà créés que les psychiatres ont innové dans le traitement des aliénés : « Nouvelle espèce parmi les médecins, institution renouvelée dans ses formes et ses projets, institution pour un regard et un vouloir médical : tels se présentent les faits. »[225] Petit à petit,

---

[223] « Encore ne suffit-il pas de constater que cette idée des débuts du savoir psychiatrique se maintient toujours vivante. » *Ibid.*, p. 15.

[224] « La « science spéciale » à ses débuts n'est même pas créatrice d'un langage en rupture avec cette ancienne tradition : elle utilise pour l'essentiel la terminologie classique héritée du corpus médical gréco-latin. Pas davantage ne coïncide-t-elle avec l'apparition d'institutions érigées de toutes pièces en fonction d'un dessein novateur d'accueillir et de traiter les aliénés : les murs sont déjà là, de longue ou de fraîche date, abritant déjà une population d'insensés. », *Ibid.*, p. 26.

[225] *Ibid.*, p. 26-27.

sans bouleversement, la science psychiatrique a su s'imposer et se faire reconnaître dans sa spécificité.[226]

Quant aux faits historiques que Foucault a décrits, ils ne présentent aucune vérité aux yeux de Gladys Swain. Elle ajoute :

> Et pour Foucault, pas de question, le foyer du sens est en l'occurrence du côté de ce geste originel d'exclusion où s'est décidé pour toute une époque le destin de la folie. Mais ce serait trop tôt remonter d'un autre point de vue que d'aller chercher dans les écrits de ces hommes d'abord et surtout « de bonne volonté » les débuts d'une investigation de style scientifique, et Foucault se garde bien de leur assigner une telle portée. [227]

Par prudence, Gladys Swain propose de mettre toutes ces représentations en question. Ce geste nous renvoie à Descartes. Il s'agit de la façon dont Gladys Swain pose la question : des affirmations évidentes reflèteraient-elles immanquablement la réalité ?[228] En révélant l'histoire oubliée et l'histoire redécouverte, Gladys Swain expose sa propre perspective sur « l'histoire ». Pour elle, « faire de l'histoire, ce n'est pas seulement des opinions d'une époque sur elle-même, c'est parfois aussi aboutir à leur

---

[226] « Rien donc au total dans l'avènement de la psychiatrie qui semble de prime abord marquer une césure brutale. Rien d'un côté que la reconnaissance de l'autonomie d'une discipline jusque-là sans statut particulier dans le champ médical. Rien de l'autre côté qu'une claire assignation de leurs fonctions et de leurs buts à des institutions jusque-là mal définies dans leur rôle vis-à-vis des aliénés. Et la conjonction de ces deux mouvements de spécification, telle qu'il y aura désormais des médecins qui ne seront qu'aliénistes, et que tout établissement ayant vocation d'accueillir les aliénés non seulement sera tenu en principe de l'avoir pour vocation exclusive, mais encore sera entièrement et de part en part établissement médical. », *Ibid.*, p. 26-27.

[227] *Ibid.*, p. 30.

[228] « Cette représentation, pourtant, peut-être convient-il de la remettre en question. Peut-être faut-il se demander si sa commode évidence n'est pas trompeuse. », *Ibid.*, p. 31.

donner raison, à leur restituer à nouveau une signification qui était venue à se perdre. »[229] Nous voyons ainsi que les perspectives historiques de Gladys Swain et Michel Foucault sont diamétralement opposées. A l'encontre de la méthode foucaldienne, Gladys Swain ne se satisfait pas de remonter au degré zéro de l'histoire. Elle est avant tout à la recherche d'une signification historique.

On découvre ici un aspect très important de l'histoire de la folie chez Gladys Swain : « Puisque la folie est fait de nature, il n'y a aucun sens à parler d'un procès historique de constitution de la maladie mentale qui équivaudrait à donner forme de savoir à un rejet fondamental. »[230] Lorsque Foucault indiquait que la psychopathologie est un fait de civilisation, cela impliquait au contraire que la folie fût liée à la culture, non à la nature.

2. La psychiatrie en tant que science « positive » ou science « neutre » ?

Pour étudier l'histoire de la folie en Occident, il est incontournable de traiter de sa structure historique, d'étudier l'avènement de la psychiatrie et de chercher à déterminer son essence. Dans la partie consacrée au tournant des années 1800 du livre *Le sujet de la folie*, Gladys Swain tente de rechercher les causes de la naissance de la psychiatrie et d'en repérer les lignes fondamentales et essentielles. En prenant le contrepoint de Foucault, tout d'abord, Gladys Swain ironise sur le fait que, d'après Foucault, les efforts, les actes et les paroles des fondateurs de la psychiatrie tels que Pinel et Tuke se résument à des réformes d' « aliénistes » et de « philanthropes ». Ensuite, elle

[229] *Ibid.*, p. 32.

[230] *Ibid.*, p. 19.

pointe le fait que, selon Foucault, considérer la folie comme une maladie mentale est réducteur et commode pour les psychiatres : « Dans la production de cette folie connaissable, Foucault prétend repérer une mise à distance de la folie corrélative de sa réduction au statut positif de la maladie mentale. »[231]

D'un côté, pour Gladys Swain, la naissance de la psychiatrie n'est pas une création à partir de rien[232] ; sa théorie ne se fonde pas *ex nihilo* sur un discours d'inspiration médicale sur la folie. En ce qui concerne son essence, la psychiatrie ne se détermine pas comme un produit de la philanthropie ; l'idée de l'originalité du savoir psychiatrique repose plutôt sur une base scientifique. Alors que Foucault soutient que la folie est devenue maladie mentale via une définition préalable de l'essence du pathologique, Gladys Swain affirme que la naissance de la psychiatrie n'a pas de présupposé d'essence objective. Face à la critique de Foucault, Gladys Swain affirme que la méthode psychiatrique est indépendante et neutre, sans reposer sur une présupposition de ce qu'est le réel. Comme elle le dit dans *Le sujet de la folie – naissance de la psychiatrie* : « la naissance de la psychiatrie, c'est avant tout l'avènement d'une méthode se proposant expressément l'exposition sans *a priori* du réel et se voulant neutre à l'égard des phénomènes – méthode quelque part indépendante ».[233]

D'un autre côté, Gladys Swain affirme que le fondement de la psychiatrie est scientifique ; mais il ne s'agit pas là seulement d'une exigence de scientificité positiviste. Elle explique que : « c'est d'abord à Foucault

---

[231] *Ibid.*, p. 18.

[232] « Et certes, elle (la « naissance de la psychiatrie ») ne correspond pas à une émergence radicale ou à la production d'un pur nouveau. Elle n'est pas assimilable à la création *ex nihilo* d'un discours d'inspiration médicale sur la folie. » *Ibid.*, p. 25.

[233] *Ibid.*, p. 19-20.

évidemment que nous songeons, cette advenue de la folie au statut d'objet est à n'en pas douter le fondement de la psychiatrie dite justement « positive ». [234] Gladys Swain nie qu'au fond la psychiatrie se comporte de manière « positiviste », et prône que « l'objectivité que nous reconnaissons aux formes de la « maladie mentale » n'est nullement la vérité d'un état naturel.[235] Pour que cet énoncé sur l'avènement de la psychiatrie positiviste soit vrai, il faudrait, selon elle, prouver l'établissement d'une articulation qui permette de présenter l'objectivité de la folie comme le résultat d'une désubjectivation du fou et la connaissance de la folie comme le fruit de sa capture au sein d'une structure « d'entrée de jeu aliénante ».[236] Gladys Swain redéfinit pour sa part la science de la psychiatrie comme un effort rigoureux et systématique pour mieux comprendre les causes de la folie. Autrement dit, l'objectif de la psychiatrie est une recherche sur l'origine de l'état d'aliénation. En somme, selon elle, la psychiatrie ne se constitue à partir de rien d'autre que d'une stricte objectivité méthodologique. C'est la raison pour laquelle il ne faut pas considérer que la naissance de la psychiatrie soit celle d'une science « positiviste », d'une « science spéciale », au contraire, elle est avant tout l'avènement d'une méthode scientifique. Quant à sa forme, Gladys Swain ajoute : « La naissance de la psychiatrie, c'est sans doute le début d'une exactitude systématique dans la description des formes de la maladie mentale. »[237]

---

[234] *Ibid.*, p. 18.

[235] *Ibid.*, p. 18.

[236] *Ibid.*, p. 18-19.

[237] *Ibid.*, p. 21.

3. L'aliénation n'est jamais totale

Nous venons de donner un aperçu de la perspective historique de Gladys Swain portant sur le dispositif de la psychiatrie. Pour compléter le profil de cette discipline, il faut également avoir en tête sa réflexion sur l'aliénation :

> S'interroger sur la naissance de ce qui a pris nom de psychiatrie, c'est du même coup partir en quête du point de vue sous lequel appréhender dans son développement cohérent l'histoire du traitement et de la réflexion sur l'aliénation mentale. [238]

A propos de l'idée d'aliénation, Gladys Swain affirme que « L'aliénation mentale n'est jamais totale : l'aliéné conserve toujours une distance à son aliénation. »[239] A cet égard, comme l'aliéné mental n'est jamais totalement installé au sein de son aliénation, elle affirme que le savoir psychiatrique n'est pas non plus seulement une sorte d'explication de la personnalité. L'aliénation mentale a prise sur la totalité du sujet sans jamais conduire à une annulation pure et simple de la fonction subjective. Elle ne saurait donc être expliquée en dehors d'une personnalité donnée, ni être séparée de l'ensemble de son sens. Gladys Swain ne voulait pas considérer le savoir psychiatrique en tant que science qui ne s'attache qu'aux événements impersonnels.

En outre, Gladys Swain montre que la psychiatrie a découvert la nécessité d'accompagner les aliénés et d'entrer en relation avec eux pour tenter de découvrir l'origine de l'état d'aliénation. Déchiffrer l'essence de la

---

[238] *Ibid.*, p. 49.

[239] «L'aliénation mentale n'est jamais totale : l'aliéné conserve toujours une distance à son aliénation. Pour autant l'aliénation n'est jamais partielle au sens où elle concernerait seulement une part de la personnalité qu'on pourrait purement et simplement séparer du reste. », *Ibid.*, p. 22.

maladie n'est pas seulement pouvoir la maîtriser, mais aussi lui offrir un sens profondément nouveau par rapport aux symptômes[240], alors que Foucault ne voit pas d'autre foyer du sens que celui du geste originel d'exclusion ayant décidé pour toute une époque du destin de la folie.[241]

Quand Foucault faisait l'historique du « Grand Renfermement » par lequel les fous se voyaient exclus de la société, Gladys Swain en fournit la réfutation en expliquant que : « tout établissement ayant vocation d'accueillir les aliénés non seulement sera tenu en principe de l'avoir pour vocation exclusive, mais encore sera entièrement et de part en part établissement médical ».[242] D'après Gladys Swain, la psychiatrie est ainsi reconnue en tant que science rigoureuse au moment où s'ouvre par ailleurs la possibilité d'une reconnaissance de la folie dans sa spécificité ; au moment en outre où apparaît au sein du champ médical [...] une perspective thérapeutique originale, spécialement attachée aux maux de l'âme.[243]

L'enfermement des « aliénés » a toujours été une question très sensible. Avec l'avènement de la psychiatrie, une nouvelle orientation s'opère : la réclusion va de pair avec des soins médicaux. Les établissements destinés aux « fous » ne fonctionnent plus seulement comme des foyers d'accueil, mais aussi et surtout comme des centres thérapeutiques. Un autre regard est porté sur les aliénés ; les psychiatres tentent de les comprendre, d'entrer en communication avec eux, et de leur prescrire un traitement adapté.

---

[240] *Ibid.*, p. 22.

[241] *Ibid.*, p. 30.

[242] *Ibid.*, p. 26.

[243] *Ibid.*, p. 58.

II. La critique de Marcel Gauchet

Dans la même perspective, nous constatons que dans *Le Sujet de la folie* tout comme dans *La pratique de l'esprit humain – L'institution asilaire et la révolution démocratique*, livre co-écrit par Gladys Swain et Marcel Gauchet, ce dernier partage le point de vue critique que nous venons de développer sur le traitement foucaldien du problème de la folie. Dans les premières lignes de la préface à la republication de 2007, Marcel Gauchet pose trois questions :

> La raison moderne a-t-elle exclu la folie ? Le savoir psychiatrique né au XIX^e^ siècle a-t-il reconduit cette exclusion, en la sublimant sous la forme d'une pseudo-connaissance positive, destinée à occulter ce qu'elle prétend éclairer ? L'asile est-il, de la même façon, derrière son masque humanitaire, l'héritier fidèle du Grand Renfermement de l'âge classique, conçu pour repousser derrière ses murs ce qui ne saurait plus avoir de place dans la société ?[244]

1. Une « malédiction de naissance » : sous l'œil de Marcel Gauchet

Les trois questions posées montrent les préoccupations partagées par Marcel Gauchet et Gladys Swain dans le livre paru en 1980. Avant tout, Marcel Gauchet lance un défi à la thèse de Foucault sur l'appréhension de la folie. « La raison moderne a-t-elle exclu la folie ? » : telle est la première question à laquelle cet ouvrage s'attache à répondre. Nous nous

[244] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, 2007, p. I.

demanderons dans quelle mesure Marcel Gauchet met en danger la théorie de l'exclusion avancée par Foucault.

Selon lui, la conception foucaldienne de l'exclusion, prétendument critique, ne constitue en fait qu'un nouveau mythe.[245] Aux yeux de Gauchet, il s'agit d'un mythe moderne qui se constitue sur fond de naïveté. Cette naïveté du mythe consiste en une simplification du problème de la folie. Ce mythe nous séduit par son ambiguïté poétique et donne l'illusion de nous définir par opposition à ce que nous haïssons le plus : l'exclusion.[246]

Dans le chapitre « Partage social, division du sujet, rupture folle » de *La pratique de l'esprit humain*, Marcel Gauchet et Gladys Swain proposent ainsi leur propre lecture des conséquences (positives, à leurs yeux) de l' « âge de l'exclusion ». Celui-ci aurait en effet permis l'avènement de l'époque actuelle, l' « âge de l'intégration » :

> Le tournant des années 1800 : le commencement d'une troisième époque de la folie, l'entrée dans un âge de l'intégration de la folie comme vérité-limite de l'organisation humaine, qui n'aurait pas été possible sans le désormais fameux âge de l'exclusion, lequel, brisant avec l'insertion ancienne de la déraison au nombre des dimensions explicites de la culture et séparant l'insensé du commun des hommes, a rendu possible en réalité la venue à reconnaissance de chacun dans l'écart de la sorte déporté vers une incontrôlable étrangeté. [247]

---

[245] « Ce que Foucault a produit, avec le brio qu'on lui connaît, c'est un mythe, ni plus ni moins, un mythe moderne, mais un mythe quand même, remplissant sa fonction de toujours, un récit explicatif de nos origines, destiné à orienter nos actions sur la base de ce qu'il nous apprend de notre nature. », *Ibid.*, p. II.

[246] « Le mythe nous identifie en désignant notre repoussoir : l'exclusion, dont il reste à comprendre pourquoi l'exclusion de la folie constitue le paradigme. Nous somme ceux pour lesquels l'exclusion constitue l'absolu contraire de ce que nous voulons être. » *Ibid.*, p. II.

[247] *Ibid.*, p. 489.

Se voit ainsi légitimé le fameux « coup de force » dénoncé par Foucault dans le rapport de l'âge classique au phénomène de la folie. Outre cette critique, Marcel Gauchet exprime aussi son désaccord avec Foucault quant à la part de politique qui vient se mêler à la pratique médicale, dans le discours sur la folie au XIX^{e} siècle. Cette simplification du problème de la folie se verrait résumée dans la vision foucaldienne de ce « gigantesque emprisonnement moral qu'on a l'habitude d'appeler, par antiphrase sans doute, la libération des aliénés. »[248] Marcel Gauchet pense, au contraire, que l'on ne saurait réduire la dimension politique du problème à la formule magique de l'« exclusion »[249]. Mais son argumentaire ne s'arrête pas là. La folie ne s'est, selon lui, jamais vue réduite au silence, comme le laisse entendre ce mot magique d' « exclusion » : c'est dire qu'elle n'a jamais été bannie par la Raison ou par le Cogito. La folie a juste perdu sa place et son fonctionnement au sein de la société. Dans la préface à *La pratique de l'esprit humain*, il en vient ainsi à proclamer que : « La folie cesse de compter dans la culture. Elle n'est pas « exclue » : elle perd sa place et sa fonction de rouage symbolique. Elle se volatilise faute d'emploi. Ce n'est pas que la raison la repousse, c'est que la raison est en mesure désormais de se poser seule, de se réfléchir par ses moyens propres, face à l'objet-monde, comme du reste de mesurer ses limites par l'intérieur, de la même façon. »[250]

---

[248] « La réduction de la folie au silence est consommée par son objectivation médicale. De sorte que Foucault peut résumer sarcastiquement sa thèse en parlant du « gigantesque emprisonnement moral qu'on a l'habitude d'appeler, par antiphrase sans doute, la libération des aliénés. », *Ibid*., p. III-IV.

[249] « Que l'interprétation de Foucault ait séduit, fasciné, enthousiasmé, rien que de très compréhensible à cela. Le singulier est le statut d'évidence indestructible et, disons-le, d'évidence aveugle qu'elle a acquis, elle qui se voulait démystifiante, y compris et surtout auprès de ceux chez qui elle se réduit à ce mot magique d'« exclusion », concentré de toutes nos répulsions. », *Ibid*., p. IV.

[250] *Ibid*., p. XVII.

Si Foucault reprochait à l'histoire de la folie d'avoir été écrite sous l'effet d'une violence de la raison, Marcel Gauchet et Gladys Swain voient dans ce postulat une simple idéologie véhiculée par Foucault, et la traitent comme un simple mythe. D'après Elisabeth Roudinesco, « la critique de Gladys Swain fut la plus pertinente. Seize ans après la parution de l'*Histoire de la folie*, elle reproche à son auteur d'avoir pris au pied de la lettre le mythe de l'abolition des chaînes sans essayer de savoir ce qu'il cachait. »[251] A la relecture des œuvres de Foucault, Marcel Gauchet ajoute que ce dernier s'appuie sur trop peu de documents pour se mettre en mesure de comprendre le sens de la naissance du savoir médical. Il existe, selon lui, bien des documents exploitables laissés de côté par Foucault. Ces documents accessibles à la recherche sur la naissance de la psychiatrie permettraient d'adopter une nouvelle perspective, et de comprendre désormais cette discipline comme un savoir ayant de la folie une appréhension essentiellement pratique.[252] Marcel Gauchet entend ainsi montrer qu'il est possible d'écrire une autre histoire de la folie à partir de ces documents, celle de Foucault ayant, comme il l'affirme, mis la vérité historique à l'envers.[253]

---

[251] Élisabeth Roudinesco, *« Lectures de l'Histoire de la folie : introduction »*, *Penser la folie - Essais sur Michel Foucault, op. cit.*, p. 25.

[252] « En réalité, c'est le renversement de ce travestissement rétrospectif que nous livre Foucault, en feignant de croire que nous n'avons pas d'autres moyens d'accéder à ces moments inauguraux – « il nous reste trop peu de documents plus valables », écrit-il. Or, ces documents abondent. Le présent livre en exploite quelques-uns parmi les plus significatifs. Des documents qui permettent de saisir que le point de départ a consisté, en l'occurrence, dans une nouvelle appréhension de la folie, d'ordre essentiellement pratique, mais grosse d'implications théoriques qui mettront du temps à se déployer. », Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. IV-V.

[253] « C'est bien de la même histoire qu'il est question dans l'un et l'autre cas, sauf que Foucault la lit à l'envers, sur un mode symbolique qui fera la fortune de son récit. », *Ibid.*, p. V.

Le chemin tracé par Foucault ne nous conduit en aucun cas à une quelconque vérité de la folie, mais témoigne, à en croire Marcel Gauchet, d'une pure fascination pour la malédiction des origines, d'un désir complaisant de laisser l'avenir dans l'incertitude, et d'un goût pour la dramatisation de ce qui nous paraît inacceptable.[254] Selon lui, un tel recours au mythe ne peut témoigner que d'un vain désir de révolte nourri de la méconnaissance de l'héritage qu'il entend renverser :

> Voici comment s'est opérée la capture par le mythe, à partir d'un présent qui se voulait sans plus de rapport avec le passé, qui se croyait en puissance d'extraterritorialité vis-à-vis de l'histoire qui l'avait précédé. Là se situe le piège, là se noue l'illusion : la révolte du présent se nourrissait de l'acquis du passé, elle procédait de son inspiration jusque dans son désir violent de briser avec lui, de se délivrer de son héritage. [255]

Pour Marcel Gauchet, le discours foucaldien se borne à donner forme à une aspiration à rompre avec le passé, aspiration qui colle au plus près à la sensibilité moderne.[256] Il s'agit d'une disposition politique répandue, qui

---

[254] « Un mythe moderne en ceci que critique : il ne relate pas pour la célébrer une fondation-donation à laquelle nous aurions à rester indéfectiblement fidèles ; il pointe en la racontant une malédiction de naissance à laquelle nous nous devons d'essayer de nous arracher, si tant est que ce soit possible – c'est l'ambiguïté poétique du mythe que de laisser l'incertitude ouverte. Sa force est de nommer ce qui est pour nous l'inacceptable, en donnant, qui plus est, une ampleur dramatique à cet inacceptable, puisqu'il nous serait devenu constitutif, puisque nous serions pris en lui, enveloppées par lui, au point de ne plus pouvoir, peut-être, nous frayer un chemin hors de lui – c'est dire la résolution et la vigilance que la tâche exige. » *Ibid.*, p. II.

[255] *Ibid.*, p. VII.

[256] « De là à prôner la rupture totale avec un héritage dont rien ne paraissait à sauver, il n'y avait qu'un pas tentant à franchir. C'est cette disposition répandue que Foucault met magistralement en forme. Il la fonde en raison, tout en collant au plus près à la sensibilité qui la nourrissait. » *Ibid.*, p. VI.

séduit en offrant tous les dehors de la rationalité, et en flattant la sensibilité moderne au caractère scandaleux de l'exclusion. Mais, à l'examiner de plus près, elle s'avère n'être rien de plus qu'un mythe, détaché de toute forme de pensée, une sorte de piège, une simple illusion. Or, s'il est inévitable, lorsqu'il est question d'histoire, de s'intéresser au mythe, Marcel Gauchet nous propose, quant à lui, de revenir plutôt au mythe antérieur : au mythe de Pinel. Le mythe foucaldien du «Grand renfermement» lui apparaît en effet comme une pure et simple inversion de celui qui l'avait précédé, l'idée d'une libération des aliénés.[257] Et Marcel Gauchet de saluer le beau geste de Pinel libérant les fous de leurs chaînes. Reproduisons ici le tableau fameux qui représente l'atmosphère de cet instant symbolique :

Tony Robert-Fleury, *Pinel délivrant les aliénés à la Salpêtrière en 1795*, Paris, Hôpital de la Salpêtrière

[257] « Il aura suffi, pour accéder à ce dévoilement héroïque de l'horreur fondatrice, de retourner un mythe antérieur, le mythe de la libération des aliénés. » *Ibid.*, p. II.

2. La « nature » de l'asile

Dans *Le Sujet de la folie*, ainsi que *La pratique de l'esprit humain*, Marcel Gauchet et Gladys Swain cherchent par ailleurs, comme Foucault, à élucider la question de l'institution asilaire, à comprendre la nature de l'asile. Quelle conception alternative proposent-ils à la théorie foucaldienne du « Grand Renfermement » ? Le paragraphe « Démêler le moment 1800 », dans la préface de *La pratique de l'esprit humain*, s'efforce de saisir le problème de l'asile dans toute sa complexité, et l'envisage comme l'objet du livre. On peut y lire :

> La difficulté est en effet de débrouiller ce qui se passe avec la naissance de l'asile. Le problème est d'éclaircir la conjonction entre ce qui se joue au plan intellectuel, dans l'appréhension de la folie, et ce qui se joue sur le terrain institutionnel. Il se forme là un nœud dont les fils seront ensuite impossibles à démêler. [258]

Marcel Gauchet explique qu'une histoire de la médecine de la folie peut remonter à l'Antiquité grecque. Ainsi le « renfermement des insensés » n'est pas absolument nouveau en Occident. Marcel Gauchet et Gladys Swain montrent que la situation n'était guère meilleure dans l'ancien temps. Ils soulignent qu'auparavant les fous n'étaient pas même traités comme des êtres humains. Comme l'écrivait Élisabeth Roudinesco dans son introduction au colloque « Lectures de l'*Histoire de la folie* (1961-1986) » : « Dans les sociétés préclassiques, hiérarchisées et inégalitaires, le fou n'était toléré que pour être considéré tantôt comme infrahumain (la bête insensée), tantôt comme suprahumain (la possession divine). »[259] Ecartelé entre l'infrahumain et le

---

[258] *Ibid*., p. XIII.

[259] Élisabeth Roudinesco, « Lecture de l'*Histoire de la folie* », *in Penser la folie*, Paris, Galilée, 1992, p. 26.

suprahumain, jamais le fou ne se voyait octroyer une place parmi les humains.

Notons que ce n'est pas la première fois que nous rencontrons un tel énoncé chez les critiques de Foucault : la même affirmation, nous nous en souvenons, avait été émise par Gladys Swain. Mais, plus que Gladys Swain, c'est sur l'idée du renfermement que Marcel Gauchet met l'accent. D'après lui, comme nous l'avons rappelé, des institutions destinées au « renfermement des insensés » existent depuis fort longtemps. Mais entre l'apport de soins et l'enfermement des fous, il n'est pas toujours évident de pouvoir fixer une limite. Quels rapports y a-t-il entre la thérapie et l'institution asilaire ? Dans quelle mesure pouvons-nous dire qu'un « isolement » n'est pas identique à un enfermement ? Qu'est-ce donc qui les distingue ?

Marcel Gauchet écrivait, en 2007, dans *La pratique de l'esprit humain* :

> Comme il existait, par ailleurs, depuis plusieurs siècles, en Occident, des institutions destinées au « renfermement des insensés », ce ne sont donc ni l'idée de soigner les fous, ni l'idée de les enfermer qui sont nouvelles. Le nouveau, la nouveauté asilaire, c'est l'idée de lier enfermement et soin, de faire de l'« isolement », comme on dira à l'époque, le support et le vecteur de la thérapeutique.[260]

Dans la préface du livre, Marcel Gauchet et Gladys Swain cherchent encore le fondement de l'asile dans la liaison entre le plan thérapeutique et l'aspect institutionnel et le prennent comme objet de leur problématique. Ils pointent du doigt l'échec de l'asile, non sans y apporter des nuances : « L'échec de l'asile en tant qu'institution thérapeutique, il importe de le

---

[260] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. XIII- XIV.

préciser, ne signifie pas qu'il ne s'y est rien passé. »[261] Et en 2011, dans un entretien inédit avec le magazine *L'Histoire*, Marcel Gauchet réaffirme que l'échec de l'asile est imputable à la faiblesse de ses résultats thérapeutiques : « La critique se déclare dans les années 1860 pour une raison simple : l'asile a échoué comme projet thérapeutique. Cette institution a été conçue par ses promoteurs et développée avec l'idée qu'on allait guérir les fous. »[262] Ce geste, par lequel on a cru guérir les aliénés, s'est soldé par une lourde déception.[263]

Par cette clarification concernant la dégradation de l'asile, Marcel Gauchet s'efforce d'élargir le point de vue sur la notion d' « enfermement » : « ce n'est pas parce qu'il n'y avait pas (ou peu) d'enfermement public qu'il n'y avait pas d'enfermement du tout. »[264] En effet, il n'y a pas, à ses yeux, d'enfermement plus terrible que l'abandon dont sont victimes les fous, depuis que l'institution asilaire est en crise : « Les asiles ont été détruits, mais en pratique, la folie n'a été libérée que pour être abandonnée. C'est cela la réalité terrible du moment où nous nous trouvons. »[265] Aux yeux de Marcel Gauchet et de Gladys Swain, ce n'est pas parce que les asiles ont cédé sous les coups de la vague antipsychiatrique des années 60-70 qu'il n'y a pas, aujourd'hui encore, et plus qu'hier peut-être, d'enfermement des fous.

---

[261] *Ibid.*, p, XXVII.

[262] Marcel Gauchet, « La folie est une énigme», *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p, 14.

[263] « Mais on s'est aperçu que cela ne marchait pas, et que les asiles devenaient des espaces d'enfermement sans espoir. Tout le monde baisse les bras et cela s'accompagne d'un désinvestissement social : ces lieux se paupérisent et se dégradent d'une manière épouvantable en dépit des tentatives pour les réformer. », *ibid.*, p, 14.

[264] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. XVII.

[265] Marcel Gauchet, « La folie est une énigme», *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p, 14.

L'enfermement « existe » d'une autre manière, et les fous n'ont toujours pas trouvé leur droit à exister au regard de la société. Voilà précisément la réalité à laquelle nous nous voyons confrontés, et que nous ne devons pas ignorer. Finalement, la perspective de Marcel Gauchet aboutit à donner un nouveau sens au lieu d'isolement qu'est l'asile. D'après lui, « Il ne perd pas en importance, au contraire, mais il se donne à interpréter autrement. »[266] En définitive, sur le terrain de la pratique, cet univers traditionnel d' « accueil » de la folie ne perd pas sa raison d'être, mais son existence nous donne une occasion de l'interpréter autrement.

Il reste à comprendre pourquoi on a conféré, depuis le XVII[e] siècle environ, un statut nouveau aux pauvres, aux insensés, et à tout un ensemble d'individus placés en marge de la communauté sociale ou culturelle. Pour Marcel Gauchet et Gladys Swain, il s'agit sans doute là d'une disposition propre à la politique démocratique. Comme ils l'écrivent dans *La pratique de l'esprit humain* : « le ressort de ce qui conduit à enfermer les pauvres et les insensés est tacitement inscrit dans la nouvelle manière de définir l'ordre légitime du corps politique. »[267] Même si Marcel Gauchet, dans sa préface, concède à Foucault qu'il y a bel et bien eu une volonté de classification des aliénés, l'interprétation que donnait Foucault du Grand Renfermement ne s'avère, à ses yeux, pas appropriée. Il propose de comprendre autrement cet événement, dans la mesure où il considère que Foucault s'appuie, non sur la vérité de la psychiatrie, mais sur sa propre idéologie de la frontière entre la folie et de la raison. Comme le remarque Élisabeth Roudinesco :

> En 1954, il (Foucault) présupposait donc une permanence de l'aliénation à travers l'histoire alors qu'en 1961 il renonçait à l'idée de

---

[266] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. XVII.

[267] *Ibid.*, p. XVIII.

> continuité au profit de son système des partages fondé sur l'exclusion de la folie par la raison. [...] Mais il ne pouvait pas penser cette histoire-là en même temps que l'autre : son objet de recherche n'était pas la vérité psychologique de la maladie mentale mais la quête d'une vérité ontologique de la folie. [268]

En somme, Marcel Gauchet estime que le « renfermement des insensés » n'est pas une invention de la psychiatrie, mais tout simplement, et de nos jours encore, une question chronique : ce grand renfermement s'est produit, dit-il, pendant la « Première Guerre froide, en 1805 »[269]. Et l'expression « grand renfermement », employée par Foucault à propos de l'âge classique, pourrait tout aussi bien s'appliquer aux époques antérieures.

3. La psychiatrie en tant que pratique thérapeutique appropriée

Quant à l'essence de la folie, c'est pour Marcel Gauchet une énigme ; il le dit clairement. Dans un entretien inédit proposé par le magazine *L'Histoire*, il déclare : « Si je le savais, je mériterais la reconnaissance éternelle du genre

---

[268] Élisabeth Roudinesco, « Lecture de l'*Histoire de la folie* », *in Penser la folie*, *op. cit.*, 1992, p. 24-25.

[269] « Ce restera une constante de l'expérience asilaire tout au long du XIX^e^ siècle. L'institution fonctionne sous le coup d'un encombrement permanent. La croissance des effectifs est vertigineuse. Rien que pour la France, à titre d'ordre de grandeur, alors que le nombre des internés se situait autour de trois mille en 1805, il dépasse les cent mille à la veille de la Première Guerre mondiale. C'est à ce moment-là que se produit dans les faits le « grand renfermement » de la folie, celui qui avait eu lieu à l'âge classique faisant très modeste figure en comparaison. », Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. XXIII.

humain, parce que précisément c'est une énigme ! »[270] Il est vrai que le visage de la folie se dessine mystérieusement et que sa figure demeure obscure et mal connue. D'après Marcel Gauchet, la folie engendre des comportements énigmatiques et son essence se révèle difficilement saisissable, car elle renvoie à une confusion d'idées et de concepts. Le problème de la folie touche à la capacité à réfléchir, à s'identifier et à se situer soi-même comme sujet. On aboutit même à une question de droit et de morale.[271] La folie nous apparaît sous plusieurs facettes, nous invitant à réfléchir à cette diversité de manifestations ainsi qu'aux formes d'expressivité humaine singulières qu'elle engendre. Dès lors que la difficulté massive et le risque d'une incompréhension de la folie brident notre pensée, Marcel Gauchet propose d'examiner avec soin cette question de la folie :

> Si la promesse de cette entente alternative de la folie n'est pas tenue, c'est en fait parce qu'elle est intenable. [...] la vérité, il suffit de tenter l'expérience pour s'en persuader, est que, dès que l'on cherche à dire quelque chose de substantiel sur la folie, on ne tarde pas à s'apercevoir, si éloigné se voudrait-on du positivisme médical, qu'on ne se situe pas dans une orbite de discours essentiellement différente de la sienne. [272]

En dépit de la toujours possible méconnaissance de la folie, si l'on suit ces indications de Marcel Gauchet et Gladys Swain, existe-t-il, dans la pratique, une façon appropriée de comprendre la folie ? En ce qui concerne la

---

[270] Marcel Gauchet, « La folie est une énigme», *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p. 9.

[271] « Ce qui la (la folie) rend énigmatique, c'est qu'elle affecte l'humanité dans ce qu'elle a de plus spécifique : la capacité de réflexion, la capacité de se situer soi-même, de définir sa propre identité, de se comporter en sujet responsable de ses pensées et de ses actes. » *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p. 9.

[272] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. XI.

compréhension de la folie présente dans tous les discours psychiatriques ou philosophiques, il semblerait, pour Marcel Gauchet, qu'il n'y ait pas de meilleur moyen d'approcher la réalité de la folie que la pratique thérapeutique. Comment définir la psychiatrie, si elle ne fait pas partie de la science « positive » ? Qu'est ce que la psychiatrie et quel est son mode de fonctionnement ? Qu'avons-nous connu jusque là dans ce domaine ? Collabore-t-elle en quelque manière avec la philosophie ou se borne-t-elle à la côtoyer ?

En principe, la psychiatrie est une discipline médicale traitant de la maladie mentale, Pinel ayant introduit en la matière la notion de « traitement moral ». La psychopathologie a, entre autres tâches, celle de décrire et de classer les troubles mentaux. Peut-être existe-t-il un lien entre la psychologie clinique et la philosophie. A l'égard de la psychiatrie, la philosophie se présente comme une série de questionnements et d'interrogations à propos des conditions et des principes sur lesquels s'appuient sa recherche sur les causes de la maladie et les effets thérapeutiques, ainsi que sur l'essence et le phénomène de la maladie mentale. Sans doute peut-on trouver dans la psychiatrie une influence de la phénoménologie puisque la méthodologie de la phénoménologie consiste à saisir les phénomènes psychiques par leur description concrète et à générer ensuite des concepts. Selon cette école, les expériences vécues possèdent un caractère structurel et historique. Dans le cadre de la thérapie psychiatrique, le diagnostic psychiatrique permet d'identifier les troubles et les problèmes mentaux.

Pour ce faire, les études psychiatriques se réfèrent à des classifications comme le DSM, et parfois au CIM-10. C'est depuis 1980 environ que des systèmes tels que le DSM et le CIM ont été inventés afin de pouvoir catégoriser les genres de maladies mentales. Quant au DSM III, il s'agit d'un manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux qui a été publié aux

Etats-Unis. L'origine du DSM pourrait se situer entre 1840 et 1860 ; les premiers systèmes ont été élaborés par le gouvernement fédéral aux Etats-Unis à des fins de recensement. Ce manuel a unifié tous les vocabulaires techniques et a servi à connaître précisément à quel symptôme ou à quel ensemble de symptômes correspond tel ou tel diagnostic. Au vu de certaines manifestations symptomatiques, le DSM III permet de distinguer les troubles mentaux comme le délire, la dépression, l'insomnie, etc. D'autre part, le CIM est la classification internationale des maladies de l'organisation mondiale de la santé (OMS). Il s'agit d'une méthode qui est mondialement utilisée[273] et qui se réfère à la recherche des causes de morbidité et de mortalité touchant le domaine de la médecine.

Avant tout, la psychiatrie ne saurait se réduire à la production d'un savoir théorique positif sur papier. Elle est, par ailleurs, quel que soit le point de départ adopté, le passage obligé de tout discours sur la folie. La psychiatrie, en tant que l'une des pratiques les plus élaborées se rapportant à l'esprit humain, possède bien les qualités nécessaires à l'ouverture d'un horizon où réfléchir adéquatement sur la figure de la folie. Nous pouvons faire une investigation sur la nature de la psychiatrie. Parallèlement, nous pouvons également nous demander quelle est la nature des explications en psychiatrie et en quoi consiste le savoir psychiatrique .

Marcel Gauchet rappelle qu'il est nécessaire de faire une distinction entre l'apparition d'institutions réservées aux individus qu'on appelle les aliénés ou les insensés, et l'émergence d'une approche clinique pour soigner les

---

[273] « La classification a fait l'objet de plusieurs études sur le terrain réalisées dans plus de quarante pays différents, dont la France et d'autre pays francophones. », PULL C. B. (Coordination générale de la traduction française), *CIM 10 / ICD 10 Classification Internationale des Maladies. Dixième révision. Chapitre V (F) : Troubles mentaux et troubles du comportement*, OMS, Genève, 1993, p. XII.

fous.[274] Il pointe cette différence importante, parce que, à partir du XVIIIe siècle, les philanthropes ont déjà essayé de ne pas confondre les fous avec les délinquants. Et le mode d'intervention vis-à-vis des fous est tout à fait différent : il n'est plus question de les enfermer dans des prisons. La folie fait l'objet d'un grand souci humanitaire, et c'est la psychiatrie qui l'envisage d'une manière médicale et thérapeutique. Marcel Gauchet définit la psychiatrie comme un effort de rationalisation de l'approche médicale de la folie :

> Quant au discours médical sur la folie, et c'est cela qui mérite proprement le nom de psychiatrie, c'est l'effort de rationaliser médicalement à la fois la description du phénomène et son traitement. Il apparaît en Angleterre, en France, en Allemagne, en Italie à la charnière du XVIIIe siècle et du XIXe siècle. En un sens, l'approche médicale de la folie est aussi vieille que la médecine.[275]

Et c'est depuis le XIXe siècle, grâce à Pinel et à Esquirol, qu'une approche clinique a été instituée et qu'elle se donne un nouvel espace où traiter le problème de la folie en la liant à la subjectivité. Par l'intervention de Pinel et d'Esquirol, selon Marcel Gauchet : « la folie devient en quelque sorte constitutive de l'humanité. »[276] A propos de la pratique thérapeutique de la psychiatrie, il souligne également que :

L'aile marchante de la profession psychiatrique n'avait de cesse, au

---

[274] « Il faut bien distinguer deux choses, d'une part, l'apparition d'institutions spécialement dédiées à des gens qu'on appelle des aliénés ou des insensés qui se développent un peu partout, mais spécialement en Angleterre, au XVIIIe siècle, et d'autre part, l'émergence d'une approche clinique de la folie. » *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p. 13.

[275] *Ibid*.

[276] *Ibid.*, p. 14.

> demeurant, de dénoncer la misère et la routine carcérale où il croupissait derrière ses absurdes murailles. Par ailleurs, la psychanalyse, alors en plein essor culturel, avait introduit une exigence d'écoute et de compréhension en profondeur au regard de laquelle l'objectivisme médical d'une clinique à bout de souffle faisait pâle figure. [277]

La pratique thérapeutique comme la théorie psychiatrique ne cessent de progresser et de se perfectionner afin de pouvoir déchiffrer le malaise et la souffrance de l'être humain. Quant à la psychanalyse, elle ouvre même, grâce aux riches ressources culturelles auxquelles elle fait appel, un chemin à la communication lui permettant d'atteindre au plus profond de la souffrance du sujet. Si la psychiatrie a été mal comprise comme science « positive », Marcel Gauchet suspecte fortement la lecture foucaldienne des origines de la psychiatrie d'être pour quelque chose dans cette mésinterprétation. Il réplique que :

> La psychiatrie est née de s'être frayé un accès au sujet de la folie, et d'avoir su en mesurer la portée pour l'intelligence de ses manifestations. Elle en a tiré une connaissance clinique tacitement porteuse d'une compréhension en profondeur des éclipses du sujet, mais une connaissance toujours menacée de retomber dans un objectivisme où l'enjeu des symptômes est perdu de vue – ce qui ne signifie pas qu'il est aboli pour être recouvert. [278]

Sous le nom de « positivisme », la psychiatrie se fait accuser et attaquer injustement. Comme l'écrivent Gladys Swain et Marcel Gauchet dans *La pratique de l'esprit humain* :

---

[277] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. VI.

[278] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. XII.

> Le fameux « savoir objectivant » qu'on allait tellement reprocher à la psychiatrie, non sans motifs, repose en réalité sur la présupposition opératoire du sujet de la folie. C'est ce qui rend tout à fait concevable de le soustraire à ses errements en le rappelant à son inspiration d'origine.[279]

Au lieu de forcer la psychiatrie à jouer le rôle d'une science « positive », Marcel Gauchet tente donc d'élaborer une définition qui lui soit plus appropriée. Dans l'entretien inédit proposé par le magazine *L'Histoire*, il esquisse en quelques mots sa vision de la naissance de la psychiatrie : « Quant au discours médical sur la folie, et c'est cela qui mérite proprement le nom de psychiatrie, c'est l'effort de rationaliser médicalement à la fois la description du phénomène et son traitement. »[280] Et cette pratique hérite d'une longue tradition du soin de la folie qui remonte à la plus vieille histoire de la médecine de l'Antiquité.[281]

Pour compléter ce tableau du développement de la psychiatrie, Marcel Gauchet ajoute : « Mais l'approche clinique qui se développe avec la médecine moderne, à partir du début du XIX^{e} siècle, illustrée en France par un Pinel ou un Esquirol représente une rupture compréhensive de première grandeur. »[282] A ses yeux, s'il existe en effet une rupture du point de vue concernant le traitement de la folie, ce changement n'implique en aucun cas une dégradation de la psychiatrie. Au contraire, cette rupture renvoie à une

---

[279] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p.XXII.

[280] *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault op. cit.*, 2011, p. 13.

[281] « Il existait de très longue date, depuis l'Antiquité grecque, une médecine de la folie. Comme il existait, par ailleurs, depuis plusieurs siècles, en Occident, des institutions destinées au « renfermement des insensés. », Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. XIII.

[282] *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p. 13.

autre façon d'envisager la plus grande énigme de l'humanité. Marcel Gauchet estime qu'il s'agit là d'une rupture intellectuelle très importante : la folie va remettre en question la puissance subjective.[283] C'est par là que la rupture va nous permettre de mesurer les pouvoirs de la subjectivité quant à la raison et à la déraison.

III. La critique de Claude Quétel

Les critiques émanant de Gladys Swain et de Marcel Gauchet procèdent d'une perspective similaire, sinon unique. Ces critiques, qui proviennent de l'intérieur de l'institution psychiatrique, sont évidemment aux antipodes de celles de Foucault. Mais les tentatives d'opposition à l'attitude foucaldienne ne cessent de se multiplier. Après la publication de *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, de nouvelles recherches furent lancées pour réfléchir au problème de la folie, comme en témoigne, en 2007, le texte de Gladys Swain et Marcel Gauchet intitulé « La folie à l'âge démocratique », et, en 2009, l'*Histoire de la folie de l'antiquité à nos jours* de Claude Quétel.

Pour ce dernier, il existe deux manières d'envisager le phénomène de la folie. L'une consiste à le voir sous le prisme d'une histoire de la folie maladie ; l'autre, à le considérer de l'œil du moraliste et du philosophe.[284]

---

[283] « C'est une rupture intellectuelle très importante. Elle consiste dans la mise à distance de l'image d'une folie complète, privant entièrement la personne de ses facultés. La folie met en question la puissance subjective, mais le sujet s'y trouve conservé. » *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p. 13.

[284] « A vrai dire, ce n'est pas de cette folie-là, trop communément partagée, dont nous souhaitons faire ici l'histoire, mais de la folie maladie, et des réponses qui lui furent apportées sur la longue durée dans nos sociétés occidentales. » Claude Quétel, *Histoire de la folie : De l'Antiquité à nos jours*, Paris, Tallandier, 2009, p. 15.

Cependant, dans la première perspective comme dans la seconde, il semble qu'on ne puisse parvenir à expliquer la folie, mais seulement à produire des discours à son sujet. Pour Claude Quétel, avant toute chose, il convient de souligner que la notion de « folie » est ambiguë[285]. Le problème de la folie entrelace le domaine de la pratique et de la théorie, de manière très compliquée. Cette complexité s'observe dans l'écriture de l'histoire, de la philosophie, de la médecine, de la psychiatrie, etc… Il s'attache à relever cette confusion dès les premières pages de son « Exorde », où se voit décrit un premier obstacle à la compréhension de la folie : « La difficulté avec la folie, c'est que, du fait de son double sens et de leur parenté complice, l'écriture de son histoire appartient aussi bien à l'historien qu'au médecin, au philosophe, au psychologue, au psychanalyste, au sociologue, chacun ne voyant midi qu'à sa porte. »[286]

Lorsque des études, issues de domaines divers, prennent toutes pour objet la folie, et que celles-ci appliquent chacune leur propre terminologie et leur propre point de vue, cela produit des théories diverses, parfois opposées. Claude Quétel s'interroge sur les origines des recherches portant sur la folie, et se demande à quel moment celles-ci ont commencé. Ce questionnement se formule ainsi : « Une longue quête donc de plus de deux mille ans à la poursuite de la folie... Une enquête de terrain... Les fous, dans la réalité quotidienne, c'était quoi, c'était quand, c'était où ? En quoi, depuis les premières civilisations, la folie a-t-elle fait problème ? Quelles

---

[285] « C'est que, pendant des siècles – plus de deux millénaires en fait, jusqu'à l'avènement de la psychiatrie à l'aube du XIX^e^ siècle –, le mot « folie » est resté ambivalent, jouant le plus souvent sur les deux tableaux par de perpétuels glissements de sens et cultivant comme à plaisir l'équivoque entre la morale (dans son sens philosophique) et la médecine. » *Ibid.*, p. 15.

[286] *Ibid.*, p. 16.

réponses thérapeutiques, sociales, juridiques, les sociétés ont-elles apportées ? »[287]

1. Toute l'histoire de la folie à l'envers

Hormis ces questionnements essentiels sur l'état initial de notre savoir concernant la folie, l'une des tâches que s'assigne Claude Quétel consiste à étudier les « axiomes » et les postulats contenus dans la thèse de Foucault. Il s'interroge sur l'analyse de la folie dessinée par Foucault. Pour Claude Quétel, la folie n'est pas une maladie comme les autres, la compréhension en est rendue possible par l'adoption d'un point de vue historique. Mais, une fois admise la nécessité d'une telle perspective historique, la figure de la folie peut être interprétée différemment selon la manière dont on écrit l'histoire. L'application d'un point de vue historique est un point commun à Claude Quétel et Michel Foucault. Toutefois, le premier construit une vision historique allant de l'Antiquité à nos jours, opposée à celle de Foucault, qui débute à l'âge classique.

Claude Quétel reproche à Foucault de tricher dès les premières lignes de sa thèse[288]. L'accusation porte sur une confusion foucaldienne sur le sens du mot « folie », et concerne les fameuses citations de Pascal et de Dostoïevski

[287] *Ibid*., p. 17.

[288] « Foucault pose quelques axiomes qui, une fois acceptés, vont vous conduire tout au long de son livre, un peu comme si on acceptait les règles d'un jeu de parcours. Dès les premières lignes pourtant, les dés sont pipés. Que signifie en effet cette citation de Pascal : « Les hommes sont ni nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou » ? Et celle de Dostoïevski, qui suit immédiatement : « Ce n'est pas en enfermant son voisin qu'on se convainc de son propre bon sens » ? » *Ibid*., p. 89-90.

que Foucault avait inscrites dans l'introduction de sa thèse[289], et qui relèvent, selon Quétel, de la folie « au sens philosophique et moral », alors que l'ouvrage de Foucault porte au moins autant sur la « folie pathologique » ; pourtant, qu'il s'agisse de folie pathologique ou de folie philosophique et morale, l'argumentation de Foucault ne donne pas de justifications bien précises : « Selon Foucault, la folie serait donc « moniste », alors que nous avons déjà vu qu'il n'en est rien dans l'Antiquité, comme au Moyen Âge. »[290] Et il ajoute : « Or ce « monisme » de la folie n'existe que chez Foucault. Il est en contradiction absolue avec un dualisme qui a toujours distingué entre, d'une part, le philosophique, le moral, le religieux et, de l'autre, le médical (et « le cerveau troublé par les noires vapeurs de la bile » extirpé des *Méditations* de Descartes, c'est du médical). »[291]

Selon lui, cette perspective moniste adoptée par Foucault ne constitue cependant pas un problème majeur. Le problème essentiel se trouve dans la séparation proclamée entre la folie et la raison. Claude Quétel s'interroge : d'où vient ce jugement ? Quelle est sa légitimité ? Pourquoi cette « décision » plutôt qu'une autre ?

L'importance de cet énoncé foucaldien provient de ce qu'il introduit la vision d'une exclusion de la folie par la raison moderne, vision que Foucault a toujours eu l'intention de construire. Claude Quétel considère que Foucault a voulu faire une histoire de la folie écrite totalement à l'envers.[292] Telle était d'ailleurs l'opinion de Gladys Swain et Marcel Gauchet : il faudrait opérer un

---

[289] Michel Foucault, Préface à l'*Histoire de la folie*, *Dits et Écrits I*, 1945-1975, Paris, Gallimard, p. 187.

[290] Claude Quétel, *Histoire de la folie : De l'Antiquité à nos jours*, *op. cit.*, p. 90

[291] *Ibid.*, p. 91.

[292] « Quant aux cas d'espèce dont Foucault émaille sa thèse, ils sont pour la plupart du temps pris volontairement à contresens. » *Ibid.*, p. 94.

renversement intégral de l'hypothèse capitale de la construction foucaldienne. Quant aux expressions employées par Foucault - « le moment » d'une « conjuration » des non-fous contre les fous, le « degré zéro de l'histoire de la folie » qui reste à écrire, l'idée de « retrouver un jour accompli le geste qui partage la folie et la raison », etc., Claude Quétel ne les envisage pas comme autant de descriptions de faits historiques, mais plutôt comme le lieu d'une décision : « Ce qui intéresse Foucault, ce qu'il veut voir, c'est la décision (et le moment de cette décision) qui lie et sépare raison et folie. »[293] A propos de cette vision d'un clivage folie / raison, le geste foucaldien implique, aux yeux de Quétel, une « décision forcée ». Une fois ce coup de force effectué, une fois que nous acceptons ce cadre et cette présupposition foucaldiens, nous sommes pris au piège et nous laissons porter par une « histoire de la folie » sans véritable lien avec son objet.

Claude Quétel remarque ainsi que, dans la pensée de Foucault, il se présente partout une sorte de glissement de sens quant à la compréhension de l'histoire.[294] En procédant à l'analyse de la naissance de la psychiatrie et de l'invention du traitement moral de la folie, Foucault avait l'intention de déplacer le problème de la folie vers une interrogation du sujet responsable. Et, d'après Claude Quétel, Foucault essayait ainsi d'associer le traitement de la folie à son point d'aboutissement incontournable : la punition. Foucault relie cette importance nouvelle conférée à la punition à la question de l'extension du pouvoir de la médecine, par laquelle cette dernière ne se limite plus à son champ d'exercice, comme dans le cas d'une simple opération

---

[293] *Ibid*., p. 90.

[294] « Toutefois ce glissement de sens est indispensable à Michel Foucault pour déboucher sur sa thèse centrale, tant il est vrai que ce n'est finalement pas l'âge classique qu'il vise mais le XIX^{e} siècle, où, selon lui, le traitement de la folie ne procédera plus que de la punition (« la psychologie, comme moyen de guérir s'organise désormais autour de la punition »). » *Ibid*., p. 239.

médicale. La médecine élargit son domaine de travail. Le rejet de la folie cause la naissance d'une nouvelle institution à vocation punitive : l'asile.

A travers les critiques adressées à Foucault par Claude Quétel, des questions apparaissent : s'agit-il, oui ou non, d'une extension de la médecine, qui envahirait ainsi les autres territoires afin de prendre la parole pour la société ? S'agit-il ainsi d'une mise en ordre, imposée par l'Etat, hors de toute volonté individuelle ?

Avant de poursuivre notre lecture des critiques de Claude Quétel, nous nous permettons ici d'ouvrir une parenthèse à propos de ce pouvoir d'extension de la médecine. Nous nous demandons qui a, selon Foucault, commencé à abuser de ce pouvoir, ou comment a eu lieu cette extension médicale. Afin de pouvoir répondre à cette question, il faut envisager le lien entre le soin et l'asile, ainsi qu'entre la santé individuelle et la santé collective. Chez Foucault, il est évident qu'il y a une rupture du contrat social liant le patient au médecin, ainsi qu'une complicité compromettante combinant le champ politique et celui de la médecine.[295] L'intention foucaldienne est bien exposée par Guillaume Le Blanc : « Si, avec *Naissance de la clinique* (1963), Michel Foucault s'est intéressé à la science médicale, il s'en détache rapidement pour étudier le pouvoir de la médecine, qui ne cesse de s'étendre : ce n'est plus l'individu, mais la société tout entière qui est soumise

[295] « Foucault est le premier auteur à comprendre la valeur utopique et mythique de la clinique et à la relier à l'émergence d'un pouvoir médical comme forme majeure d'un pouvoir sur la vie. La clinique relève d'un mythe de la transparence du sujet à son médecin. Dans un texte de 1966, « Message ou bruit ? », Foucault refuse de voir dans le contrat de confiance qui définit la valeur clinique de la relation entre le médecin et le patient la valeur ultime de la médecine. » Guillaume Le Blanc, « L'extension du pouvoir médical », *Le Magazine Littéraire, Dossier Michel Foucault : une éthique de la vérité avec un cours inédit*, N°435, Octobre 2004, p. 47.

à la médicalisation. »[296] La médecine ne peut s'accomplir qu'en se nourrissant du reste de la société.

Relativement à ce discours sur l'agrandissement du territoire médical, Claude Quétel estime que « ce n'est pas la pensée médicale qui a forcé les portes de l'internement. Si les médecins règnent aujourd'hui à l'asile, ce n'est pas par un droit de conquête, grâce à la force vive de leur philanthropie ou leur souci d'objectivité scientifique. C'est parce que l'internement lui-même a pris peu à peu valeur thérapeutique, et ceci par le réajustement de tous les gestes sociaux ou politiques, de tous les rites, imaginaires ou moraux, qui depuis plus d'un siècle avaient conjuré la folie et la déraison. »[297] Nous pouvons ainsi dire que le champ de l'internement se voit investi par le médical, c'est là un fait observable, un phénomène historique, mais il ne s'agit en aucun cas de l'imposition forcée d'un dispositif. La naissance des institutions asilaires n'est pas comparable au surgissement d'une marionnette, au moyen de laquelle l'Etat et le gouvernement imposeraient leur vision politique et sociale.

2. Le statut de la folie : subjectivité reconnue, ou objectivation du fou ?

Quant au statut épistémologique de la folie, une question importante est de savoir si elle relève plutôt, pour la psychiatrie, du domaine de la subjectivité, ou bien d'un savoir objectif. Aux yeux de Claude Quétel, il semble curieux que l'argumentation foucaldienne n'aborde pas la question

[296] *Ibid*., p. 47.

[297] Claude Quétel, *Histoire de la folie : De l'Antiquité à nos jours*, *op. cit*., p. 241.

de la folie du point de vue subjectif, mais objectif.[298] Un autre lecteur de Foucault a également abordé cette question : dans un article intitulé « Arraisonner la folie », Franck Chaumon ouvre un ensemble de questionnements à la fois éthiques et politiques en procédant à une comparaison des perspectives de Marcel Gauchet et de Foucault. Les analyses de Franck Chaumon visent à nous montrer vers quelle mauvaise interprétation Foucault avait l'intention de nous guider. Il le critique en ces termes : « Or, si l'on relit Foucault, on ne peut qu'être frappé du fait que non seulement il ne méconnaît pas ce mouvement de conquête de l'espace subjectif, mais qu'il en fait une caractéristique essentielle de la promotion de la psychologie comme discipline du lien social. »[299]

Franck Chaumon relève quatre points, à ses yeux choquants, au cours de sa lecture des textes de Foucault. Il évoque d'abord la question du statut des efforts de la psychiatrie pour investir de nouveaux domaines. Selon Marcel Gauchet, la psychiatrie, en cultivant un nouveau champ, celui de la normalité, réalise la tâche positive d'amener le sujet à travailler sur lui-même. En observant cette même tendance de la discipline psychiatrique à conquérir un champ méconnu et à s'étendre au-delà de la stricte pathologie, Foucault, quant à lui, conteste la valeur de ces efforts, et mettait en cause les

---

[298] « Foucault conclut sur ce chapitre : « Le statut d'objet sera imposé d'entrée de jeu à tout individu reconnu aliéné.» Curieuse dialectique qui conduit Foucault à annoncer l'avènement du fou-objet, là où les recherches les plus marquantes ont vu celui du fou-sujet ! » *Ibid*., p. 241.

[299] Franck Chaumon, "Arraisonner la folie", dans *Le Magazine Littéraire, Dossier Michel Foucault : une éthique de la vérité*, N° 435, octobre 2004, p. 41.

interventions du gouvernement en la matière.[300] Le deuxième point concerne la conscience du sujet. Alors que la psychiatrie approfondit ses recherches pour aider le sujet à se rejoindre et à se réaliser, Foucault distingue des modalités de subjectivation, accordées aux différentes institutions disciplinaires.[301] Troisièmement, lorsque la psychiatrie rend possible, du point de vue de Marcel Gauchet, les retrouvailles du soi, Foucault s'efforce au contraire de repérer de nouveaux modes de subjectivation où se répète et s'étend l'exclusion inaugurale.[302] Enfin, Franck Chaumon montre qu'en effet ce n'est pas Foucault qui nous invite à parler du sujet et de la folie, mais que c'est bien Marcel Gauchet qui le propose. La position de ce dernier ne consiste pas à souligner le rejet de la folie par la raison, elle s'incarne au contraire dans l'idée d'inclusion. Son ambition consiste à faire entrer les problématiques humanitaires dans la réflexion concrète. L'idée d'inclusion joue un rôle tout à fait central au sein du processus humaniste et démocratique, comme il l'écrit dans la préface de *La pratique de l'esprit humain* : « Pour le dire autrement encore, l'égalité, c'est la passion de l'inclusion, la volonté d'inscrire l'humanité tout entière dans un espace d'identité commune. » [303] En employant de la sorte les idées d'égalité et

---

[300] « Ce n'est donc pas sur le fait même que la psychiatrie investisse le champ de la normalité en continuité avec celui de la folie que porte le différend, c'est sur le statut de cet investissement. Là où Gauchet pose la maîtrise de territoires nouveaux comme conquête d'espaces méconnus et appréhension par le sujet de sa division ontologique, Foucault lit la mise en œuvre de procédures disciplinaire de gouvernement des hommes fondées sur un rejet inaugural. » *Ibid*.

[301] «Là où Gauchet voit la réalisation du sujet tel qu'en lui-même enfin l'ère démocratique le fonde, Foucault discerne de nouvelles modalités de subjectivation indissociables des disciplines qui les constituent et reproduisant la division inaugurale. » *Ibid*.

[302] «Là où l'un salue les retrouvailles du soi, l'autre repère l'extension dans les nouveaux modes de subjectivation de l'exclusion première. » *Ibid*.

[303] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. V.

d'inégalité, Marcel Gauchet retient ici la leçon de Tocqueville, et s'efforce ainsi de rendre compte de la manière dont Foucault dénonce « l'exclusion » et emploie constamment ce terme comme un mot magique.

La critique la plus importante formulée par Franck Chaumon envers la théorie foucaldienne de la folie vise son critère central : « Par-delà toutes les louanges ou les critiques « historiques » dont elle a été l'objet, l'*Histoire de la folie* reste scandaleuse dans la thèse qu'elle soutient : la raison a produit la folie comme rejet, et ce rejet est sa condition de possibilité même. »[304] Selon lui, l'histoire de la folie, telle que l'écrit Foucault, adopte un point de départ scandaleux ; elle est loin de la réalité historique et s'apparente à un dispositif. Dans la thèse de Foucault, la décision a été prise une fois pour toutes d'une exclusion de la folie par la raison. L'exclusion de la folie en tant que condition nécessaire cautionne la formation de la raison moderne dans l'histoire occidentale. Le rejet de la folie donne lieu à une garantie de la raison, et réciproquement.

Gladys Swain et Marcel Gauchet ont choisi de remettre en question la lecture de Foucault et l'organisation de ses sources documentaires : l'idée d'un « grand renfermement » serait d'abord une idée mythique, et Foucault ne présenterait ensuite qu'un discours extrêmement exagéré.[305] Nous

---

[304] Franck Chaumon, « Arraisonner la folie », dans *Le Magazine Littéraire, Dossier Michel Foucault : une éthique de la vérité*, N° 435, octobre 2004, p. 40.

[305] « L'idée d'un "grand renfermement" en Europe dans ces années-là est mythique. Il n'y a jamais eu d'incarcération massive dans l'Angleterre des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, que l'on s'intéresse aux fous, qui étaient encore pour la plupart en liberté, ou à la catégorie des oisifs ou des gens moralement douteux. Et comme le soutiennent Gladys Swain et Marcel Gauchet dans *La Pratique de l'esprit humain*, même pour la France les thèses de Foucault sur l'enfermement des fous à l'âge classique sont extrêmement exagérées, voire fantaisistes: même à la fin du XVIII^{e} siècle, on comptait moins de cinq mille internés, soit une infime minorité des fous qui étaient encore dispersés au sein de la société. » Andrew Scull, « Michel Foucault, crépuscule d'une idole », *Books*, n°8, 2009, p. 52.

remarquons que les accusations de Gladys Swain et Marcel Gauchet, tout comme celles qui émanent de Claude Quétel et de Franck Chaumon, soulignent une même opposition à l'idée foucaldienne d'une exclusion de la folie. Nous pouvons dès lors conclure que la théorie foucaldienne, fondée sur l'idée d'un rejet de la folie, créée pour répondre à une interrogation portant sur la raison et le Cogito, ne saurait s'avérer acceptable aux yeux de la psychiatrie.

3. Où se place la frontière entre folie et raison ?

Après avoir étudié ces différentes critiques, se pose à nouveau avec plus d'acuité la grande question : comment convient-il de penser la relation entre la folie et la raison ? Qu'est-ce qui pourrait nous permettre de définir un critère de distinction entre ces deux pôles? Est-ce que la raison, ou le Cogito, pourrait parvenir à se justifier sans en passer par l'épreuve de la folie ? Ou bien, faut-il admettre que la raison et le Cogito ne seraient possibles qu'à la condition de se détacher de la folie ? En bref, est-ce que la raison peut être appréhendée comme le pur et simple contraire de la folie ? Où se trouve donc cette fameuse frontière entre folie et raison ?

En ce qui concerne leur relation, tandis que l'entreprise foucaldienne interprète la formulation de la folie comme un rejet de la raison, l'une étant indissociable de l'autre, certains des auteurs étudiés dans ce chapitre prétendent démontrer le contraire. Le rapport entre les deux termes du couple folie / raison n'est pas, en principe, défini comme une opposition entre deux extrêmes, aux yeux des historiens et des psychiatres. Ainsi, dans la préface de 2007 à *La pratique de l'esprit humain*, Marcel Gauchet écrit :

> Il faut commencer par supposer que le fou n'est pas entièrement

> absorbé dans sa folie pour envisager de nouer un échange efficace avec lui. Il faut postuler que la folie, comme le résumera Hegel, n'est pas une perte de la raison, mais une contradiction au sein de la raison. [...] C'est une autre face de ce que nous sommes qui se laisse entrevoir, de proche en proche, à partir de cette découverte si déroutante qu'elle mettra du temps à trouver un langage à la hauteur de ses implications : la déraison n'est pas le contraire de la raison, la folie n'est jamais totale, subsiste toujours chez l'insensé le plus déraisonnable une part de raison.[306]

Marcel Gauchet se refuse à construire la déraison à partir d'une coupure ou d'une exclusion liée à la perte de la raison. Chez le fou, demeure toujours une part de raison ou une forme d'entendement. Le fou n'est jamais complètement enfermé dans son monde ni imperméable au monde extérieur. Dans la folie du sujet, il y a ainsi un sujet de la folie. Répondant, pour le magazine *L'Histoire*, à la question de la frontière de la folie et de la raison, Marcel Gauchet déclare ainsi : « la folie n'est pas le contraire de la raison, c'est le contraire du pouvoir subjectif. »[307]

Gladys Swain soutient aussi, dans *Le sujet de la folie – naissance de la psychiatrie, que* « l'aliénation mentale n'est jamais totale : l'aliéné conserve toujours une distance à son aliénation. Pour autant l'aliénation n'est jamais partielle au sens où elle concernerait seulement une part de la personnalité qu'on pourrait purement et simplement séparer du reste. Elle est en prise sur le tout du sujet sans jamais se faire annulation pure et simple de la fonction subjective. »[308] Nous pouvons ainsi déclarer que ce qui définit la folie n'est ni forcément une perte de la raison, ni un rejet de la part du sujet pensant. Et la

---

[306] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, *op. cit.*, p. XXI.

[307] *Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Érasme à Foucault, Les collections de l'histoire, L'Histoire*, *op. cit.*, 2011, p. 10.

[308] Gladys Swain, *Le sujet de la folie – naissance de la psychiatrie*, *op. cit.*, p. 22.

folie n'a pas non plus été rejetée pour rendre possible l'autojustification de la raison dans l'histoire occidentale.

Afin d'aller plus loin dans l'analyse de ce problème de la folie et de sa frontière avec la raison, nous pouvons ici faire écho à la problématique de notre première partie : au cours de sa lecture de Descartes, Derrida, évoquant l'exemple de l'extravagance, avait lui aussi tenu à souligner que le fou n'est jamais complètement fou.[309] Si nous remontons au texte même de Descartes, il semble bel et bien possible de prouver que Foucault a eu tort de considérer la folie comme faisant l'objet d'une exclusion de la part de la raison. Rappelons le texte de la lettre au Marquis de Newcastle du 23 Novembre 1646 :

> Enfin, il n'y aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison [...][310]

Toutes ces références semblent conduire à fragiliser la position de Foucault sur la folie. Celle-ci ne semble pas avoir été, historiquement, aussi

---

[309] « L'hypothèse de l'extravagance n'était donc pas un bon exemple, un exemple révélateur ; ce n'était pas un bon instrument de doute. Et cela au moins pour deux raisons. a) Il ne couvre pas la totalité du champ de la perception sensible. Le fou ne se trompe pas toujours et en tout ; il ne se trompe pas assez, il n'est jamais assez fou. [...] », Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 79.

[310] Descartes, *Œuvres Complètes*, AT-IV, Paris, Vrin, 2000, p. 574.

radicalement rejetée par la raison qu'il le soutient. Et la folie ne peut dès lors être correctement comprise sous le seul motif de l' « exclusion ».

4. Résistance de l'histoire de la folie : entre le vrai et le faux

L'ensemble des études historiques réalisées par les tenants de la psychiatrie a mis à l'épreuve l'histoire de la folie de Foucault. En examinant les sources historiques et la légitimité du discours de Foucault, certaines recherches ont prouvé que la grande révolution foucaldienne était un échec, notamment aux yeux de la psychiatrie. Lorsque l'idée d'une exclusion de la folie ne peut plus être suffisamment justifiée, la critique formulée par la psychiatrie pèse d'un poids important, qui bouscule en son coeur la vision foucaldienne de l'histoire. Si la thèse de Foucault n'est défendable qu'à partir de cette hypothèse d'un partage entre une raison lumineuse et une folie obscure, la question est de savoir si Foucault s'est trompé fondamentalement sur les faits et les éléments historiques qui lui ont permis de construire son « histoire de la folie ».

La théorie foucaldienne ne semble effectivement pas à même de résister jusqu'au bout. Une question surgit alors : cette histoire de la folie ne serait-elle qu'une fiction ? L'« histoire de la folie » que Foucault avait l'intention de fonder est-elle aujourd'hui condamnée au déclin ? L'intention d'exclure la folie ne serait-elle jamais qu'un phénomène social observable à une époque donnée ? Ou bien, les hypothèses de Foucault ne s'appliqueraient-elles seulement plus à notre époque ? Le texte de Foucault inaugure un débat presque infini entre la philosophie et la psychiatrie. Entre le vrai et le faux, où en sommes-nous dans notre double relation à Foucault et à la psychiatrie ?

Des critiques réitérées de la part d'historiens et de psychiatres s'attachent à démontrer que la réflexion foucaldienne est fausse, sa théorie ayant été construite sur du sable. L'analyse foucaldienne paraît, aux yeux de la psychiatrie, extrême et exagérée. Le « fait historique » sur lequel Foucault s'appuie pour construire sa philosophie de la folie semble des plus douteux. Foucault est critiqué pour ses sources mal établies. Comme le montre l'article « La révolution Foucault » écrit par Philippe Artières et Jean François Bert, issu du numéro spécial du magazine *L'Histoire : Depuis quand a-t-on peur des fous? La folie, d'Erasme à Foucault* : « *Histoire de la folie* est l'objet de critiques récurrentes venant de spécialistes de l'histoire de l'institution psychiatrique. On reproche à Foucault les sources utilisées, souvent jugées lacunaires, mais surtout le type de lecture qu'il en propose (cf. Claude Quétel ou Andrew Scull, bibliographie p. 98.) »[311] Les critiques concernant les lacunes et les fautes présentes dans l'histoire de la folie de Foucault sont si vivement exprimées qu'elles pourraient théoriquement invalider l'ensemble de sa construction. Une fois que l'histoire de la folie sera invalidée, seront également abolis tous les discours critiques visant les institutions d'enfermement. Dans le cours de l'histoire, le fait que les fous soient exilés dans les départements hospitaliers ou les maisons d'enfermement renvoie à l'énoncé théorique posant la séparation radicale de la raison et de la folie. Il existe une liaison interne entre la théorie du rejet de la folie et la réalité sociale de l'exclusion des fous, puisque la place des fous dans des institutions « punitives » est subordonnée au discours de rejet de la folie.

Si la vision historique de la folie donnée par Foucault s'avère ainsi mal étayée, mal formulée, ou même mal conçue, il apparaît également que ces erreurs provoquent des débats et contribuent à nourrir la vague

---

[311] Philippe Artières et Jean François Bert, « La révolution Foucault », *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous? La folie, d'Érasme à Foucault*, *op. cit.*, 2011, p. 61.

« antipsychiatrique » des années 1960. À l'époque de la publication de la thèse de Foucault en 1961, le phénomène et le contexte antipsychiatrique a peu ou prou réussi à paralyser l'influence de la psychiatrie. Le regard sur la psychiatrie a été fortement bouleversé par les attaques importantes de Michel Foucault. Lors du colloque organisé en 2012 par l'Université Paris Diderot, *Foucault et la psychanalyse. Histoire de la folie à l'âge classique 50 ans après*, Elisabeth Roudinesco a souligné l'importance de la thèse de Foucault. Elle a indiqué que l'influence foucaldienne s'exerce aujourd'hui encore à l'encontre du métier de psychiatre. Et, à l'occasion des 50 ans de la publication de l'ouvrage *Histoire de la folie à l'âge classique*, le débat portant sur le rejet de la folie a s'est vu réactualisé.

Or, à mieux considérer toutes ces attaques portant sur la question du vrai et du faux, on observe qu'elles ne se bornent pas à refléter la perspective de professionnels de la psychiatrie ou de son histoire sur la lecture que l'on peut faire de leur discipline, mais qu'elles visent aussi, plus profondément, les intentions philosophiques mêmes de Foucault. En suivant le sillage creusé par Foucault, on ne peut s'empêcher de chercher une possibilité de pensée se situant au-delà de la question du vrai et du faux. Ses recherches ne portent pas, en effet, sur ce qui est vrai et ce qui est faux, mais sur ce qui fait qu'il y a pour nous du vrai et du faux[312]. Quel est donc le sens d'un travail qui ne se fonde pas sur le vrai et le faux ?

---

[312] « La philosophie, disait Foucault, n'est pas la science qui s'interroge sur ce qui est vrai et ce qui est faux, mais sur ce qui fait que les choses soient considérées comme vraies ou fausses. C'est à dire - ajoutait-il – que la philosophie est la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet aux sujets d'avoir accès à la vérité, sur les jeux de vérité. » Fulvia Carnevale, " La parrhèsia: le courage de la révolte et de la vérité ", in Alain Brossat, Pascal Michon, Philippe Hauser, Fulvia Carnevale, *Foucault dans tous ses éclats*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 141.

Il y a deux façons de comprendre la tâche de la philosophie selon Foucault. L'une met l'accent sur la méthode, l'autre sur le type de vérité recherché par Foucault. L'interprétation de Didier Eribon a fortement souligné combien ce qui constitue le coeur des préoccupations de Foucault, c'est bien le travail d'archéologie :

> Foucault peut ici nous donner une méthode d'investigation, et orienter la recherche vers un type particulier de travail théorique, mais il ne nous offre aucune recette. Il n'y a pas de grilles qu'il serait possible d'appliquer de manière universelle. Il faut aller au charbon, il faut aller au fond de la mine, comme il le disait dans une autre interview : il faut exhumer les archives et mener l'investigation historique à partir de la question que l'on se pose.[313]

Cette conception du philosopher s'est maintenue et a traversé toute la philosophie de Foucault. De cette idée foucaldienne des rapports du vrai et du faux, Vladimir Gradev a donné une très claire explication. Lorsqu'il pose la question de la vérité, Foucault, tel que Vladimir Gradev propose de le comprendre, privilégie l'étude des pratiques discursives à celle des

[313] Didier Éribon, « Quelques fragments d'autobiographie », *in Michel Foucault les jeux de la vérité et du pouvoir*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1994, p. 129.

constructions logiques.[314] La vérité, en effet, telle que la pense Foucault, n'est pas le produit d'une constatation, ne constitue pas non plus un paradigme de la connaissance, pas plus qu'elle ne procède d'une essence éternelle. A la recherche de la vérité, Foucault est toujours bien conscient de la manière dont s'établit le partage du vrai d'avec le faux. Il pose la question de la volonté de vérité qui anime le sujet connaissant. Comme il le déclare lui-même :

> Certes, si l'on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner. [315]

---

[314] « Foucault a toujours manifesté un intérêt profond et obstiné pour " les noces merveilleuses du vrai et du faux. " Mais quel est le statut de la vérité dans son oeuvre? La vérité, d'abord, n'est pas une constatation. Elle n'est pas déterminée par sa correspondance à la réalité. Elle ne constate pas ce qui est – dans la nature, dans la science ou en nous-mêmes. Elle n'est pas à la fin de la route qui mène du sujet de la connaissance à son objet. La vérité donc n'est pas un paradigme de la connaissance. Elle n'est pas une règle pour tout ce qui est à découvrir, à appréhender, à connaître. La vérité n'est pas non plus une représentation d'une expérience originaire. Elle n'est ni universelle, ni éternelle par son essence. Pour Foucault, en suivant Nietzsche, simplement elle n'a pas d'essence. Sa forme n'est, par conséquent, ni catégorielle ni logique. La logique n'est pas un modèle pour Foucault. Son oeuvre se caractérise par l'absence d'une hiérarchie rigoureuse des concepts qui proviennent des universaux et sont en rapports stables de subordination et d'interaction. Foucault maintient qu'on n'accède pas à la vérité par l'analyse logique d'une vérité présupposé. Il préfère analyser des pratiques discursives et non des constructions logiques. » Vladimir Gradev, « Les jeux de vérité », *in Michel Foucault les jeux de la vérité et du pouvoir*, ibid., p. 41-42.

[315] Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 16.

Par la suite, Foucault ajoute : « Ce partage historique a sans doute donné sa forme générale à notre volonté de savoir. »[316]

L'objet de la critique de Foucault se situe donc derrière le geste du partage. Il s'intéresse à cette figure de la volonté de savoir, apparue selon lui au début de l'âge classique, et qui implique un certain regard visant à l'efficace et à l'utile.[317]

Un autre trait remarquable est souligné par Guillaume Le Blanc. Foucault est accusé, de la part de la médecine, d'ignorance de la science médicale. La psychiatrie, on le sait, se définit comme une science neutre, une discipline médicale traitant des maladies mentales et des troubles mentaux, qui contribue à l'amélioration des conditions de vie, des traitements, de la prise en charge et de la compréhension des maladies mentales. Depuis la première publication du *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (D.S.M.) en 1840, de nombreux progrès scientifiques et thérapeutiques ont été faits et le développement continue et évolue.

Or pour Foucault, au contraire, c'est le savoir médical qui tue. Comme il l'écrit : « La médecine, note Foucault, ne se contente pas de soigner. Elle tue, non par ignorance, mais par savoir. »[318] Dans l'ordre du discours, Foucault

---

[316] *Ibid*., p. 18.

[317] « Remontons un peu : au tournant du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle (et en Angleterre surtout) est apparue une volonté de savoir qui, anticipant sur ses contenus actuels, dessinait des plans d'objets possibles, observables, mesurables, classables ; une volonté de savoir qui imposait au sujet connaissant (et en quelque sorte avant toute expérience) une certaine position, un certain regard et une certaine fonction (voir plutôt que lire, vérifier plutôt que commenter) ; une volonté de savoir que prescrivait (et sur un mode plus général que tout instrument déterminé) le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles. » *Ibid*., p. 18-19.

[318] Guillaume Le Blanc, « L'extension du pouvoir médical», *in Le Magazine Littéraire, Dossier Michel Foucault : une éthique de la vérité avec un cours inédit*, N°435, Octobre 2004, p. 48.

avait esquissé une relation entre médecine, botanique et pathologie. D'après Foucault, la médecine partage une communauté d'essence avec la botanique. La constitution du savoir médical n'enveloppe pas totalement la vérité sur les maladies, tout comme la botanique ne possède pas la totalité de la vérité sur les plantes.[319] Pour pouvoir approcher de la vérité de la maladie mentale, il est nécessaire de faire appel à d'autres conceptions épistémologiques. Dans la mesure où l'homme ne relève pas de la même essence que les plantes, la méthode de compréhension ne devrait pas être la même. Foucault démontre qu'il existe une assimilation entre la médecine et la botanique. Rendre équivalentes la médecine et la biologie risque d'objectiver le sujet au cours de la procédure de connaissance. Tenaillé entre subjectivation et objectivation, le sujet court le risque de devenir simple objet d'un savoir possible. Dans une conférence prononcée en 1980, Foucault a tenté d'exposer à nouveau sa perspective, lors d'une réponse à une question portant sur le thème de l'examen de soi :

> Je crois que, dans la tradition grecque, le problème du soi en tant qu'être est réellement important, mais pas le problème du soi en tant qu'objet. Les techniques qui permettent de se considérer comme un objet de connaissance n'ont pas la même importance que le fait de connaître ou de montrer le soi en tant qu'être.[320]

---

[319] « La médecine n'est pas constituée du total de ce qu'on peut dire de vrai sur la maladie ; la botanique ne peut être définie par la somme de toutes les vérités qui concernent les plantes. Il y a à cela deux raisons : d'abord la botanique ou la médecine, comme toute autre discipline, sont faites d'erreurs comme de vérités, erreurs qui ne sont pas des résidus ou des corps étrangers, mais qui ont des fonctions positives, une efficace historique, un rôle souvent indissociable de celui des vérités. Mais en outre pour qu'une proposition appartienne à la botanique ou à la pathologie, il faut qu'elle réponde à des conditions, en un sens plus strictes et plus complexes que la pure et simple vérité : en tout cas, à des conditions autres. » Michel Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 33.

[320] Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, 1980, p. 126-127.

Foucault distingue la connaissance de soi en tant qu'objet de la connaissance de soi en tant que sujet. Il signale un renversement radical : le sujet ne devrait pas être l'objet d'une connaissance possible. Et par ce parcours, l'usage des techniques ne possède pas la même valeur quand il est considéré comme objet de la connaissance ou fait de connaissance. De plus à travers ce passage, Foucault nous dessine un cheminement qui indique une orientation vers la tradition grecque. Il est remarquable de constater qu'en fait nous retrouvons une approche identique chez son opposant, Claude Quétel. Lorsque Quétel écrit, avec une méthode scrupuleuse, une histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours il pointe également : « C'est la Grèce classique qui, la première, a longuement réfléchi sur la folie, sur la maladie de l'âme. »[321] Pour Quétel aussi, le berceau se situe bien à l'époque antique. Même si les interprétations des sources venant de la Grèce antique ne concordent pas nécessairement, le point commun entre Foucault et Quétel se retrouve dans leur recours à une relecture des œuvres antiques.

[321] Claude Quétel, *Histoire de la folie : De l'Antiquité à nos jours*, *op. cit.*, p. 21.

Conclusion

La publication de l'*Histoire de la folie* a permis de susciter une importante discussion entre la philosophie et la psychiatrie, ainsi qu'à ancrer le problème de la folie dans le plan de l'humain. D'une certaine manière, les analyses foucaldiennes ont réussi à mettre en question la notion de folie. Il n'empêche que, dès les origines de la psychiatrie, les méthodes et la façon de l'envisager proposées par la philosophie et la psychiatrie se sont opposées, et les polémiques engendrent le dialogue entre ces deux domaines.

Quant à l'histoire de la folie, nous en avons rencontré par le passé de nombreuses variations et jeux d'interprétation. L'histoire de la folie, en tant que fil conducteur de cette deuxième partie, nous a appris que le problème de la folie traverse les domaines de la théorie et de la pratique, de manière aussi complexe qu'inconciliable. En relevant les critiques portant sur le caractère mal fondé des sources de Foucault, sur sa réflexion quant à la naissance de la psychiatrie et les conditions de la possibilité de la science médicale, il nous a paru évident, au cours de cette enquête, qu'il existe une controverse sur la folie s'élevant entre deux camps fort différents. Par ces parcours croisés, le problème de la folie est plus que jamais exposé à une double dérivation, et trouve sa place quelque part entre une histoire de sa pratique et une archéologie de sa théorisation.

Vis-à-vis de la pensée de Foucault, l'histoire de la folie s'achève à travers un partage historique. Il s'agit d'une vérité « sélectionnée » et « filtrée » par notre volonté de vérité. Cette volonté de vérité est assimilée à un système

d'exclusion et dépend d'une autre structure institutionnelle.[322] Par l'exclusion de la folie, la raison et le Cogito passent par les épreuves du doute et des incertitudes. L'idée du rejet de la folie se prolonge par une même logique dans le domaine de la praxis ; une exigence épistémologique qui pousse la folie hors de la société. La folie en tant que maladie mentale n'existait pas à l'âge classique ni à la Renaissance. Mais elle est devenue un objet d'étude à l'époque de la modernité. L'invention de la psychiatrie sous une perspective morale et politique est ancrée dans une société disciplinaire.[323] La folie a été créée et inventée par un système lié à notre société et ses institutions inégalitaires et répressives. Le combat avec les historiens et les psychiatres est provoqué par cet énoncé foucaldien. Et cette polémique touche le noyau du problème de la folie, l'énoncé foucaldien fait trembler les terrains de la pratique, notamment chez les psychiatres.

En réponse aux attaques de Foucault, un accent impératif est mis par des psychiatres et des historiens sur la défense de l'authenticité de la médecine et de sa légitimité intrinsèque. En envisageant les questions que Foucault avait ouvertes, ils font intervenir le rapport entre le rejet de la folie et les départements médicaux, ainsi que les institutions d'enfermement. Ils mettent en avant l'offre de soins et le service d'accueil des fous proposés, et insistent

---

[322] « Or cette volonté de vérité, comme les autres systèmes d'exclusion, s'appuie sur un support institutionnel : elle est à la fois renforcée et reconduite par toute une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres, de l'édition, des bibliothèques, comme les sociétés savantes autrefois, les laboratoires aujourd'hui. » Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 19.

[323] « [...] Foucault révèle que la critique de la clinique ne peut avoir lieu sur le seul terrain du savoir et de la langue mais doit remonter aux sources même de ce savoir, à ses conditions politiques de possibilité : « Reconnaître que la médecine clinique était tout autant un ensemble de prescriptions politiques, de décisions économiques, de règlements institutionnels…qu'un ensemble de descriptions. » Guillaume Le Blanc, « L'extension du pouvoir médical » *Le Magazine Littéraire, Dossier Michel Foucault : une éthique de la vérité avec un cours inédit*, N°435, Octobre 2004, p. 47.

en outre sur la possibilité d'une science lucide face au phénomène de la folie. D'après les historiens et les psychiatres, tels Claude Quétel et Gladys Swain, l'histoire de la folie ne commence pas par « le grand renfermement » en collaboration avec le pouvoir étatique. Ils entendent ainsi démontrer que les interprétations de Foucault sont fausses et lui proposent de relire l'histoire de la folie pour mieux comprendre l'histoire occidentale.

La folie reste un problème, qui soulève autant de questions qu'il est possible. C'est pourquoi peut-être l'histoire de la folie a été écrite et réécrite par la philosophie, ainsi que par les autres domaines de la connaissance (l'histoire, la psychiatrie, la médecine, la science, etc.). Cependant, les discours sur la folie n'ont jamais été accomplis. Une fois que nous comprenons les répliques faites par la psychiatrie et les historiens, ainsi que l'évolution de la science psychiatrique et la spécificité que pourrait proposer ses méthodes, nous constatons ses évolutions concrètes et successives. Pourtant, la vérité de la folie que Foucault tente de dévoiler et de découvrir est au-delà des observations et de la définition de telle ou telle maladie mentale. En ce sens, nous rencontrons la difficulté de faire dialoguer la philosophie avec la psychiatrie.

Ce n'est pas parce qu'il y a des « erreurs » dans la théorie foucaldienne ou de « mauvais usages » de la psychiatrie qu'il faut réprouver les uns ou les autres. Parce que l'essence de la psychiatrie, sa raison d'être, l'originalité de sa position dans le cadre des sciences médicales et la spécificité de ses méthodes résident en ce qu'elle nous donne des moyens concrets pour envisager une vie de souffrance. Ses efforts visent à traiter une souffrance qui peut s'avérer générale chez l'être humain. La philosophie, pour sa part, s'applique essentiellement à établir des questionnements sur des principes et des causes abstraits et généraux. Une question fondamentale mérite d'être posée : si les maladies mentales demeurent obscures et énigmatiques sur le

plan humain, n'est-ce pas parce que le sujet en tant qu'être vivant qui souffre retient sa propre vérité ? Chez un sujet souffrant, est-il possible d'envisager la folie sans considérer la perte de la raison ? De plus, la tâche du philosophe est pour Foucault de faire « le diagnostic de ce que nous sommes aujourd'hui ».[324] Quand aujourd'hui les médecins et les psychiatres nous imposent leur enseignement sur les maladies mentales, nous disent ce qu'il faut suivre comme mode de vie, trouverons-nous un équilibre entre vie individuelle et médicalisation de la vie humaine ? Il ne s'agit pas seulement d'un questionnement sur l'ambition nourrie par la médecine, mais aussi d'une question sur la pratique de l'auto-traitement médical. Une enquête sur le rapport du couple folie / raison devrait être relancée, avec une méthode différente, si possible. Et ici, il s'agit de renouveler notre regard, tant sur la théorie que sur la praxis.

[324] « Pour Foucault, la tâche du philosophe, c'est de faire « faire le diagnostic de ce que nous sommes aujourd'hui », comme il le dit dans son cours de 1984 sur le texte de Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, mais comme il le disait déjà dès l'année 1967, dans une interview donné à un journal tunisien. » Didier Éribon, « Quelques fragments d'autobiographie », *in Michel Foucault les jeux de la vérité et du pouvoir*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994, p. 128.

TROISIÈME PARTIE

Folie et transformation de soi

Nous avons évoqué les débats sur la folie entre Foucault et les psychiatres. Ce faisant, nous avons fait état de toute une série de difficultés qui interrogent autant les pratiques psychiatriques, que la théorisation historique de l'entité baptisée « folie ». La folie se situe à l'intersection d'une série de questions à la fois politiques et éthiques, théoriques et pratiques, mais on observe plutôt à son propos une rupture entre la médecine et la philosophie qu'un échange positif.

Dans cette partie, nos recherches se dirigent à nouveau vers ce qui apparaît comme la problématique centrale du présent travail : l'examen du partage entre raison et folie. Il s'agit de réfléchir à la façon dont s'opère ce partage chez le sujet. Pour mener à bien ces réflexions, nous allons maintenant, après un détour par Kant dont nous donnerons plus clairement les raisons au chapitre suivant, nous tourner vers l'antiquité.

A cela deux raisons. Tout d'abord, du côté des opposants à Foucault, Claude Quétel a récemment souligné la nécessité de revenir, pour poser correctement le problème de la folie, aux analyses originaires de la philosophie antique. Les efforts des Anciens pour guérir l'âme recèleraient, selon lui, des ressources fort utiles au projet moderne de connaissance et de guérison de la folie. D'autre part, chez Foucault lui-même, nous trouvons également une référence constante, dans les dernières années de sa vie, à la pensée des grecs. Il lui apparaît de plus en plus nécessaire de travailler sur certains cadres normatifs développés par les écoles de pensées de l'Antiquité. Nous essaierons plus loin de comprendre le rôle de ce « retour à l'antique » dans la pensée foucaldienne, mais il est clair, d'ores et déjà, que foucaldiens et anti-foucaldiens s'accordent sur l'importance de la pensée grecque et romaine.

D'autres part, le problème qui nous occupe maintenant étant celui du rapport entre psychiatrie et philosophie, il est nécessaire de remonter dans le temps jusqu'au point où le noeud dont il témoigne n'était pas encore noué. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, c'est dans l'oeuvre de Kant que nous pouvons espérer trouver une discussion sur les troubles mentaux où le médical et le philosophique, loin de s'opposer, aspirent encore à une collaboration harmonieuse. Or, dans les opuscules de Kant, assez peu connus, qui feront l'objet de notre étude dans le prochain chapitre, nous verrons que le dialogue entre médecine et philosophie, entre Cogito et folie

(Kant poursuivant de manière critique le travail de Descartes sur le corps et l'âme), trouve son point d'ancrage dans une démarche de *revivification* de la tradition philosophico-médicale grecque, tout particulièrement dans sa version stoïcienne. En ayant ainsi recours à la sagesse du stoïcisme, le soin des maladies psychiques (re)devient une préoccupation aussi essentielle aux philosophes qu'aux médecins.

Nous nous sentons donc, pour toutes ces raisons, conduite à étudier maintenant la relation raison / folie telle qu'elle se manifeste dans le corpus grec et latin. Mais auparavant, comme nous l'avons dit, c'est la pensée de Kant qui va nous intéresser.

CHAPITRE VI

Médecine du corps, médecine de l'âme : entre médecine et philosophie

Nous avons vu, au cours de la deuxième partie, comment la « querelle de la folie » avait pu trouver des prolongements dans le champ de ces « sciences immatures »[325] dont fait partie la psychiatrie. Les recherches menées autour de la folie relèvent de considérations éthiques non moins qu'épistémologiques. Nous avons également appris que l'un des grands

[325] « Pour en modifier le centrage, Foucault applique la problématique kantienne non à des sciences exactes telles que la physique, mais à des « sciences immatures », selon les termes d'Ian Hacking : soit au savoir pré-théorique, pré-paradigmatique, non encore formalisé et dépendant encore étroitement des conditions extérieures. » John Rajchman, *Michel Foucault la liberté de savoir*, Paris, PUF, 1985, p. 127.

problèmes traditionnels de la médecine réside dans la coordination de sa visée thérapeutique avec sa dimension épistémologique. Pris entre le camp médical et le camp philosophique, il nous est difficile de ne pas nous laisser emprisonner dans des idéologies. Afin de sortir de cette situation, il est nécessaire de relancer le questionnement en lui imprimant une nouvelle direction. Pour mettre fin au conflit entre la philosophie et la médecine, ou même entre philosophes, Kant fait partie des philosophes capables de contribuer à mettre fin à ce nouveau « conflit des facultés ».[326]

> Kant a joué jusqu'au bout la partie de la médecine. De ce point de vue, *mutatis mutandis*, il s'inscrit dans une tradition, celle par exemple du *Timée*, où Platon résout par la physiologie le « nul n'est méchant volontairement ». La question de la folie ou des folies, le problème des passions trouve donc une solution « en médecine ». Ce qui implique un certain nombre de conséquences fort importantes. Si le fou est un malade organique, si la physiologie suffit à expliquer sa folie, il n'y aura que le médicament qui, éventuellement, pourra agir. Le dialogue ne saurait être efficace. […] Ce qu'il importe de montrer […] c'est l'aporie que rencontre Kant, c'est-à-dire le cul-de-sac, cette incompatibilité entre médecine et philosophie, cette incompatibilité entre médicament et dialogue, cette résolution du non-sens dans la physiologie, il n'en est pas le maître. […] Kant expérimente la situation où se trouvent depuis des siècles la médecine et la philosophie en rapport avec la folie.[327]

---

[326] « Le conflit des deux facultés de philosophie et de médecine vient de cette instrumentalisation de la médecine par le pouvoir politique, par opposition à un usage que la philosophie voudrait libre, Kant affirme en effet que les enseignements médicaux faisaient à l'origine partie de la faculté de philosophie. Le caractère plus libre de la médecine l'apparente de près à la philosophie. La première configuration du savoir associant librement médecine et philosophie dans la figure du philosophe médecin que Kant tente de réactiver. » Bernard Vandewalle, *Kant : santé et critique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 42.

[327] Jackie Pigeaud, *Aux portes de la psychiatrie – Pinel, l'Ancien et le Moderne*, Paris, Aubier, 2001, p. 136-137.

Faisons l'hypothèse que Jackie Pigeaud émet ici un jugement correct : il existerait bien une grande incompatibilité entre médecine et philosophie, et la réflexion de Kant pourrait éclairer ce conflit, et peut-être le conduire à sa résolution. Dans notre deuxième partie, la comparaison entre les positions de Foucault et celles du camp composé de Gladys Swain, Marcel Gauchet et Claude Quétel, nous a conduit à la conclusion qu'en fait et en droit, il s'avérait difficile, sinon impossible, de faire dialoguer ensemble les philosophes et les défenseurs de l'institution psychiatrique. Existerait-il alors un point de vue archimédien qui, « par-delà folie et raison », nous permettrait d'envisager d'un oeil nouveau cette aporie ? Jackie Pigeaud considère la réflexion kantienne comme une tentative expérimentale s'efforçant de réduire le décalage entre médecine et philosophie, tout particulièrement quant à leur attitude face à la folie. Prolongeant ici cette remarque de Jackie Pigeaud, nous saisirons l'occasion de réfléchir avec Kant à la rupture et au dialogue abandonné depuis des siècles. Si l'idée est exploitable, et si le cheminement kantien ne s'avère pas impraticable, peut-être pouvons-nous espérer établir un lien entre ces deux domaines que tout sépare, et entre leurs discours apparemment inconciliables.

Au cours de son analyse de la folie, Foucault a formulé l'idée qu'il y a des époques, notamment l'âge classique et la Renaissance, où nous ne trouvons nulle part dans les textes médicaux la folie définie comme une maladie du seul esprit. A l'âge classique, les causes assignées à la folie sont très variées, et l'on n'en donne jamais une explication unilatérale en termes de « troubles psychologiques ». D'après Grégoire Chamayou, l'*Histoire de la folie* de Foucault nous offre une perspective beaucoup moins unilatérale pour penser les rapports entre médecine et philosophie : « La médecine classique, comme nous le rappelle Foucault, n'a jamais fait passer au compte de

l'anthropologie le dualisme métaphysique de Descartes. »[328] Le médecin ne soigne pas le dérèglement mental indépendamment de toute analyse corporelle. Penser la folie implique de renoncer à opérer une distinction claire et nette, à introduire une séparation radicale, entre l'âme et le corps. La folie à l'âge classique ne trouve pas son statut au sein d'un cadre conceptuel opposant l'esprit au corps, et invite plutôt à une réflexion sur leur union.[329] Autrement dit, avant le XVIII^e siècle, avant que la folie ne soit pensée en termes d'aliénation ou de réification, le barycentre de la discussion demeure la question du rapport de l'âme et du corps. Le problème pratique concerne l'assimilation des techniques de la médecine de l'âme à celles de la médecine somatique. Le raisonnement kantien nous invite à nous interroger sur la légitimité d'une telle assimilation : est-il approprié de traiter la maladie de l'âme comme on traite celle du corps ?

Une autre question héritée de Descartes[330], consiste à se demander où se loge l'âme. L'âme trouvera-t-elle son lieu dans le corps ? Et si oui, en quel endroit ? Poser de telles questions revient à se demander à quelles conditions

---

[328] Grégoire Chamayou, *in* Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, Paris, Garnier - Flammarion, 2007, p. 21.

[329] « Règle méthodologique à appliquer aussitôt lorsqu'il est question dans les textes médicaux de l'Âge classique, de folies, de vésanies, et même, d'une manière très explicite, de "maladies mentales" ou de "maladies de l'esprit", ce qui est désigné par là n'est pas un domaine de troubles psychologiques, ou de faits spirituels qui s'opposeraient au domaine des pathologies organiques. […] Qui dit folie, au XVII^e et au XVIII^e siècle, ne dit pas, au sens strict, « maladie de l'esprit », mais bien quelque chose où le corps et l'âme sont ensemble en question. » Foucault, cité par Grégoire Chamayou, *ibid.*, p. 21.

[330] « La philosophie critique vaut en finir avec les polémiques stériles qui agitent le champ de bataille de la métaphysique, notamment au sujet de l'âme et du corps. Dans cette tâche, Kant rencontre deux grandes questions héritées du cartésianisme : celle des conditions de possibilité de l'union d'une part (si l'âme et le corps se définissent comme deux substances hétérogènes, comment concevoir leur unité ?) ; celle de la localisation anatomique du siège de l'âme, d'autre part (où l'âme, qui est simple, est-elle présente dans le corps, qui est composé ?) » Grégoire Chamayou, *ibid.*, p. 7.

le médecin peut espérer soigner la maladie de l'âme. A l'heure où la médecine s'attache à développer des techniques et des sciences permettant d'assigner à la maladie mentale une étiologie localisée, est-il légitime d'appréhender les troubles de l'âme en se fondant sur cette appréhension médicale du corps ? La manière de traiter l'âme est-elle assimilable à celle dont on guérit le corps ? Par ces questions, la thérapeutique actuelle retrouve les préoccupations philosophiques traditionnelles relatives aux rapports de l'âme et du corps. Reprendre ces questions est une manière de répondre aux interrogations soulevées par Foucault dans son *Histoire de la folie*.

Dans cette partie, nous tâcherons, dans un premier temps, d'examiner la manière dont Kant, en héritier de la tradition métaphysique cartésienne, s'efforce de résoudre le problème du dualisme de l'âme et du corps. Nous examinerons dans la deuxième section l'autre grande question héritée du cartésianisme, celle du siège de l'âme, c'est-à-dire de sa localisation dans le corps. Enfin, nous nous pencherons, à la lumière de cette tentative de dépassement métaphysique du dualisme âme / corps, sur les solutions pratiques proposées par Kant, c'est-à-dire son approche descriptive de la maladie mentale, sa perspective sur son étiologie, et surtout sa vision d'une thérapie faisant appel aux efforts conjugués du médecin et du philosophe, dans un partage des tâches qui n'est pas sans réactualiser certains aspects de la tradition antique.

Nous nous tournons maintenant vers des textes dans lesquels Kant n'a cessé de poser concrètement cette question de la nature des relations de l'âme et du corps, et de celle des maladies de l'âme et de leur éventuel traitement. Il s'agit principalement de la « Leçon sur l'âme » de 1794, de « l'Essai sur les maladies de la tête » de 1764, de « Du Penchant à l'exaltation et de ses remèdes » de 1790, du « Manuscrit sur la diététique » de 1797, et de « Du pouvoir du mental d'être maître de ses sentiment maladifs par sa seule

résolution » de 1798. Comme dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Kant s'efforce ici de dépeindre le sujet concret de la vie humaine. Dans le sillage des grandes interrogations du criticisme, Kant cherche à répondre à la question « qu'est-ce que l'homme ? » en s'opposant à toute vision normative de la condition humaine. L'anthropologie pragmatique kantienne nous offre une vision visant à élucider comment le sujet se montre capable agir sur le plan de la vie humaine. C'est bien sur un tel plan, que l'être pensant et l'être sentant s'avèrent n'être en définitive qu'un seul et même sujet.[331]

I. L'union de l'âme et du corps : un problème hérité de la tradition cartésienne

Sans doute revient-il à Descartes d'avoir fondé l'un des plus vastes édifices de la philosophie classique. Toutefois, force est d'avouer qu'il a également laissé à ses successeurs un certain nombre de zones d'ombre comme autant de « dettes » philosophiques à rembourser. La première de ces questions concerne la communauté (*commercio*) de l'âme et du corps. Kant l'aborde dans une « Leçon sur l'âme » de 1794, où il la pose en ces termes : « Le début du *commercii* de l'âme avec le corps est le début de l'existence de l'homme, c'est-à-dire sa naissance. Sa durée est la vie, sa fin, la mort. Notre but est à présent d'expliquer la communauté de l'âme avec le corps. Ce point a préoccupé les philosophes depuis Descartes. »[332]

---

[331] « L'anthropologie pragmatique exhibe ainsi l'unité concrète qui fait la vie humaine. L'être pensant et sentant est bien un seul et même sujet. » Bernard Vandewalle, *Kant : santé et critique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 30.

[332] Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit, op. cit.*, p. 71.

Qu'en était-il, chez Descartes, d'une telle préoccupation ? Tournons-nous, pour le savoir, vers la correspondance du philosophe avec la princesse Elisabeth. Dans une lettre du 16 mai 1643, Elisabeth sollicite Descartes de bien vouloir lui apporter quelques précisions sur cette mystérieuse union de la substance pensante et de la substance étendue. Elle lui demande ainsi « […] comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante). » En effet, comme l'observe la princesse :

> Il semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle. Pourquoi je vous demande une définition de l'âme, plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée. Car encore que nous les supposions inséparables (qui toutefois est difficile à prouver dans le ventre de la mère et les grands évanouissements), comme les attributs de Dieu, nous pouvons, en les considérant à part, en acquérir une idée plus parfaite.[333]

Elisabeth s'interroge sur la possibilité d'une communication de mouvement entre les deux substances que Descartes a séparées, la substance pensante et la substance étendue. Lorsque ces deux substances, dont sont respectivement constituées l'âme et le corps, se voient radicalement séparées, comme c'est le cas chez Descartes, une telle communication paraît impossible. Comment penser leur union malgré leur hétérogénéité ? Or Descartes, dans sa réponse (lettre du 28 juin 1643) ne prend pas vraiment en

---

[333] Elisabeth à Descartes, La Haye, 16 mai 1643, *in* Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris, Garnier - Flammarion, 1989, p. 65-66.

compte les difficultés soulevées par sa correspondante :

> Mais j'ai jugé que c'était ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union ; ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie.[334]

Faute d'une explication claire, chez Descartes, du lien entre l'âme et le corps, Kant s'efforcera donc, après d'autres[335], d'éclaircir leur rapport, ce qui le conduit à rejeter la distinction cartésienne radicale entre deux substances.

Pour ce faire, il redéfinit d'abord, dans la *Critique de la raison pure*, l'âme et le corps, non plus comme deux substances, mais comme deux phénomènes, c'est-à-dire de simples modes d'apparition de la réalité. Le « Je » est ainsi composé de deux sortes d'objets, l'âme et le corps, qui ne sont plus séparés par une distinction de nature, mais seulement par leurs modes de phénoménalisation différents, l'âme étant objet du seul *sens interne* (puisque donnée dans le temps seul), et le corps du *sens externe* aussi bien que du *sens interne* (puisque donné dans l'espace aussi bien que dans le temps).

Ainsi, rien n'exclut la possibilité que ces deux phénomènes, qui se donnent à nous dans l'expérience comme distincts, soient en fait deux manifestations d'une même chose en soi inaccessible à notre pouvoir de connaître :

---

[334] Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, *ibid.*, p. 75.

[335] Tels Malebranche, Leibniz ou Spinoza, ainsi que divers représentants de l' « école leibnizo-wolfienne ». Voir sur ce point Grégoire Chamayou, *in* Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit, op. cit.*, présentation, p.12, et p. 218, note 56.

> Si l'on songe toutefois que, sous ce rapport, ces deux sortes d'objets ne se différencient pas l'une de l'autre intrinsèquement, mais seulement en tant que l'une apparaît à l'autre extérieurement, et qu'en conséquence ce qui, comme chose en soi, est au fondement de la phénoménalisation de la matière pourrait fort bien ne pas être à ce point d'une telle hétérogénéité, cette difficulté disparaît [...].

Le problème cartésien de l'union de l'âme et du corps se voit donc résolu par la redéfinition de leur distinction, non plus en termes d'hétérogénéité de substance, mais seulement de mode d'apparition[336]. Il ne reste donc plus qu'une question, aussi générale qu'insoluble, celle de savoir « comment est possible en général une union de substances : la résoudre tombe alors tout à fait en dehors du champ de la psychologie et […] sans nul doute reste-t-elle aussi en dehors du champ de toute connaissance humaine. » [337]

La « Leçon sur l'âme » de 1794 parvient aux mêmes conclusions. Comme le rappelait Kant dans le passage, cité plus haut, de la partie du cours consacrée au « *commercio* de l'âme et du corps », ce point avait « préoccupé les philosophes depuis Descartes ». Kant reprend d'ailleurs le vocabulaire des différents successeurs de Descartes, parlant d' « *harmonia* entre les substances», ou encore d' « *influxus physicus* » (influence dite « réelle ») entre les deux substances[338] : après avoir examiné brièvement les différentes solutions apportées au problème de l'union de l'âme et du corps par un Leibniz ou un Malebranche, il en vient, là encore, à la conclusion que le problème est mal posé, puisqu'il ne pourrait être résolu qu'au niveau de la chose en soi, laquelle ne nous est pas accessible : « le corps en tant que *phaenomenon* n'est pas en communauté avec l'âme, mais c'est la substance,

---

[336] Cf. Grégoire Chamayou, *in* Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit, op. cit.*, p. 222-224, note 60.

[337] Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 287, Paris, Garnier - Flammarion, trad. A. Renaut, p. 414, souligné dans le texte.

[338] Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit, op. cit.*, p. 72.

distincte de l'âme, dont le phénomène s'appelle corps, qui l'est. Ce substrat du corps est une raison déterminante externe de l'âme, mais la nature de ce *commercium*, nous ne la connaissons pas. »[339] La difficulté devient donc, là encore, de « savoir en général comment des substances peuvent agir les unes sur les autres, qu'elles soient homogènes ou hétérogènes. »[340]

II. La question du siège de l'âme

Autre question héritée de Descartes : pour comprendre la manière dont l'âme peut agir sur le corps, ne devons-nous pas nous efforcer de la localiser quelque part à l'intérieur de celui-ci ? Cette question, du reste, n'a rien perdu de son actualité : lors d'une prise en charge médicale dans le cadre de la psychiatrie actuelle, la compréhension et le traitement des troubles mentaux s'étayent sur une appréhension corporelle, une méthode anatomique, une étiologie organique. Cette approche, très répandue, conduit assez naturellement à réactualiser le questionnement cartésien : si nous voulons mieux comprendre la manière dont l'âme exerce un effet sur le corps, ou le corps sur l'âme, n'y a-t-il pas lieu de commencer par essayer de la localiser à l'intérieur de celui-ci ? Poser cette question ne signifie pas seulement chercher à élucider le statut métaphysique de l'âme, mais aussi tenter de mettre à jour la racine de l'attitude qu'adopte la psychiatrie envers les maladies de l'âme.

Comme le rappelle Kant, toujours dans la *Leçon sur l'âme* de 1794, l'âme

---

[339] *Ibid.*, p. 73.

[340] *Ibid.*, p. 72.

possède, aux yeux de Descartes, une localisation très précise au sein du corps : il s'agit de la fameuse « glande pinéale », ou épiphyse, choisie pour sa position centrale au sein du cerveau : « Descartes a placé l'âme dans l'épiphyse (*glandula pinealis*) ; en effet, comme l'âme est une unité, on l'a cherchée dans les parties qui sont simples et uniques. »[341] Mais Kant s'attache justement à montrer combien cet effort, initié par Descartes, pour localiser l'âme, ne peut manquer d'échouer.

Avant d'entreprendre la critique du concept de « siège de l'âme », Kant prend soin de rejeter la position matérialiste : l'âme n'est pas matérielle, ni corporelle. L'âme ne se trouve nulle part, parce qu'elle n'appartient pas à la matière : « L'âme a la propriété négative suivante : elle est un être immatériel, incorporel (simple). On affirme cela contre les matérialistes. » L'argument repose sur le concept de simplicité :

> Est matériel non seulement tout ce qui est de la matière, mais également tout ce qui peut faire partie d'une matière. Or il est impossible que quelque chose de simple puisse faire partie d'une matière. Toute matière étant dans l'espace, une partie de celle-ci sera donc encore elle aussi à son tour dans l'espace, mais ce qui est dans l'espace est toujours divisible et jamais simple. L'âme n'est pas matérielle. [342]

Ayant rappelé le caractère « infondé » de la doctrine matérialiste, Kant s'attaque alors à la position opposé, la « pneumatologie », doctrine qui conclurait trop vite, du fait que l'âme n'est pas quelque chose de matériel, à

---

[341] *Ibid.*, p. 69. Grégoire Chamayou rappelle les textes canoniques sur ce point : *Passions de l'âme*, § 31 (AT XI, 351) ; *Principes de la philosophie*, IV, § 189 (AT IX, 310) ; *Dioptrique* (AT VI, 109) », et reproduit le schéma du *Traité de l'homme* montrant comment cette « petite glande, située environ au milieu de la substance du cerveau » (AT, XI, 129), est à même, de par cette position centrale, de recueillir les divers témoignages des sens, donc de jouer le rôle centralisateur impliqué par la notion de «siège de l'âme». *Ibid.*, p. 213, note 37.

[342] *Ibid.*, p. 67.

ce que « cette substance que l'on tient pour simple [pourrait] penser sans lien avec le corps. » Kant souligne que la démonstration d'une telle thèse supposerait la possibilité d'observer une âme désunie de son corps : ce qui, dans le cadre de l'expérience (*ante mortem*) ne saurait advenir. Pour des raisons analogues, le caractère spirituel de l'âme ne saurait être affirmé :

> La spiritualité de l'âme humaine fait partie des concepts transcendants, c'est-à-dire dont nous ne pouvons pas obtenir de connaissance parce que nous ne pouvons donner à ce concept aucune réalité objective, c'est-à-dire aucun objet correspondant dans une quelconque expérience possible. [343]

C'est dans ce contexte qu'intervient la discussion de la notion de « siège de l'âme ». Ayant rappelé la position de Descartes et défini la notion – « le lieu de l'âme est là où l'homme a son lieu en tant qu'être pensant » –, Kant analyse l'idée de « lieu » dans les termes de l'*Esthétique transcendantale* : « percevoir dans l'espace » est synonyme, pour le philosophe, d' « avoir une perception par le sens externe ». Dès lors, il lui est possible de montrer qu'une telle spatialisation, dans le cas de l'âme, implique contradiction : pour que l'âme se situe dans l'espace, il faudrait qu'elle « se perçoive elle-même par le sens externe, donc qu'elle se perçoive hors d'elle-même, ce qui est une *contradictio* ». Indiquer son lieu (comme je puis indiquer le lieu de mon corps, en le situant par rapport à d'autres corps), l'âme ne pourrait le faire « qu'en se mettant en-dehors d'elle-même pour s'observer elle-même ». Et Kant de conclure : « C'est inepte. Il est absurde d'admettre un lieu de l'âme dans le corps humain ; l'homme est un corps animé, c'est-à-dire uni à quelque chose qui renferme les mouvements de la vie. » En somme, tout ce qui pourrait occuper un lieu dans l'espace est nécessairement formé de matière. Il n'y a que la matière qui puisse prendre forme dans l'espace. L'âme, au contraire,

[343] *Ibid.*, p. 68-69.

n'étant perceptible que par le sens interne, elle est essentiellement immatérielle : « *Je ne peux pas assigner à l'âme de présence locale dans l'espace*, parce que cela reviendrait aussitôt à la considérer comme matérielle. » Il s'avère absurde et vain de chercher à localiser l'âme dans le corps humain.

La question de savoir où se situe, dans le corps, le siège de l'âme, constitue donc aux yeux de Kant, comme il l'écrit en toutes lettre, une pure et simple ineptie :

> « *Où est le siège de l'âme dans le corps ?* » est par conséquent une question inepte. Car il faudrait soit qu'elle se perçoive elle-même, qu'elle se saisisse elle-même, et donc qu'elle devienne elle-même un objet des sens externes, soit que nous la percevions en tant qu'objet des sens externes, ce qui supposerait alors qu'elle soit un corps.[344]

Ce raisonnement, toutefois, n'est pas le dernier mot de Kant sur la question. Certes, la *Leçon sur l'âme* de 1794 pose clairement que l'âme ne saurait en aucun cas être un objet du sens externe, qu'il est impossible de lui assigner dans le corps un lieu déterminé. Cependant, Kant estime par ailleurs qu'il reste une possibilité de donner une solution positive, malgré tout, au problème du siège de l'âme. Il faut, pour ce faire, introduire la distinction entre présence *locale* et présence *virtuelle*. Ainsi, dans la *Metaphysik Mrongovius* (AK XXIX, 909), où Kant a exposé un argument similaire à celui de la *Leçon sur l'âme*, Kant défend l'idée d'une telle présence « virtuelle » de l'âme dans le corps, c'est-à-dire déterminée par l'influence qu'elle a sur le corps :

> L'âme est un objet du sens interne et n'occupe par conséquent aucun espace. Mais si je lui donne un espace, alors j'en fais un objet du sens externe et j'en fais de la matière. C'est pourquoi sa présence dans le

[344] *Ibid.*, p. 70.

> corps ne peut pas être déterminée *localiter*, mais *virtualiter*, par l'influence qu'elle a sur le corps.[345]

Certes, l'influence se fait particulièrement sentir en certains points du corps, ainsi le cerveau et les nerfs. Mais on ne saurait (pour les raisons exposées plus haut) en déduire une présence réelle dans ces derniers. Comme le souverain dans son royaume, ou comme Dieu dans le monde, l'âme ne peut être présente dans le corps que d'une telle manière virtuelle[346]. Ce mode de présence constitue effectivement, dans la *Leçon sur l'âme* aussi, le dernier mot de Kant sur le problème du siège de l'âme : « La présence de l'âme est donc *virtualis*. On a par conséquent parfaitement le droit d'assigner un lieu à ses effets. Cette présence *virtuale* peut être considérée comme étant le siège de l'âme et être cherchée dans le *sensorio communi*. »[347] Kant nous donne un exemple expliquant le fonctionnement du cerveau dans son rapport dynamique à l'âme :

> C'est parce que le cerveau est la racine de tous les nerfs et de tous les sentiments que l'âme agit principalement dans la tête (dans le cerveau) (par les nerfs, l'âme exerce sa *facultatem locomotivam* par laquelle elle meut les autres parties du corps, il suffit par conséquent qu'un nerf soit sectionné pour que cet effet cesse), mais d'autres viscères et d'autre nerfs sont tout aussi affectés par le fait de penser ; car toutes nos pensées s'accompagnent de mouvement corporels. La présence de l'âme est donc *virtualis*.[348]

Si Kant qualifie de « *virtualis* » la présence de l'âme dans le corps, c'est donc parce que celle-ci n'est déterminable que par les effets qu'elle exerce sur

---

[345] *Metaphysik Mrongovius* (AK XXIX, 909), cité par Grégoire Chamayou, *ibid.*, p. 249, note 12.

[346] Grégoire Chamayou, *ibid.*, p. 249, note 12.

[347] Kant, *ibid.*, p. 71.

[348] *Ibid.*, p. 71.

ce dernier. Le cerveau présente bien une liaison entre telle ou telle manifestation psychique et tel ou tel nerf. Le rattachement est effectué à travers une mise en corrélation de telle ou telle modification de l'âme et de telle ou telle action du corps. Ce qui revient à dire que c'est dans la tête (dans le cerveau) que se trouve l'âme, et dans les nerfs nous trouvons les traces principales de l'activité de l'âme (les principales et non les seules : « d'autres viscères et d'autres nerfs » étant « tout aussi affectés par le fait de penser »).

En donnant une base empirique à certaines questions fondamentales relatives à l'âme et à son rapport avec le corps, Kant reprend à son compte le projet cartésien visant à fournir une explication rigoureuse et rationnelle de ce qui peut paraître un mystère. Mais il ne se contente pas, contrairement à son prédécesseur, d'une localisation statique et anatomique (la glande pinéale), pour rendre compte de l'action de l'âme : sans ses diverses manifestations corporelles, la psychologie ne pourrait rien comprendre de l'action du mental.[349] Parce que Descartes n'avait pas donné une telle illustration concrète de la communication entre les substances pensante et étendue, l'union de l'âme et du corps restait pour lui (ou du moins pour sa correspondante Elisabeth) de l'ordre du nœud métaphysique. Chez Kant, au contraire, le problème métaphysique cède la place à une observation factuelle de l'influence de l'âme sur le corps, description rendue possible par le concept de « présence virtuelle ».

[349] « Le *commercium* entre l'âme et le corps dans la vie est des plus intimes, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'action du mental sans mouvement du corps. La psychologie est donc totalement incapable de connaître une action du mental sans influence du corps. » *Ibid.*, p. 71.

III. Les « maladies de la tête »

En suivant la démarche de Kant, nous pouvons dire que l'âme est présente dans chaque nerf, et donc en premier lieu dans le cerveau. Mais sommes-nous autorisés à en conclure que le dérèglement mental est un dérangement du crâne ? La réflexion métaphysique de Kant sur l'âme et son rapport au corps conduit-elle à la recherche d'une étiologie somatique ? En quoi consiste l'approche kantienne de la maladie de l'âme ?

Dans l'*Essai sur les maladies de la tête*, Kant esquisse, avec précision, une nosographie des dérangements psychiques. Il procède non seulement à la distinction entre les différents troubles mentaux, mais également à un classement de ces « fâcheuses maladies ». Nous trouvons aussi des analyses et des définitions des perturbations de l'âme dans la partie « Des déficiences et des maladies de l'âme en rapport avec la faculté de connaître » de *L'anthropologie d'un point de vue pragmatique*.

Les classifications conçues par Kant ressemblent assez à celles des maladies mentales aujourd'hui.[350] D'après Bernard Vandewalle, « Kant se montre en effet, tout au long de ces textes, extrêmement attentif à la vie du corps, au mouvement de la force vitale en l'homme, dans ses états d'équilibre (la santé) ou de déséquilibre (la pathologie). C'est un Kant inattendu qui se révèle au fil de la lecture, attentif à la pensée médicale de son temps,

[350] « Rauer observe que l'*Essai* propose une classification nosographique qui peut tout à fait être traduite dans la terminologie actuelle des maladies mentales. En particulier la tripartition de la perturbation (*Verkehrtheit*) en dérangement (*Verrückung* : le trouble de l'entendement), divagation (*Wahnwitz* : le trouble de la raison) et perte de sens (*Wahnwitz* : le trouble de la faculté de juger) peut être rapportée à la tripartition de la schizophrénie en catatonie, hébéphrénie et paranoïa (p. 134). » Arnaud Pelletier, « Le partage de minuit. Folie et vérité chez Kant », « Note », *Critique* 4/ 2009 (n° 743), p. 351.

soucieux de la physiologie dans toutes ses dimensions. »[351] Les réflexions kantiennes s'ouvrent ainsi au champ anthropologique où se trouve la force vitale en homme. Cette motricité vitale, qui oscille entre l'équilibre et le déséquilibre de l'âme, entre la santé et la pathologie, renvoie toujours aux apories, étudiées dans notre deuxième partie, du dialogue entre médecins et philosophes. L'analyse, qu'elle soit philosophique ou médicale n'est pas moins compliquée dans le domaine épistémologique qu'éthique.

Kant ne cherche pas à interpréter la maladie mentale par la recherche de ses causes, mais adopte au contraire une démarche résolument descriptive. L'importance de la description nosographique est rappelée au début de l'*Essai sur les maladies de la tête*, où Kant déclare qu'il ne voit rien de mieux à faire, pour sa part, que d'imiter la méthode des médecins qui estiment avoir rendu un grand service à leur patient lorsqu'ils ont mis un nom sur sa maladie.[352]

Le classement kantien s'appuie sur la division entre « les infirmités de la tête que l'on méprise et que l'on raille », et celles « que l'on regarde d'ordinaire avec pitié » ; ou encore, de « celles qui n'interrompent pas le cours de la vie civile » à « celles dont la prévoyance publique s'occupe et pour laquelle on prend des dispositions »[353].

---

[351] Bernard Vandewalle, *Kant : santé et critique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 9.

[352] « En ce qui me concerne, je ne vois donc rien de mieux à faire que d'imiter la méthode des médecins qui estiment avoir rendu un grand service à leur patient lorsqu'il ont mis un nom sur sa maladie, et j'esquisse une petite onomastique des infirmités de la tête, depuis sa paralysie dans l'imbécillité jusqu'à ses spasmes dans la folie furieuse ; mais, pour bien faire voir la dérive progressive de ces fâcheuses maladies, je crois nécessaire de les présenter au préalable dans leurs degrés plus doux, de la stupidité jusqu'à la folie, parce que ces états, qui sont pourtant des plus courants dans les conditions de la vie civile, mènent tout droit aux autres. » Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, *op. cit.*, p. 112.

[353] *Ibid.*, p. 117.

Dans la première catégorie figurent la « tête obtuse », qui « manque de vivacité d'esprit », et la « tête stupide », qui « manque d'entendement »[354]. Kant énumère ainsi les figures du « benêt », du « simplet », et même du « c... »[355], après quoi vient celle de « l'homme déraisonnable », soumis à la passion amoureuse ou à une ambition excessive, ou encore à « d'autres inclinations moins véhémentes et moins répandues », mais non moins déraisonnables, à savoir « la passion de bâtir, l'amour des tableaux, la bibliophilie »[356]. C'est ici que Kant traite de la « folie » proprement dite, le mot conservant encore chez lui un sens plutôt moral que proprement médical (pour reprendre la distinction chère à Claude Quétel), puisqu'il s'oppose, dans la lignée d'Érasme, à la figure du « sage ». Le fou par excellence est, aux yeux de Kant, le Néron s'exclamant, avant de mourir, « *Quantus artifex morior* ! ». Il soutient ainsi « que toute folie est proprement greffée sur deux passions, l'orgueil et l'avarice. » [357]

Toutefois, à ces infirmités « que l'on méprise et que l'on raille » succèdent, dans la description kantienne, celles « que l'on regarde d'ordinaire avec pitié ». Et l'on peut dire que le philosophe adopte là une perspective plus proche de la science psychiatrique naissante, que de la tradition moraliste (tradition dont il demeure néanmoins largement tributaire lorsqu'il s'agit de décrire les troubles qu'il évoque). La classification épouse en effet, cette fois, une division d'allure plus scientifique, commençant par une dichotomie entre les « maladies de la défaillance », ou « imbécillité », et les « maladies de la perturbation », ou «

---

[354] *Ibid.*, p. 112.

[355] *Ibid.*, p. 113.

[356] *Ibid.*, p. 114.

[357] *Ibid.*, p. 115.

dérangements mentaux »[358]. L'imbécile est « frappé d'une grande défaillance de la mémoire, de la raison et même ordinairement des impressions sensibles. » Kant juge un tel mal « pour une bonne part incurable, car, étant donné les difficultés qu'il y a à soigner les désordres sauvages d'un cerveau dérangé, il doit être à peu près impossible d'insuffler à nouveau la vie dans ses organes éteints. » Cette faiblesse « condamne donc ces malheureux à ne jamais sortir de l'état d'enfance ».[359]

Viennent ensuite les « dérangements mentaux » ou « infirmités de la tête dérangée », qui « comportent autant de genres principaux qu'il y a de capacités mentales concernées. » Puisqu'il existe, pour Kant, trois facultés, il y aura donc trois genres de maladies mentales :

> Je pense pouvoir les ordonner intégralement sous les trois divisions suivantes : premièrement, la perturbation des concepts de l'expérience dans l'*hallucination* ; deuxièmement, le désordre de la faculté de juger dans le *délire*, qui fait directement suite à cette expérience ; troisièmement la perturbation de la raison concernant les jugements universels dans l'*extravagance*. [360]

L'hallucination met le sujet aux prises avec des mécanismes où son esprit lui peint « toutes sortes d'images de choses qui ne sont pas présentes », ou, pour les choses présentes, les déforme en « inscrivant dans la sensation » même une « capacité de création poétique » dont Kant nous dit qu' « on n'a aucune raison de croire que notre esprit suive en cela d'autres lois pendant la veille que pendant le sommeil. »[361] « L'halluciné, soutient Kant, est donc un

---

[358] *Ibid.*, p. 117.

[359] *Ibid.*, p. 117.

[360] *Ibid.*, p. 117, souligné dans le texte.

[361] *Ibid.*, p. 118.

rêveur éveillé. »[362] Cette pathologie comporte du reste des degrés, dont les plus bas relèvent de la quasi normalité. Kant parle alors de « *fantasquerie* », le fantasque percevant le réel en lui insufflant une part de sa chimère :

> Le naturaliste collectionneur voit des villes dans les pierres de Florence, le dévot l'histoire de la Passion dans le marbre tacheté, telle dame aperçoit au télescope les ombres de deux amants sur la lune, alors que son curé, lui, y voit deux clochers. Sous l'effet de l'effroi, les rayons de l'aurore boréale se changent en piques et en épées et, au crépuscule, un poteau indicateur semble un spectre gigantesque.[363]

L'une des formes les plus répandues de cette disposition à la fantasquerie est, dit Kant, l'hypocondrie, maladie qui, « quel qu'en soit le siège principal, parcourt vraisemblablement de temps à autre dans le tissu nerveux en divers endroits du corps. Mais ce mal imprègne avant tout le siège de l'âme d'une vapeur mélancolique, de sorte que le patient éprouve en lui-même l'illusion de presque toutes les maladies dont il entend seulement parler. »[364] Autre figure, plus grave, de l'hallucination, le « *fanatique (visionnaire, exalté)* » inquiète d'avantage que le fantasque en ceci qu'il s'avère dangereux à l'extrême. « Celui-ci est proprement un halluciné qui se prétend en étroite intimité avec les puissances du ciel. La nature humaine ne connaît pas d'illusion plus dangereuse. »[365]

A ces défaillances des concepts que sont les hallucinations succèdent, dans la classification kantienne, ces troubles de la faculté de juger que sont les délires.

---

[362] *Ibid.*, p. 119.

[363] *Ibid.*, p. 119 - 120.

[364] *Ibid.*, p. 120.

[365] *Ibid.*, p. 121.

> Le délirant voit ou se souvient des objets de façon tout aussi exacte qu'une personne bien-portante, à ceci près qu'en raison d'un singulier égarement, il interprète généralement la conduite des autres hommes en ramenant tout à lui, et croit par conséquent toujours deviner je ne sais quels sombres desseins qui ne sont jamais venus à l'idée de personne. A l'entendre, on croirait que toute la ville ne s'occupe que de lui.[366]

Le « mélancolique » est aussi un délirant, celui dont le délire concerne des « conjectures tristes et maladives » . Il y a aussi, dit Kant, « toutes sortes de délires guillerets », et, retrouvant l'inspiration du moraliste, il compare la passion amoureuse et l'orgueil à de tels délires.

Enfin, dernier type d'affections correspondant à la plus haute faculté de l'esprit humain, l' « extravagance » est un dysfonctionnement de la raison elle-même. « Au stade avancé de ce dérangement, le cerveau calciné fourmille de toutes sortes de vues prétentieuses et ultraraffinées : les dimensions de la mer enfin découvertes, les prophéties dévoilées, et encore je ne sais quel micmac de casse-tête inintelligents ». Selon que cet état, le plus grave de tous, donc, se combine avec des jugements d'expérience erronés, une insensibilité aux perceptions extérieures, un penchant à la colère, une perte d'espérance, une agitation bruyante plus ou moins forcenée, on parlera alternativement de « vésanie », de « tête forcenée », de « rage », de « désespoir », de « fureur », ou d'un « fou furieux ».

Pour conclure, ce discours kantien sur les « maladies de la tête », tout en se nourrissant de la sagesse héritée des moralistes classiques tels qu'un Cicéron ou un Érasme, n'est pas sans évoquer, de par son effort de classification quasi scientifique, les efforts de la psychiatrie naissante.

Quant aux causes de la maladie, Kant soutient que les médecins ont sans

---

[366] *Ibid.*, p. 121.

doute raison de chercher l'origine des maladies de la tête dans le corps, et même « peut-être plutôt dans les parties digestives que dans le cerveau ». Il soutient aussi ailleurs que :

> Dans la plupart des cas de folie chronique, on ne peut combattre avec des médicaments qui prennent le cerveau comme objet, mais avec des médicaments qui libèrent les viscères du bas-ventre, si l'on veut bien gérer la cure.[367]

Mais tel n'est pas l'objet véritable de sa propre réflexion de philosophe, orientée vers les seuls « phénomènes de ces maladies tels qu'ils se présentent dans le mental ».[368]

Kant s'attachera aussi à dissiper l'étiologie populaire de la folie, celle qui, reposant sur la confusion des causes et des effets, voit dans les troubles mentaux autant de conséquences du vice. Dans l'*Essai sur les maladies de la tête*, il donne l'exemple de l'orgueil, dont certains ont tendance à faire la cause de la maladie mentale, alors qu'il ne peut, selon toute vraisemblance, en constituer que l'un des effets : « il faudrait cependant plutôt dire que, si l'homme est devenu orgueilleux, c'est parce qu'il était déjà, à un certain degré, dérangé, et non qu'il est devenu dérangé d'avoir été trop orgueilleux. »[369] Ainsi, la cause de la folie ne saurait consister en un excès d'orgueil, d'amour, ou de méditation. Tout cela, rappelle Kant, ne peut au

---

[367] Kant, cité par Grégoire Chamayou, *ibid.*, p. 265, note 33.

[368] « J'ai appelé les infirmités de la faculté de connaître les « maladies de la tête », de même qu'on appelle « maladie du cœur » la corruption de la volonté. J'ai seulement considéré les phénomènes de ces maladies tels qu'il se présentent dans le mental, sans chercher à en épier la racine, qui se trouve sans doute dans le corps, et dont il se peut que le siège principal soit plutôt dans les parties digestives que dans le cerveau, comme l'expose avec beaucoup de vraisemblance cet hebdomadaire apprécié et universellement connu sous le nom *Le Médecin* dans ses numéros 150, 151, 152. » Kant, *ibid.*, p. 125.

[369] *Ibid.*, p. 126.

contraire jamais en être que l'effet.[370]

L'approche kantienne est donc orientée vers la description des maladies de la tête plus que vers la recherche de ses causes, mais, dans la mesure où celles-ci nous sont accessibles, il y a lieu, selon lui, de privilégier la thèse d'une étiologie somatique.

IV. Une thérapie partagée ? Le médecin et le philosophe

D'une manière générale, Kant fait preuve d'un certain pessimisme quant aux possibilités thérapeutiques en matière de maladie mentale. Il se pourrait fort, à ses yeux, que la médecine ne soit guère capable de guérir les troubles mentaux. Dans le traité *Du penchant à l'exaltation et de ses remèdes*, il affirme ainsi avec une terrible lucidité que « les médecins du corps ont ceci de semblable avec les médecins de l'âme qu'ils décrivent bien mieux les maladies qu'ils n'en saisissent l'origine ou qu'ils ne peuvent les guérir. »[371]

Toutefois, dans sa préface aux *Écrits sur le corps et l'esprit*, Grégoire Chamayou rend compte de deux techniques que le médecine pourraient offrir :

> Les maladies de la tête sont appréhendées comme des maladies du corps et de l'esprit, couple unitaire définissant un domaine

---

[370] « Je ne peux au demeurant en aucune façon me convaincre que le dérangement mental découlerait, comme on le croit d'ordinaire, de l'orgueil, de l'amour, ou encore d'une méditation trop soutenue, ou de je ne sais quel mésusage des forces de l'âme. Cet avis, qui fait de l'infortune du malade un motif de reproches moqueurs, est très peu charitable et résulte d'une erreur répandue consistant à confondre la cause avec l'effet. » *Ibid.*, p. 125-126.

[371] *Ibid.*, p. 127.

> d'entrecroisement des causes et des effets, que la pratique médicale prend pour cible en mobilisant des techniques spécifiques dirigées sur chacun de ces deux pôles : d'une part des traitements mécaniques et pharmaceutiques (exercices physiques, saignées, remèdes purgatifs...), d'autre part des traitements « logocentrés » ou psychologiques qui cherchent soit à raisonner le malade par le discours, soit à neutraliser ses idées fixes par des manœuvres de diversion ou par l'excitation d'émotions adverses.[372]

Kant échange souvent des courriers avec des médecins et des physiologistes.[373] En échangeant des points de vue sur la théorie de la nature et son rapport avec la vie humaine, il apparaît que Kant n'apprécie pas moins les médecins que les philosophes. Lorsque les médecins emploient des moyens visant à soulager certains affects, ces médecins méritent, selon lui, le nom de philosophes.[374] Les philosophes sont réputés pour donner des discours de l'âme. Mais est-ce que l'ancienne tradition connue pour ses théories de l'âme est également capable de nous fournir une thérapie philosophique adaptée au traitement de la maladie de l'âme ?

D'après Grégoire Chamayou, la réponse est positive. Avant la naissance de la psychothérapie, le philosophe et le médecin se partageaient le terrain

---

[372] *Ibid.*, p. 22.

[373] « Kant correspond avec des médecins ou des physiologistes, Blumenbach, Sömmering, Marcus Herz, ou encore Hufeland sur l'art de prolonger la vie humaine. Au thème classique de l'immortalité, Kant substitue l'immanence de la mort et de la maladie à la vie même. » Bernard Vandewalle, *Kant : santé et critique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 10.

[374] « Le médecin cherche parfois à accroître l'efficacité d'un médicaments salutaire en aidant le corps malade par des moyens directement appliqués au mental en égayant l'esprit ou en prenant soin de le soulager en endormant certains affects, voir même parfois en en excitant certain. Chaque fois qu'il agit ainsi, le médecin se comporte en philosophe ; ce qui, loin de lui attirer le blâme, doit au contraire lui faire mériter les plus grands éloges. A vrai dire, un tel régime de l'esprit ne relève pas en propre des médecins, mais des philosophes, ou, si vous préférez, des médecins non en tant que médecins, mais dans la mesure où ils méritent d'être appelés philosophes.» Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit, op. cit.*, p. 137.

pour soigner la folie.[375] Ainsi de Cicéron, l'un des philosophes antiques ayant le plus contribué à établir le partage des terres : la médecine utilise, selon lui, des remèdes physiques pour soigner le corps, tandis que la philosophie mobilise ses ressources propres contre les troubles de l'âme :

> Il existe une médecine de l'âme, la philosophie. Pour en avoir le secours, il n'y a pas, comme pour les maladies du corps, à s'adresser au-dehors, et nous devons employer toutes nos ressources et toutes nos forces pour nous mettre en état de nous soigner nous-mêmes.[376]

A travers ce passage, la pensée de Cicéron nous propose bien deux remèdes différents quant à leur objet de fonctionnement : le corps et l'âme. Pour soigner le corps, il y existe des remèdes physiques, tandis que, pour les problèmes de l'âme, il existe une autre médecine : la philosophie. Cette médecine de l'âme apporte un secours qu'on ne saurait trouver ailleurs qu'en nous-mêmes. Chacun peut et doit en effet, dans ce domaine, être son propre médecin. C'est dire que, chez l'être humain, existent la ressource et la force qui nous permettent de nous connaître nous-mêmes et de nous soigner par nous-mêmes. Encore faut-il savoir à quelles conditions une telle automédication de l'âme peut s'avérer possible. Existe-il un moyen de travailler sur nous-même sans recourir à une aide extérieure ou à la médicalisation ? Comment pratiquer soi-même afin de mobiliser les ressources intérieures nécessaires ? Quel genre d'exercices nous permettrait de dépasser la souffrance psychique ? Ces questions ne peuvent recevoir une réponse que si nous nous tournons, comme nous le ferons au prochain chapitre, vers les sources de la figure kantienne du médecin-philosophe : les

---

[375] « En l'absence d'une psychothérapie constituée comme une discipline autonome, le champ du traitement de la folie se partage entre médecine et philosophie. », Grégoire Chamayou, *in* Kant, *ibid.*, p. 22.

[376] Kant, *ibid.*, p. 22-23.

sources grecques et latines. Mais nous voudrions auparavant souligner combien l'on trouve plus particulièrement chez Kant une véritable tentative de réactualisation de la pensée des Anciens, et plus particulièrement des stoïciens, en matière de diététique.

v. Kant et la diététique

Dans un *Cours d'Anthropologie* de 1772 et de 1773, Kant donne une définition précise du terme « *Gemüt* » et de sa distinction d'avec « *Geist* » et « *Seele* » :

> Dans la mesure où l'âme est capable de ressentir les impressions que subit le corps, elle s'appelle *anima*. Dans la mesure où elle est capable d'agir de façon autonome, *mens*. Dans la mesure où elle unit ces deux capacités, et où la première se tient sous la modération de l'autre, elle s'appelle alors *animus*. *Anima* se dit âme [*Seele*], *animus* se dit mental [*Gemüth*], *mens* se dit esprit [*Geist*]. Il ne s'agit pas de trois substances, mais de trois façons de nous sentir vivants. En ce qui concerne la première (*Seele* / âme), nous sommes passifs, en ce qui concerne la seconde (*Gemüt* / mental), également, quoique nous soyons en même temps réactifs. Enfin, en ce qui concerne le troisième mode (*Geist* / esprit), nous sommes tout à fait autonomes.[377]

Les trois termes sont couramment employées par Kant lorsqu'il traite de la « psychologie rationnelle » héritée de Wolff, c'est-à-dire, en somme, dans la partie la plus métaphysique de ses réflexions sur le corps et l'esprit.[378] Or, comme le note Grégoire Chamayou, on observe, à partir de l'*Essai sur les*

[377] *Ibid.*, p. 39.

[378] C'est le cas de la *Leçon sur l'âme. Cours de métaphysique K2 (1794) Psychologia rationalis*, *in* Kant, *ibid.*, p.65-95.

maladies de la tête, une diminution de l'usage du terme « esprit » (*Geist*), au profit de celui de « mental » (*Gemüt*).[379] Parmi les dénominations de ce qu'on appelle l'âme, le terme d' « *animus* », traduit par « mental », mérite peut-être le plus d'attention. En effet, alors que l'âme comme sujet de la sensation, *anima*, est purement réceptive, et que l'esprit, *mens*, assure l'autonomie du sujet, c'est le mental, *animus*, qui a pour rôle d'unir ces deux fonctions, et de les orienter vers un état de modération.[380] Dans son anthropologie philosophique le mode du mental est placé entre l'âme et l'esprit. Il possède deux faces, deux capacités qui sont d'un côté active et intellectuelle, de l'autre côté passive et sensitive. Ainsi le mental a la capacité de réunir la faculté inférieure et la faculté supérieure de l'âme.[381] Le mode du mental ouvre un champ pour que le sujet parvienne à la maîtrise de soi et trouve un bon rapport à soi. L'idée est de parvenir au gouvernement de soi par soi, et de trouver une bonne modération de la sensibilité et de l'intellect. D'après Grégoire Chamayou : « c'est à partir de ce concept de *Gemüt* que Kant peut réintroduire dans sa pratique éthique certains procédés de la morale

---

[379] « Kant emploie cette terminologie classique dans sa leçon de psychologie rationnelle. En revanche, en dehors du discours métaphysique, les notions changent. Ainsi, dans l'*Essai sur les maladies de la tête*, où Kant s'exprime au titre de l'anthropologie philosophique, il n'emploie plus le terme « esprit » qu'en un sens sous-déterminé, pour désigner la faculté de penser en général. Enfin, dans l'*Essai sur le pouvoir du menta*l, Kant utilise un autre terme, *Gemüt*, que nous traduisons par « mental », et sur la définition du quel nous reviendrons en détail. » Grégoire Chamayou, *in* Kant, *ibid.*, p. 8.

[380] « Dans la mesure où l'âme est capable de ressentir les impressions que subit le corps, elle s'appelle *anima*. Dans la mesure où elle est capable d'agir de façon autonome, *mens*. Dans la mesure où elle unit ces deux capacités, et où la première se tient sous la modération de l'autre, elle s'appelle alors *animus*. » Grégoire Chamayou, *in* Kant, *ibid.*, p. 39.

[381] « Le mental se définit par conséquent comme une unité réglée ou un bon rapport de subordination entre deux faces ou deux modes de l'âme, entre un mode sensitif, passif, identifié à la faculté inférieure et un mode intellectuel, réactif, identifié à la faculté supérieure de l'âme. Ce rapport de maîtrise de l'intellectuel sur le sensitif, du réactif sur le réceptif définit le mental. » Grégoire Chamayou, *in* Kant, *ibid.*, p. 40.

antique. »[382] Et Kant fait ici bel et bien appel à la philosophie stoïcienne, dont il réactive les techniques de maîtrise de soi et de modération.[383]

Comment s'opère cette réintroduction de la pensée des Anciens au coeur de la question philosophico-médicale ? Pour répondre à cette question, nous devons maintenant nous pencher sur les textes où Kant s'intéresse à la diététique.

Dans l'essai *Du pouvoir du mental d'être maître de ses sentiment maladifs par sa seule résolution*, daté de 1798, Kant se penche sur la question de la santé de l'âme et des sentiments maladifs. Dans ce texte, avant de proposer son propre « remède », il commence par examiner les principes présidant selon lui à la « diététique » du Professeur Hufeland, premier médecin du roi de Prusse. Cet art de « *prévenir* les maladies, par opposition à l'art de les guérir, la *thérapeutique* » est, selon Kant, gouverné par les « deux vœux » qui expriment « ce que les hommes désirent le plus ardemment, bien qu'ils aient sans doute tort d'accorder tant de valeur à ce souhait » : « *vivre longtemps* et *en bonne santé* ».[384] Quant au second, la bonne santé, il y a lieu de distinguer le *sentiment* de la santé ou de la maladie, de la maladie elle-même :

---

[382] Grégoire Chamayou, *in* Kant, *ibid.*, p. 41.

[383] « Nous avions souligné que Kant situait le mental (*Gemüt*, *animus*) entre l'esprit et l'âme, comme le terme moyen qui permettait leur régulation. Le mental réunit les versants actifs et passifs de l'intériorité en ceci que la faculté supérieure d'agir autonome qu'est l'esprit tient la faculté intérieure de subir les impressions (*anima*) « sous sa modération ». Pour expliquer cette opération de modération, Kant se référait justement aux stoïciens, qui définissaient le sage comme « un homme qui ressent toutes les douleurs en l'âme, mais ne les laisse jamais s'étendre au mental, et qui, au contraire, réagit. Comme l'affirme G. Chamayou, « le sujet de la maîtrise de soi n'est pas l'esprit ou l'âme, mais ce que Kant appelle le 'mental'. » Ferhat Taylan, « *Geist*, *Gemüt* et *Seele* : Les transformations des figures kantiennes de l'intériorité chez Foucault », *in Lumières, Fouault lecteur de Kant : le champ anthropologique*, 2e semestre 2010, Bordeaux, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, N°16, 2011, p. 49.

[384] Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, *op. cit.*, p. 143, souligné dans le texte.

> Quant à la santé en tant que deuxième vœu naturel, la chose est délicate. On peut en effet se *sentir* en bonne santé (à en juger d'après l'agréable sentiment de sa vie), sans jamais pourtant *savoir* si l'on est en bonne santé. – Toute cause de mort naturelle est maladie, et ce, qu'on la ressente ou non. Il y a beaucoup de personne dont on dit, sans intention de se moquer, qu'elles sont toujours *maladives* sans jamais pouvoir être *malades* ; dont le régime consiste sans cesse tour à tour à s'écarter de leur mode de vie et à y revenir, et qui vont assez loin dans la vie, si ce n'est en termes de manifestation de force, du moins en termes de durée.[385]

Le décalage entre l'être et le paraître, entre le « sentir » et le « savoir » est tel, que l'homme peut se sentir en parfaite santé tout en étant atteint d'une maladie grave, ou, au contraire, vivre dans un état perpétuellement « maladif » sans tomber pour autant malade. Dès lors, il n'est, aux yeux de Kant, possible de parler de « bonne santé » qu'en en restant au niveau des apparences : « Mais on ne peut pas sentir la *causalité* ; qui relève de l'entendement, dont le jugement peut faillir, le sentiment en revanche ne trompe pas ; et c'est donc seulement lorsqu'on se *sent* malade, que l'on parle de maladie. »[386] On trouve la même idée dans le *Manuscrit sur la diététique*, écrit en 1797 : « Mais le concept empirique de la santé est trompeur, de sorte que beaucoup d'hommes ont beau se *sentir* en bonne santé, il n'en est pourtant aucun qui se *sache* en bonne santé ; car la mort seule peut trancher l'énigme. »[387] Lorsque Kant traite du problème de la santé et de la maladie, il revient donc à plusieurs reprises sur cette distinction, montrant ainsi que son intérêt réside davantage encore dans les sentiments maladifs que dans l'état objectif de maladie ou de santé. Réfléchissant sur les sentiments que le sujet conçoit en son âme, Kant se livre alors à certaines descriptions très

---

[385] *Ibid.*, p. 145.

[386] *Ibid.*, p. 145, souligné dans le texte.

[387] *Ibid.*, p. 167, souligné dans le texte.

soigneuses et précises, dressant une liste qui, comme dans l'*Essai sur les maladies de la tête*, n'est pas sans évoquer les classifications de la psychologie moderne. Ces analyses portent sur des sentiments ou des expériences tels que l'angoisse, l'hypocondrie, le sommeil, etc.

Kant privilégie la part du sentiment maladif, mais il ne se contente pas de données descriptives en la matière. Après avoir effectué ce travail de description, il cherche à élaborer un « remède » contre les sentiments maladifs. Il s'agit d'un régime et d'une diététique, dont l'idée vient en droite ligne du stoïcisme.

> Le stoïcisme, écrit-il dans *Du pouvoir du mental*, comme principe de la diététique (*sustine et abstine*), ne relève donc pas seulement de la philosophie pratique en tant que doctrine de la vertu, mais d'elle également en tant qu'art de soigner. – Celle-ci est donc philosophique si le simple pouvoir de la raison en l'homme d'être maître de ses sentiments sensibles par un principe qu'il s'est donné à lui-même, détermine sa façon de vivre. Si au contraire, pour exciter ou pour écarter ces sensations, elle cherche de l'aide hors de soi dans des moyens corporels (de la pharmacie ou de la chirurgie), elle est simplement empirique et mécanique.[388]

Dans les essais de Kant, la philosophie stoïcienne est considérée en premier lieu comme source de tels principes « diététiques ». Ce principe stoïcien, qui relève apparemment de la philosophie pratique, ne saurait pourtant être réduit à une application de la doctrine de la vertu, puisqu'il relève simultanément de l'art de soigner. C'est un art de guérir le corps par la force de la raison. Par sa capacité de raisonner, par le principe que l'homme trouve en lui-même, il apprend à se rendre maître de ses sentiments. Quant à la diététique, Kant l'avait ainsi caractérisée dans le texte *Du pouvoir du*

[388] *Ibid.*, p. 145.

mental :

> La diététique ne doit pas être calculée sur le confort, car ce ménagement de ses forces et de sa sensibilité est un amollissement, qui a autrement dit pour conséquence la faiblesse et la langueur, ainsi qu'une dissipation progressive de la force vitale par manque d'exercice, de même qu'un usage excessif et violent peut provoquer son épuisement.[389]

Kant élargit l'usage ordinaire du mot « diététique ». Il n'en restreint pas le sens au seul régime alimentaire. Il s'agit plutôt d'un régime moral. C'est dire que ce régime requiert un savoir-faire afin d'apprendre à ménager ses forces et sa propre sensibilité.

On trouve par ailleurs, dans les quelques pages du *Manuscrit sur la diététique*, une analyse de la diététique dans son rapport à la thérapeutique. La première vise à prévenir, la seconde à guérir les maladies. Or, Kant souligne à ce propos un point important pour ce qui est des rapports du philosophique et du médical. Si la thérapeutique est un art, qui, comme tel, « requiert des maîtres de métier », la diététique apparaît au contraire comme un « art libre ». Il s'agit donc, en d'autres termes, d'un art de vivre pour tous. Pour Kant, la diététique est une philosophie pratique que chacun peut exercer, un art que l'on peut acquérir soi-même, « à condition de faire attention à soi et de tenir compte des avertissements de la nature ».[390] Pour compléter cette caractérisation de la diététique, Kant précise :

> On voit aisément que la diététique est une *philosophie*, c'est-à-dire une connaissance rationnelle à partir de concepts et de principes stoïciens (*sustine et abstine*) fondés sur ces concepts. Il s'agit à vrai dire d'une

[389] *Ibid.*, p. 145.

[390] *Ibid.*, p. 165.

> philosophie (technico-)*pratique*, et, partant, d'une connaissance empirique selon sa matière, les sensations, mais d'une connaissance *a priori* (pas celle d'un empirique) selon la forme de son usage et de sa mise en ordre pour la conservation de la santé.[391]

Kant emprunte donc au stoïcisme le principe permettant de garantir la santé, non seulement celle de l'âme, mais aussi celle du corps. En effet :

> Il est un devoir de s'efforcer d'atteindre le bien-être intérieur, l'intégrité de la vie en général dans un sujet, la santé du corps et de l'âme, et la sagesse consiste à savoir comment conserver ou produire un tel état, tandis que la promesse porte sur la longévité que l'on vise par là.[392]

Principe qui ne vient pas de nul part, mais d'une connaissance de vie, fondée, d'une part, sur des jugements corrects de la raison, et sur des expériences sensibles d'autre part. A travers certaines pratiques de soi, l'homme se forme ainsi à devenir maître de soi-même. Cette idée stoïcienne, renouvelée et rebaptisée par Kant du nom de « diététique », ouvre enfin le chemin à une autonomie dans le soin de soi-même. Voici ce que dit Kant à ce propos :

> Cette médecine *négative* (qui recommande seulement de s'abstenir de certaines choses) est la seule qui permette à chacun d'être son propre médecin – et chacun *doit* l'être, parce que si vous ne l'êtes pas, personne d'autre ne pourra l'être pour vous.[393]

Nous constatons que l'entreprise kantienne, malgré son orientation habituelle vers la « raison pure » (y compris dans le domaine pratique),

---

[391] *Ibid.*, p. 165, souligné dans le texte.

[392] *Ibid.*, p. 166-167.

[393] *Ibid.*, p. 165-166, souligné dans le texte.

conserve aussi une dimension plus empirique, et même ici très pragmatique. En un sens la rupture du criticisme avec la métaphysique trouve peut-être ici un prolongement, qui consiste pour l'essentiel à renouer avec les sagesses de la philosophie antique, notamment stoïcienne. Pierre Hadot avait remarqué que l' « intérêt de la raison », chez Kant, était toujours en dernier lieu d'ordre pratique.[394]

Il n'empêche qu'une légère différence subsiste entre la théorie de Kant et celle des stoïciens. Le jugement de Grégoire Chamayou sur cette question nous paraît juste :

> C'est parce que Kant pose la conformité à la loi comme un devoir inconditionné et que cette conformité est en même temps reconnue comme une perfection inaccessible, que s'ouvre la perspective asymptotique d'un perfectionnement indéfini du sujet empirique, la tâche étant confiée à l'ascétique morale. L'éthique de la transformation dérive chez Kant de sa morale de l'obligation.[395]

La morale kantienne, on ne saurait l'oublier, demeure le paradigme des morales déontologiques. C'est donc seulement de manière dérivée que le thème perfectionniste de la conservation de la santé peut se voir réintroduit dans ces textes considérés jusqu'à présent comme marginaux[396]. Le contexte est bien celui de l'impératif catégorique, et c'est seulement eu niveau de ses

---

[394] « La notion kantienne d'"intérêt de la raison", c'est-à-dire à cette idée, maintes fois exprimée par Kant, que la raison humaine est par nature "intéressée", qu'elle "détermine son propre intérêt", qu'elle prend "intérêt" à ses fins essentielles, spéculatives ou pratiques, ce qui implique, puisque, comme le dit Kant, "tout intérêt est finalement pratique", un primat de la raison pratique sur la raison spéculative. » Pierre Hadot, préface à André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Presses Universitaires de Fribourg (Suisse) / Paris, Le Cerf, 1993, p. VIII.

[395] Grégoire Chamayou, *in* Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, *op. cit.*, p. 51.

[396] Grégoire Chamayou, *ibid.*, p. 49.

effets que l'on voit ici réapparaître la figure stoïcienne du sage comme idéal inaccessible. Il n'en demeure pas moins que, chez Kant comme pour les stoïciens, atteindre à la paix de l'âme et du corps constitue bel et bien l'un des premiers devoirs du philosophe, et de tout être humain.[397]

Deux points de conclusion. D'abord, en réfléchissant au dilemme entre médecine et philosophie, qualifié par Jackie Pigeaud de « cul-de-sac », Kant nous invite à nous tourner vers les sources antiques. A notre avis, l'axe de réflexion kantien offre bien une perspective de « solution » à l'impossible dialogue des philosophes et des médecins. Par le retour aux Anciens qui nous est proposé, nous voyons se rouvrir la perspective d'un échange et d'une complicité entre les tenants de ces deux disciplines. Kant ne s'enferme pas dans une sorte de narcissisme philosophique, mais propose au contraire à la médecine de s'ouvrir à la dimension philosophique d'une compréhension de l'homme, tandis que la philosophie trouvera chez les médecins les ressorts lui permettant d'établir le meilleur régime de l'esprit, et les soins du corps qui en sont la condition nécessaire.

Deuxième point, le « remède » stoïcien préconisé par Kant réactive les préceptes des anciens, et nous rappelle à leur sagesse et leur bien-être. Les stoïciens sont dépositaires d'une vérité permettant au sage (si tant est qu'il existe) d'éviter toutes les formes du malheur. En réintroduisant les enseignements de l'école stoïcienne, Kant redonne un nouveau souffle à l'une des plus belles traditions occidentales pour faire entendre à nouveau la voix de sage. En se mettant à l'écoute de la raison, quand bien même elle n'est plus chez Kant, comme elle l'était pour les stoïciens, la grande raison de l'univers, l'homme apprend à devenir « médecin de soi-même », à maîtriser ses sentiments maladifs. Grégoire Chamayou caractérise ce mouvement de la pensée kantienne comme un cheminement conduisant de la métaphysique à

[397] Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, *op. cit.*, p. 166-167.

l'éthique, en passant par le discours médico-philosophique : autant de perspectives prises sur l'antique problème des rapports de l'âme et du corps.[398]

398 « Ce recueil de textes propose un itinéraire à travers la philosophie de Kant, dans la diversité de ses formes d'expression. L'ordre retenu n'est pas chronologique, mais thématique : suivre les modes de problématisation de la question de l'âme et du corps dans leurs variations, de la métaphysique à l'éthique, en passant par le discours médico-philosophique. », Grégoire Chamayou, *in* Kant, *ibid.*, p. 8.

CHAPITRE VII

La thérapie de l'âme dans les écoles antiques

Les études que nous allons mener maintenant relèvent d'une recherche sur la possibilité d'une thérapeutique philosophique. S'interroger sur cette possibilité revient à éclairer le rapport entre philosophie et thérapie de l'âme, tel qu'il s'est établi dans la philosophie antique. Peut-on tenir ensemble ces deux idées qui semblent, dans la partition actuelle des savoirs, relever de champs hétérogènes ? Et qu'en est-il de la tension entre la visée apparemment théorique de la philosophie, et le caractère immédiatement pratique de l'art du thérapeute ? Pour Kant, tout intérêt de la raison relève en

dernier lieu de la raison pratique.[399] Si l'on suit la réflexion kantienne sur les maladies de la tête, il semble donc pertinent de nous orienter vers le terrain où peuvent communiquer le médecin et le philosophe.

Dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Kant donne une détermination très claire de la folie :

> Le seul caractère général de l'aliénation est la perte du sens commun et l'apparition d'une singularité logique (*sensus privatus*) ; par exemple un homme voit en plein jour sur sa table une lumière qui brûle, alors qu'un autre à côté de lui ne la voit pas ; ou il entend une voix qu'aucun autre ne perçoit. Pour l'exactitude de nos jugements en général et par conséquent pour l'état de santé de notre entendement, c'est une pierre de touche subjectivement nécessaire que d'appuyer notre entendement sur celui d'autrui sans nous isoler avec le nôtre, et de ne pas faire servir nos représentations privées à un jugement en quelque sorte public.[400]

Les fous, aux yeux de Kant, se trouvent enfermés dans leurs pensées

---

[399] « Cette dernière expression faisait allusion à la notion kantienne d'"intérêt de la raison", c'est-à-dire à cette idée, maintes fois exprimée par Kant, que la raison humaine est par nature "intéressée", qu'elle "détermine son propre intérêt", qu'elle prend "intérêt" à ses fins essentielles, spéculatives ou pratiques, ce qui implique, puisque, comme le dit Kant, "tout intérêt est finalement pratique", un primat de la raison pratique sur la raison spéculative. Grâce à cette reprise de la notion kantienne, A.-J. Voelke était ainsi amené à donner une valeur toute particulière, comme je (Pierre Hadot) le faisais presque au même moment, à la dimension pratique et éthique de l'activité philosophique. » Préface de Pierre Hadot à A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Presses Universitaires de Fribourg (Suisse) / Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. VIII.

[400] Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, précédé de *Introduction à l' « Anthropologie »*, Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008, p. 167.

« subjectives » et comme enclos en eux-mêmes.[401] Leur fait défaut la clarté[402] qui permet de différencier et de distinguer un objet d'un autre. On observe chez eux un décalage entre le sentiment de leur expérience propre et leur appréhension des choses extérieures. De plus, les maladies de l'âme sont très fortement liées aux défauts de la faculté de connaître : « Les défauts de la faculté de connaître sont ou bien des déficiences ou bien des maladies de l'esprit. Les maladies de l'âme qui concernent la faculté de connaître se divisent en deux espèces principales. L'une consiste dans des chimères (hypocondries), l'autre dans des perturbations de l'esprit (manies). »[403] Le fait d'être fou ou sain d'esprit dépend de la disponibilité de notre faculté d'entendre et de juger.[404] C'est là l'un des points communs que nous avons relevés entre Kant et les stoïciens : la folie consiste en une défaillance du jugement.

L'analyse des maladies de l'âme fait également en grande partie l'objet de l'essai « Du pouvoir du mental d'être maître de ses sentiments maladifs par sa seule résolution », de 1798. Dans ce texte, Kant commence par établir une distinction entre le sentiment de la santé et de la maladie et la maladie

---

401 « Enclos en lui-même, coupé de la vérité des choses (des « lois de l'expérience »), retranché de la communauté des esprits : tel est posé l'aliéné. », Gladys Swain, *De Kant à Hegel : deux époques de la folie*, Paris, Payot, 1977, p. 176.

402 « La conscience des représentations qui suffit pour différencier un objet d'un autre, c'est la clarté. Mais celle qui rend claire la composition des représentations, c'est la distinction. », Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique, op. cit.*, p. 98.

403 Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique, op. cit.*, p. 152.

404 « […] à savoir la manière de penser la nature de la folie, l'affirmation du caractère foncièrement intellectuel de l'aliénation mentale. C'est de la disposition ou non des « facultés d'entendre et de juger » qu'il s'agit dans la détermination de la folie. » Gladys Swain, *De Kant à Hegel : deux époques de la folie, op. cit.*, p. 175.

elle-même.[405] Par cette distinction, Kant met l'accent sur la maîtrise des « sentiments maladifs »[406]. Cette idée de maîtrise de soi provient en droite ligne des pensées antiques, Kant puisant notamment une partie de son inspiration à la source stoïcienne.

La méthode consistant à diriger son attention sur soi-même constitue l'un des grands principes de la diététique, laquelle est selon Kant liée à l'esprit autant qu'à l'art de bien s'alimenter.[407] Pour Kant, la diététique est un art qui empêche les maladies et cet art qui permet de prévenir les maladies est en dernier lieu du ressort de la seule philosophie.[408] La conception kantienne de la diététique ne se limite pas à l'adoption de tel ou tel régime alimentaire, et le mot « diète », peut être pris en son sens étymologique

---

[405] « Kant traite du sentiment de la santé et de la maladie plutôt que la maladie elle-même. La distinction est importante. L'objet de la diététique kantienne est le sentiment, l'état du sujet tel qu'il le ressent lui-même, et non son état objectif, celui que le médecin prend pour objet de son savoir. » Présentation par Grégoire Chamayou, *in* Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, *op. cit.*, p. 39-40.

[406] « Qu'est-ce qu'un sentiment maladif ? Kant en donne toute une liste. C'est par exemple l'angoisse de l'hypocondriaque face aux maux imaginaires, l'espèce d'agitation qui nous empêche de dormir, la fringale du soir, ou encore les bouffées de vertige qui envahissent le philosophe, grisé d'avoir trop réfléchi. » Grégoire Chamayou, *ibid.*, p. 37.

[407] « Les gens qui prennent leurs repas ensemble en font tous les jours l'expérience : ils peuvent avaler de grandes quantités de nourriture et ingurgiter des plats copieux dont ils n'auraient pas pu consommer impunément ne serait-ce que la moitié s'ils avaient été seuls à table. Ainsi se manifeste la formidable force dont l'esprit humain est capable pour accroître la vigueur du corps – ce qui ne vaut cependant que dans la limite où l'esprit reste maître de lui-même. [...] Il est donc entendu que le philosophe doit prescrire la règle suivante comme loi à tous ceux que leur mode de vie oblige à se concentrer davantage sur l'esprit que sur le corps, quelle que soit leur activité [...] » Kant, *ibid.,* p. 139.

[408] « Mais ce moyen universel ne concerne que la *diététique*, autrement dit : il n'agit que de façon *négative*, en tant qu'art *d'empêcher* les maladies. Mais cet art présuppose une faculté que la philosophie seule, ou son esprit, peut fournir, et qu'il faut tout simplement présupposer. C'est là ce à quoi se rapporte la tâche diététique suprême contenue dans ce thème : *Du pouvoir du mental d'être maître de ses sentiments maladifs par sa seule résolution*. » Kant, *ibid.*, p. 142, souligné dans le texte.

beaucoup plus large de « mode de vie ».[409] Kant emprunte à l'école stoïcienne et préconise en plusieurs endroits des « remèdes » stoïciens.

Dans le *Manuscrit sur la diététique* de 1797, Kant s'attache à souligner les liens qui unissent le philosophe et le médecin. Il reprend le partage traditionnel en vertu duquel le philosophe sait comment il convient d'alimenter l'âme, tout comme le médecin est capable de soigner le corps. Les philosophes ont à charge la pratique de la diététique, et, au moyen de cet art de soigner, exercent une forme de médecine négative. La diététique en tant que philosophie pratique est en effet une telle médecine négative, en vertu de laquelle chacun peut être son propre médecin.

Toute cette thématique kantienne de la diététique constitue un puissant motif de nous intéresser, à notre tour, à la tradition thérapeutique des écoles antiques, dans l'espoir d'atténuer la violence du « conflit des facultés » qui, dans la seconde partie de notre travail, à vu s'opposer médecins et philosophes. C'est là une des raisons qui nous pousse à remonter à la philosophie antique dans l'espoir d'y trouver des ressources pour une thérapie de l'âme adaptée à notre époque.

Parallèlement, les derniers travaux de M. Foucault, notamment les deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité* et *L'herméneutique du sujet*, nous invitent à nous engager dans une perspective où domine le « souci de soi », idée qui s'enracine dans les écoles de pensée grecques et romaines. Foucault se tourne de plus en plus nettement vers l'Antiquité, s'intéressant de plus en

---

[409] « Selon la définition classique, la diététique n'a pas seulement pour objet le régime alimentaire. La « diète » désigne en effet de façon plus générale le mode de vie, la façon dont on conduit son existence. La diététique correspond à la forme médicale de l'art de vivre. Historiquement, elle traite des « six choses non naturelles », paramètres variables dont l'unité réglée définit le mode de vie : l'air, le mouvement et repos, le sommeil et veille, l'alimentation, la digestion, les affections de l'âme. » Grégoire Chamayou, *in* Kant, *ibid.*, p. 34.

plus aux conceptions et aux pratiques de cette époque. Depuis l'*Histoire de la folie*, le travail de Foucault n'a jamais perdu de vue le thème de la médecine : en premier lieu l'institution médicale et ses pratiques, mais aussi le savoir médical et son discours, et enfin la question de la médicalisation de la société.[410] En examinant ainsi la médecine sous divers angles, le premier Foucault aborde cette discipline selon une perspective critique relevant d'une forme d'anti-médecine. Comme le souligne Philippe Artières, Foucault a notamment mis en valeur l'exemple des cures pour dévoiler l'ambiguïté de la psychiatrie d'observation.[411] Dans la perspective du souci de soi adoptée par les derniers travaux de Foucault, ne s'agirait-il pas d'ouvrir la porte à une investigation philosophique permettant d'offrir une forme de réponse thérapeutique aux problèmes soulevés dès les premières œuvres ? En opérant un tel déplacement vers l'Antiquité, la réflexion foucaldienne ne viserait-elle pas à élaborer une thérapeutique de l'âme pour notre temps ? Chez Foucault, la médecine est-elle une stratégie de pouvoir ayant les problèmes de santé pour condition d'exercice, une pratique de l'âme, ou bien une esthétique de l'existence? Que signifie ce retour aux sources antiques ?

Nous avons reçu de Kant un enseignement sur la pensée médico-

[410] « Foucault a envisagé la question de la médecine sous de multiples angles. Sous le vocable de « médecine », Foucault analyse successivement et principalement l'institution médicale et ses pratiques (analyse de l'hôpital et de ses fonctions successives par exemple), le savoir médical et son discours (notamment comment se constitua la clinique) mais également ce qu'il désigne comme la « médicalisation », c'est-à-dire les processus singuliers par lesquels une société à un moment donné de son histoire constitue un objet, une pratique comme relevant du domaine de la médecine (l'exemple le plus célèbre étant la sexualité des enfants, mais l'espace urbain en est un autre exemple). Mais ses analyses s'étendent aussi à travers la notion de population à la notion de santé, voire de bien-être social. » Philippe Artières, Emmanuel da Silva, *Michel Foucault et la médecine – lectures et usages*, Paris, Kimé, 2001, p. 12.

[411] « L'exemple des cures a été particulièrement mis en valeur par M. Foucault pour démontrer cette ambiguïté de la psychiatrie d'observation. » Bernard Andrieu, « Médecin de soi-même », *ibid*., p. 86.

philosophique. Quant au soin des maladies de l'âme, Kant propose un partage des pratiques entre le médecin de l'âme et le médecin du corps. Il s'agit là, comme nous l'avons vu, d'une vision héritée de Cicéron.[412] En outre, le dernier Foucault accorde toute son attention aux philosophies grecques et romaines. Comme le souligne Jackie Pigeaud, il faut, pour parler de la folie, prendre en compte trois événements majeurs : la partition entre maladies de l'âme et maladies du corps, le triomphe du dualisme, et l'émergence de la théorie stoïcienne des passions comme maladies de l'âme.[413] Il est donc nécessaire d'examiner les sources médico-philosophiques dans cette perspective. Telles sont les raisons pour lesquelles, dans cette partie, nous présupposons qu'il existe des analogies entre la philosophie antique et la science thérapeutique. Nous étudierons la question de la folie et de son traitement chez Platon, puis dans les écoles stoïcienne et épicurienne afin de voir si l'on rencontre chez ces auteurs une thérapeutique de l'âme

---

[412] « Devenue une discipline universitaire, un savoir théorique, la philosophie moderne ne se définit plus comme une pratique de transformation des hommes par le soin de leur âme. Dans ce contexte, Kant cherche pourtant à renouer avec une certaine vocation curative de la philosophie, à ceci près que le soin philosophique ne sera plus à entendre seulement comme une médecine de l'âme, mais encore, dans une extension de la formule cicéronienne, comme une médecine du corps. » Grégoire Chamayou, *in* Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, *op. cit.*, p. 26.

[413] « Ainsi la folie sera divisée en maladies de l'âme qui appartienne au champ du philosophes, et maladies du corps, dont le médecin doit s'occuper. Remarquons-le, ce n'est pas une pure discussion intellectuelle. Elle a des conséquences culturelles et sociales. Le philosophe et le médecin s'occupent tous les deux de la folie, mais certainement pas de la même folie. La partition entre maladies de l'âme et maladies du corps, le triomphe du dualisme, l'émergence de la théorie stoïcienne des passions comme maladies de l'âme, sont des événements majeurs. Ces trois éléments sont d'ailleurs intriqués. On pourrait dire que ce que la médecine gréco-romaine a donné à la postérité n'est en aucune façon une forme naturelle ou spontanée de la folie. C'est le résultat de faits, événements de pensées qui constituent pour nous un très lourd héritage. » Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Études sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, introduction, p. X.

comparable à celle des médecins. De plus, travailler cette question nous permettra de comprendre comment les écoles antiques ont envisagé le partage de la folie et de la raison. En suivant cette direction, nous réfléchissons toujours à la question héritée de M. Foucault : la folie s'est-elle vue, oui ou non, rejetée par le *logos* occidental ?

I. Platon et la question de la folie

Notre étude du traitement antique de la folie commence par une étude des dialogues de Platon, non seulement en raison de leur importance philosophique propre, mais parce que s'y trouvent recueillies certaines des idées les plus élaborées de la Grèce classique, dans des domaines aussi variés que les mathématiques, la physique, la musique, mais aussi, pour ce qui touche à notre propos, la médecine et la psychologie.[414] Il existe, chez les penseurs présocratiques, une théorie de la folie comme composition non proportionnelle de l'âme : celle-ci pèche par excès d'eau ou par excès de feu. Mais c'est l'autre théorie, celle de la folie comme don divin qui se verra intégrée à l'entreprise philosophique platonicienne. Comme l'écrit Yvon Brès : « Et de fait, l'expérience platonicienne comporte une réflexion sur la « folie », ce mot étant compris en son sens le plus large. Cette réflexion est

[414] « L'ampleur du génie de Platon et, aussi, la chance extraordinaire qui nous a conservé la plus grande partie de son œuvre font de celle-ci une source importante de renseignements sur les aspects les plus divers de la pensée grecque : mathématiques, physique, musique, etc. Elle nous renseigne également sur la médecine grecque. [...] Mais l'attitude de Platon envers la médecine permet aussi de mieux comprendre le sens psychologique de l'expérience platonicienne dans les dialogues postérieurs au *Phèdre* [...] » Yvon Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1968, p. 287.

très directement liée à l'expérience « érotique ».»[415]

1. Les quatre espèces de la folie

C'est surtout dans le *Phèdre* et dans le *Timée* que se voit développé le thème de la folie.[416] D'après Luc Brisson, c'est dans le *Phèdre* que Platon nous donne pour la première fois une définition de l'âme.[417] C'est aussi dans ce dialogue que Socrate expose à Phèdre la thèse de l'existence de quatre espèces de folie.

Dans le *Phèdre*, c'est au sophiste Lysias qu'il revient d'avoir introduit le thème de la folie, à l'occasion du discours sur l'amour qu'il vient de prononcer devant Phèdre : « si l'on a un amoureux », soutient en effet Lysias, « il faut de préférence accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas, pour cette raison que le premier est fou, alors que le second est dans son bon sens. »[418] L'amour entre humains, tenu par Lysias pour une forme de folie, est donc considéré comme un préjudice et un dommage pour celui qui l'éprouve. Ayant entendu Phèdre rapporter cette thèse, Socrate intervient pour soutenir, à l'inverse, qu'il n'est pas moins bénéfique, selon lui, d'être fou que de

---

[415] Yvon Brès, *ibid*., p. 228.

[416] « Lorsque « fou » n'est plus pris comme un prédicat, et que Platon traite des causes et des symptômes de la folie afin de montrer qu'elle est une composante générale de la nature humaine, il adopte une stratégie différente si l'on considère l'étiologie du *Timée* (86b-90e) ou le second discours de Socrate dans le *Phèdre*. » Monique Dixsaut, *Platon et la question de l'âme, Études Platoniciennes II*, Paris, Vrin, 2013, p. 104.

[417] « C'est dans le *Phèdre* que l'on trouve pour la première fois chez Platon une définition de l'âme et une description du cadre de sa destinée. » *in* Bernard Baertschi, Jean-François Balaudé, *Gradus Philosophique*, Paris, Garnier - Flammarion, 1994, p. 100.

[418] Platon, *Phèdre*, 244a, trad. Luc Brisson.

posséder un esprit sain, pas plus qu'il n'est meilleur d'être bien portant que malade. Il précise, toutefois, que cette proposition ne vaut qu'à la condition que l'on soit possédé par le divin[419]. C'est que les plus grands bienfaits, dit-il, nous viennent de la folie, pour peu qu'elle soit d'origine divine. Il existe en effet plusieurs formes de possession divine, dont le philosophe dresse la liste. Elles sont au nombre de quatre (244b - 249e). Vient d'abord la démence prophétique, qui a pour figure tutélaire le dieu Apollon, puis la démence télestique[420] ou rituelle, dont le bienfaiteur est Dionysos, puis la démence poétique, qui nous vient des Muses, et enfin la démence érotique, don d'Éros et d'Aphrodite.

Le thème de la folie prend dans le *Phèdre*, par la longue répartie de Socrate, une ampleur imprévue. Au début du dialogue, il était question d'une folie d'origine simplement humaine, dans le contexte d'une discussion sur la meilleure attitude à adopter à l'égard de la passion amoureuse. Mais, assez rapidement, Socrate s'appuie sur l'argumentaire de Lysias pour donner au mot « folie » (*mania*) un sens jusqu'alors inouï, lui faisant désigner un état qui trouve son origine dans le contact avec le divin. [421] C'est la folie comme

---

[419] « Mais Platon n'attribue pas au père du rationalisme occidental la prémisse générale qu'il est meilleur d'être fou que sain d'esprit, malade que bien portant. En effet, il qualifie son paradoxe par les mots suivants : « A condition que cette folie nous soit donnée par don divin. » » Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. Michel Gibson, Paris, Flammarion, 1977, p. 71.

[420] Du grec « *telestikos* », « initiatique ».

[421] « Cette critique touche d'abord le sujet traité par Lysias : il faut accorder ses faveurs à celui qui n'est pas amoureux, car l'amoureux se trouve sous l'emprise de la « folie », qui peut certes désigner une folie d'origine humaine, folie condamnable décrite par Socrate dans son premier discours, mais qui peut aussi et surtout faire référence à une possession divine, du genre de celle dont Socrate fait l'éloge dans son second discours, où il assimile cette folie à l'activité philosophique elle-même : l'aspiration au beau se confondant avec l'aspiration au vrai. » *in* Bernard Baertschi, Jean-François Balaudé, *Gradus Philosophique*, Paris, Garnier - Flammarion, 1994, p. 99.

possession et inspiration par les dieux : entrée en rapport avec la beauté, l'éros, le monde supérieur. Luc Brisson précise en ces termes la conception platonicienne de la folie divine :

> Cette folie, qui est l'effet de la possession d'un homme par un dieu, est aussi bien celle qui affecte l'enthousiasme mantique, l'exaltation télestique, l'inspiration poétique et surtout l'activité philosophique : l'aspiration au beau que suscite l'amour se confondant alors avec l'aspiration au vrai. Dans ce cas, l'amour est bien une folie, mais une folie qui permet à l'être humain de s'assimiler immédiatement à ce qu'il y a de divin en lui, pour contempler, en compagnie des démons et des dieux, la réalité véritable qui se trouve au delà du sensible. [422]

Nous ne nous proposons pas d'analyser les différentes espèces énumérées par Socrate, et nous ne nous attarderons pas sur les trois premières d'entre elles. C'est la quatrième forme de démence, la folie érotique, qui retiendra ici notre attention. Relisons sa description par Socrate (249e) :

> Voilà donc où en vient tout ce discours sur la quatrième forme de folie : dans ce cas, quand, en voyant la beauté d'ici-bas et en se remémorant la vraie (beauté), on prend des ailes et que, pourvu de ces ailes, on éprouve un vif désir de s'envoler sans y arriver, quand, comme l'oiseau, on porte son regard vers le haut et qu'on néglige les choses d'ici-bas, on a ce qu'il faut pour se faire accuser de folie. Conclusion. De toute les formes de possession divine, la quatrième est la meilleure et résulte des causes les meilleures, aussi bien pour celui qui l'éprouve lui-même que pour celui qui y est associé ; et c'est parce qu'il a part à cette forme de folie que celui qui aime les beaux garçons est appelé "amoureux du beau". [423]

---

[422] Luc Brisson, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 136.

[423] Platon, *Phèdre*, 249e.

2. La figure d'Éros

Dans le *Phèdre*, l'Éros est donc porteur d'une forme de possession par les dieux, il conduit à la contemplation de la beauté, et se voit considéré comme la meilleure espèce de folie. Monique Dixsaut le souligne : « la quatrième espèce, celle du délire érotique, peut être dite « la meilleure » si elle se transcende vers sa forme la plus haute, l'Éros philosophique, qui est la vérité ultime d'Éros. »[424]

Le récit de Diotime, dans le *Banquet*, précise encore cette fonction de médiateur entre le haut et le bas attribuée par Platon au dieu Éros : « Éros n'est qu'un *daimôn*, un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, entre les immortels et les mortels. »[425] Comme le souligne Pierre Hadot, il s'agit bien là d'un véritable intermédiaire, capable d'établir une communication entre le haut et le bas :

> Il ne s'agit pas là seulement d'une position médiane entre deux ordres de réalités opposées, mais d'une situation de médiateur : le démon est en rapport avec les dieux et les hommes, il joue un rôle dans les initiations aux mystères, dans les incantations qui guérissent les maux de l'âme et du corps, dans les communications qui viennent des dieux aux hommes, aussi bien pendant la veille que pendant le sommeil.[426]

De ce statut d'intermédiaire entre deux ordres de réalités découle la possibilité d'une identification entre la figure du *daimôn* et celle du philosophe, lui aussi tourné, bien que simple mortel, vers les réalités immuables du monde supérieur. Comme le dit Pierre Hadot,

---

[424] Monique Dixsaut, *Platon et la question de l'âme, op. cit.*, p. 111.

[425] Platon, *Le Banquet*, 202e.

[426] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 75.

> Socrate ou le philosophe est donc Éros : privé de la sagesse, de la beauté, du bien, il désire, il aime la sagesse, la beauté, le bien. Il est Éros, ce qui veut dire qu'il est le Désir, non pas un désir passif et nostalgique, mais un désir impétueux, digne de ce « dangereux chasseur », qu'est Éros. [...] Rien de plus simple et de plus naturel apparemment que cette position intermédiaire du philosophe. Il est à mi-chemin du savoir et de l'ignorance. On peut penser qu'il lui suffira de pratiquer son activité de philosophe pour dépasser définitivement l'ignorance et atteindre la sagesse.[427]

Éros en tant que *daimôn,* c'est-à-dire entre dieux et hommes, entre veille et sommeil, entre irrationnel et rationnel, entre mortel et immortel, entre *sophia* et ignorance, nous guide sur un chemin que les philosophes ne peuvent emprunter qu'à sa suite. Comme le remarque Dodds, c'est en vertu de sa fonction d'intermédiaire que Platon accorde une attention toute particulière à cette forme de la démence divine :

> Mais Éros a une importance spéciale dans la pensée de Platon, parce qu'il est le seul mode d'expérience qui réunisse les deux natures de l'homme, le soi divin et l'animal entravé. Car Éros, dit-il, est franchement enraciné dans ce que l'homme partage avec les bêtes, l'impulsion physiologique de la sexualité (fait qui est malheureusement masqué par le contresens constant dans l'emploi moderne du terme « amour platonique ») ; mais Éros fournit aussi l'impulsion dynamique qui pousse l'âme en avant dans sa quête d'une satisfaction qui transcende l'expérience terrestre. Il embrasse ainsi tout le registre de la personnalité humaine, et constitue le seul pont empirique entre l'homme tel qu'il est et l'homme tel qu'il pourrait être.[428]

Cette figure de la folie comme intermédiaire selon le *Banquet*, la quatrième espèce des folies d'inspiration divine aux dires de Socrate dans le

---

[427] Pierre Hadot, *ibid.*, p.79.

[428] Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.*, p. 216.

Phèdre, la folie érotique, donc, mérite de retenir toute notre attention , dans la mesure où elle seule peut, en dernier lieu, nous ouvrir l'accès à la contemplation de la vérité. S'il existe, chez Platon, des voies pour une thérapie de l'âme meurtrie, ce n'est pas dans le refoulement de la folie par la raison qu'on en trouvera l'accès, mais au contraire dans l'abandon à cette forme singulière de délire anime le philosophe.

Mais la figure éminemment positive d'Éros autres délires d'inspiration divine coexiste, dans les dialogues platoniciens, avec une autre image de la folie, celle qui fait l'objet des analyses du médecin-philosophe s'exprimant dans le *Timée*. Si c'est bien dans le *Phèdre* et dans le *Banquet* que se voit évoquée la démence érotique, il faut se pencher sur le *Timée* pour lire une définition de la maladie de l'âme et une approche de son traitement.

Dans le *Timée*, Platon définit, conformément aux conceptions hippocratiques, la maladie comme l'effet d'un excès. [429] Dans le cas de l'âme, Platon propose de distinguer deux formes d'altérations : « la maladie de l'âme, il faut en convenir, est la déraison; or, il y a deux sortes de déraison: la folie (*mania*) et l'ignorance (*amathia*). »[430] Les maladies de l'âme, telles qu'elles sont présentées dans le *Timée*, trouvent leur origine dans un mouvement corporel. Le premier genre de folie, *mania*, est lié à un excès du corps. Lorsque le plaisir du corps s'avère trop intense, un déséquilibre s'ensuit du côté de l'âme. Platon donne l'exemple suivant : quand un plaisir venant de l'excès de la substance séminale est trop fort, il en découle un dérèglement de

---

[429] « Cela étant, quand le corps est atteint par un maladie due à un excès de feu, il produit des inflammations et des fièvres continues ; par une maladie due à un excès d'air, des fièvres quotidiennes, par une maladie due à un excès d'eau, des fièvres tierces, car l'eau est plus lente que l'air et le feu ; par une maladie due à un excès de terre, des fièvres quartes, car la terre se trouve au quatrième rang dans l'échelle de la lenteur, fièvres dont il n'est pas facile de se débarrasser. » Platon, *Timée*, 86a.

[430] Platon, *Timée*, 86b.

l'âme et la perte de sa tranquillité.[431] Quant à la seconde forme de déraison, l'ignorance (*amathia*), elle survient lorsque le corps suit aveuglément son désir et son appétit sans avoir conscience de l'amoindrissement de la pensée qui s'ensuit. Ainsi, pour peu qu'un homme se contente de satisfaire ses appétits et ses ambitions, sa pensée s'orientera exclusivement vers la partie mortelle de son être[432]. Des deux maladies de l'âme distinguées par Platon, l'ignorance représente à ses yeux un mal plus grave que la déraison[433]. Mais ces deux maladies partagent, dans le *Timée*, une essence commune : toutes deux sont des espèces de l'*anoia*.[434] Qu'il s'agisse de folie ou d'ignorance, ces deux manières d'être privé de la raison sont pour Platon l'effet d'une absence ou du moins d'un manque d'intelligence. Nous pouvons donc dire que chez Platon, être privé de connaissance est une manière d'être insensé. Nous

---

[431] « Or, celui chez qui la substance séminale naît et coule en abondance dans la moelle, comme si c'était un arbre surchargé de fruits, celui-là, parce qu'il éprouve de façon répétée une foule de douleurs et une foule de plaisirs, dans ces désirs et dans les fruits qui en résultent, celui-là devient un insensé, et cela durant la majeure partie de sa vie, sous l'effet de plaisirs et de douleur extrêmes, car son corps a rendu son âme malade et l'a privée de raison. » Platon, *Timée*, 86c.

[432] « Cela étant, à l'homme qui s'et abandonné aux appétits et aux ambitions et qui se donne beaucoup de peine pour assurer leur satisfaction, il arrive nécessairement que toutes ses pensées sont devenues mortelles et qu'exactement dans toutes la mesure où il lui est possible de devenir mortel, il n'y manque pas, si peu que ce soit, puisque c'est la partie mortelle qu'il a développée. » Platon, *Timée*, 90a-90b.

[433] « [...] comme il y a naturellement deux sortes de désir chez l'homme, l'un qui vient du corps et a pour objet la nourriture, l'autre qui vient de la plus divine des parties qui sont en nous et a pour objet la pensée, étant donné que les mouvements de la partie la plus forte l'emportent et agrandissent leur domaine, ils rendent l'âme stupide, difficile à instruire et prompte à l'oubli, et ils y produisent la maladie la plus grave, l'ignorance. » Platon, *Timée*, 88b.

[434] « Les maladies de l'âme dont Timée va s'occuper après celles du corps sont les maladies qui ont pour cause une disposition (*hexis*) corporelle. L'opposition ne joue plus alors entre sagesse et folie, mais entre démence et intelligence : toute maladie de l'âme est, dans le *Timée*, une espèce d'*anoia*. » Monique Dixsaut, *Platon et la question de l'âme, op. cit.*, p. 104.

trouvons non seulement dans ce passage du *Timée*, mais aussi dans le *Banquet*, de tels discours sur la folie ayant son origine dans l'ignorance. Ainsi, lorsque Socrate feint d'être ignorant, le jeu de brouillage qu'il instaure entre savoir et ignorance le rapproche (en apparence du moins) de la figure de l'insensé.[435]

3. Le remède de Platon

Le point de vue sur la maladie de l'âme adopté par le *Timée* en fait un dérèglement conjoint du corps et de l'âme. Les deux grandes espèces de maladies psychiques, la folie et l'ignorance, peuvent être soignées par un seul remède, qui mettra également en oeuvre le corps et l'âme de manière jointe. Voici ce qui en est dit dans le *Timée* : « Contre ces deux maladies, il n'y a effectivement qu'un seul remède : ne mouvoir ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, pour que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties préservent leur équilibre et restent en santé. Il faut donc que le mathématicien ou quiconque applique intensément son esprit à quelque étude donne aussi en compensation du mouvement à son corps, en pratiquant la gymnastique, et que, inversement, celui qui accorde le plus clair de ses soins à façonner son corps fournisse à son âme des mouvements compensatoires, en s'adonnant à la musique et à tout ce qui touche à la philosophie, s'il veut que, à juste titre, on dise qu'il est à la fois bon et beau.

---

[435] « [...] on reconnaît donc, sous les traits d'Éros, non pas seulement le philosophe, mais Socrate qui, apparemment, ne savait rien, comme les insensés, mais qui, en même temps, était conscient de ne rien savoir : il était donc différent des insensés, du fait que, conscient de son non-savoir, il désirait savoir, même si, comme nous l'avons vu, sa représentation du savoir était profondément différente de la représentation traditionnelle. » Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p.79.

»[436] Autre formulation : « Il y a donc pour tout être une seule façon de tout soigner : accorder à chaque partie les aliments et les mouvements qui lui sont appropriés. »[437]

Ainsi, chez Platon, un bon équilibre et une coopération harmonieuse de l'âme et du corps aident à envisager une guérison de la maladie de l'âme. Pour éviter la discordance de l'âme et du corps qui produit la maladie, Platon propose deux voies de guérison, toutes deux dictées par le principe : « ne mouvoir ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme ». Pour maintenir la santé corporelle, la prescription platonicienne consiste en un entraînement à la gymnastique, c'est-à-dire à des mouvements physiques réguliers. En ce qui concerne les maux et déséquilibres de l'âme, il préconise le recours à la musique et à la philosophie.

La musique en tant que thérapie de l'âme est une idée traditionnelle. On donnait à la formation du musicien une grande importance, parfois comparée à celle du médecin.[438] Quant à l'entraînement sportif, il a non seulement pour fonction d'entraîner le corps, mais aussi de maintenir, à l'intérieur de l'âme, une harmonie entre les différentes parties. Il s'agit de conserver l'équilibre des différentes parties de l'âme, tout en accordant une

---

[436] Platon, *Timée*, 88b.

[437] Platon, *Timée*, 90c.

[438] « L'éducation musicale est aux yeux d'Eryximaque une formation (παιδεια) qui, comme la médecine, requiert un bon professionnel. La musique a traditionnellement en charge de développer plus spécifiquement la σωφροσυνη dans l'âme. » Marie-France Hazebroucq, *La folie humaine et ses remèdes : Platon Charmide ou De la modération*, Paris, 1997, Vrin, p. 145.

place privilégiée à l'intellect.[439] Dans un article intitulé « Figures de la folie », Monique Dixsaut nous aide à éclairer la perspective « psycho-physiologique » de Platon :

> L'analyse psycho-physiologique du *Timée* ne débouche pas sur un déterminisme du psychologique par le physiologique. Pour guérir l'âme de certains de ses maux, il faut agir sur le corps, mais c'est à l'âme de décider de le faire, c'est elle « qui a la direction de la cure ». Pour se guérir de son ignorance, elle doit agir sur elle-même, se cultiver et apprendre, exercer ses mouvements propres, et cesser de s'ignorer elle-même.[440]

En conséquence, pour maintenir la santé, il faut veiller à ce que le corps et l'âme vivent en bonne entente. Comme le souligne Monique Dixsaut, c'est bien l'âme qui dirige la cure. Et Luc Brisson, associant le remède platonicien à celui de la médecine, éclaire le discours platonicien avec une plus grande précision encore, lorsqu'il souligne combien, au sein de ce composé qu'est l'âme humaine, c'est en effet à l'intellect qu'il revient d'assurer en permanence la maîtrise :

> Pour éviter la déchéance progressive de son âme s'incarnant dans des corps toujours plus vils et pour remonter dans l'échelle des vivants, l'être humain doit garder une juste proportion entre son corps et son âme, ce qui constitue le but de la médecine ; et entre les parties de son âme, l'intellect restant toujours dominant, ce qui doit être le but de

---

[439] « Pour éviter ces maladies de l'âme ou pour les guérir, il faut, suivant *Timée*, appliquer systématiquement ce principe : garder un juste équilibre entre un corps et une âme auxquels on accordera de l'exercice, en prenant modèle non seulement sur les mouvements de l'âme de l'homme, mais aussi sur ceux de son corps. Et garder, à l'intérieur de l'âme, un juste équilibre entre ses parties en donnant systématiquement la prééminence à l'intellect. » *in* Platon, *Timée, Critias*, trad., intro. et notes par Luc Brisson, collaboration de Michel Patillon, Paris, Garnier - Flammarion, 1992, p. 60.

[440] Monique Dixsaut, *Platon et la question de l'âme, op. cit.*, p. 107.

l'éthique.[441]

Nous pouvons donc dire que la « psychologie » de Platon commence par analyser la constitution naturelle de l'âme, pour, à travers la détermination de la bonne proportion entre le corps et l'âme, aboutir à résoudre les problèmes survenant à l'intérieur de l'âme par la contemplation de l'intelligible.

4. Tempérance et démesure

Pour mieux comprendre ce qui se produit en toute âme, quelles tendances à la démesure et quelles pulsions l'habitent et peuvent la faire sombrer dans la folie, la théorie du mouvement de l'âme chez Platon fournit un point de repère important. Luc Brisson décrit en ces termes le fonctionnement de l'âme platonicienne :

> L'âme est principe et source de tout mouvement. Définir l'âme comme principe de mouvement, c'est affirmer, d'un côté, que l'âme se meut elle-même et qu'elle meut toutes choses et, d'un autre côté, qu'elle est immortelle, car ce mouvement ne peut cesser sans entraîner *de facto* la cessation de tout mouvement, le terme « mouvement » devant être compris dans un sens très large, auquel ressortissent non seulement toutes les sortes de mouvements physiques (déplacement, croissance, etc.), mais aussi toutes les espèces de mouvements psychiques (connaissance, sentiment, etc.).[442]

---

[441] *in* Bernard Baertschi, Jean-François Balaudé, *Gradus Philosophique*, Paris, Garnier - Flammarion, 1994, p. 106.

[442] *Ibid*., p. 100.

L'âme se meut elle-même et fait se mouvoir les choses, qu'elles soient physiques ou psychiques. L'âme joue un rôle crucial dans tout ensemble de mouvements, elle dirige l'ordre du mouvement et décide de sa direction. En ce sens, l'âme platonicienne joue un double rôle : moteur dans l'ordre physique, médiateur entre les niveaux de réalité dans l'ordre ontologique.[443] Quant à la nature de l'âme chez Platon, elle consiste en trois parties, comparées dans le *Phèdre* à un cocher et ses deux chevaux. Le cocher représente l'intellect, les chevaux l'affectivité : le bon cheval est animé d'une bonne impulsion et attaché à l'opinion vraie, le mauvais représente le désir des plaisirs[444]. L'être humain possède une âme au même titre que les dieux et les démons. Mais les âmes des dieux et des démons ne partagent pas forcément les qualités des âmes humaines. En effet, alors que le cocher et les deux chevaux sont, chez les dieux, tous bons et de bonne race, chez les

---

[443] « Comme sa constitution ontologique en fait une réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, l'âme est tout naturellement amenée à se déplacer entre les niveaux de réalité, entre le sensible et l'intelligible, le voyage étant forcément plus long pour l'âme qui se trouve plus loin de l'intelligible. » *in* Bernard Baertschi, Jean-François Balaudé, *Gradus Philosophique*, Paris, Garnier - Flammarion, 1994, p. 100.

[444] « Voici donc que, de ces chevaux, l'un, disons-nous, est bon, et l'autre, non. Mais nous n'avons pas expliqué en quoi consiste l'excellence du bon ou le vice du mauvais : c'est ce qu'il faut dire à présent. Eh bien, le premier des deux, celui qui tient la meilleure place, a le port droit, il est bien découplé, il a l'encolure haute, la ligne du naseau légèrement recourbée ; sa robe est blanche, ses yeux sont noirs, il aime l'honneur en même temps que la sagesse et la pudeur, il est attaché à l'opinion vraie ; nul besoin, pour le cocher, de le frapper pour le conduire, l'encouragement et la parole suffisent. Le second, au contraire, est de travers, massif, bâti on ne sait comment ; il a l'encolure épaisse, sa nuque est courte et sa face camarde ; sa couleur est noire et ses yeux gris injectés de sang, il a le goût de la démesure et de la vantardise ; ses oreilles sont velues, il est sourd et c'est à peine s'il obéit au fouet garni de pointes. Lors donc que le cocher, voyant apparaître l'objet de son amour et sentant la chaleur qui s'est répandue dans toute son âme, s'est laissé envahir par le chatouillement et les aiguillons (du désir), alors celui des chevaux qui obéit au cocher, se contraint comme toujours à la pudeur et se retient de bondir sur l'aimé. » Platon, *Phèdre*, 253d-254b.

hommes il y a un mélange.[445] Il y a donc un mélange de bonne et de mauvaise impulsion chez les êtres humains. Mais d'où provient une telle distinction entre l'âme des hommes et celle des dieux ? Luc Brisson l'explique en ces termes : « ce qui distingue les âmes des dieux et des démons de celles des hommes et de celles des bêtes, c'est la durée et la qualité de leur contemplation de l'intelligible. »[446] Selon la théorie platonicienne, une bonne et longue contemplation est donc ultimement ce qui permet de conserver la bonne santé de l'âme.

Au contraire de l'âme des dieux, la composition de l'âme des humains est complexe. Dans le *Phèdre*, Platon nous dit qu'il y a deux espèces de tendances qui dominent l'âme des êtres humains :

> Il faut encore prendre en considération le fait que, en chacun de nous, il y a deux espèces de tendances qui nous gouvernent et nous dirigent, et que nous allons là où elles nous dirigent : l'une, qui est innée, c'est le désir des plaisirs ; l'autre, qui est une façon de voir acquise, c'est l'aspiration au meilleur. Or, ces deux tendances qui sont en nous, tantôt s'accordent, tantôt se combattent ; et c'est parfois celle-ci qui domine, parfois l'autre. Cela posé, quand c'est une opinion rationnelle qui mène vers ce qu'il y a de meilleur et qui domine, cette domination s'appelle « tempérance ». Mais, quand c'est un désir qui entraîne déraisonnablement vers le plaisir et qui gouverne en nous, ce

---

[445] « Il faut donc se représenter l'âme comme une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher. Cela étant, chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race, alors que, pour le reste des vivants, il y a mélange. Chez nous – premier point – celui qui commande est le cocher d'un équipage apparié ; de ces deux chevaux – second point –, l'un est beau et bon pour celui qui commande, et d'une race bonne et belle, alors que l'autre est le contraire et d'une race contraire. Dès lors, dans notre cas, c'est quelque chose de difficile et d'ingrat que d'être cocher. » Platon, *Phèdre*, 246a-246b.

[446] *in* Bernard Baertschi, Jean-François Balaudé, *Gradus Philosophique*, Paris, Garnier - Flammarion, 1994, p. 101.

gouvernement a pour nom « démesure ».[447]

En prenant pour objet la démesure, la réflexion psychologique de Platon se rapproche-t-elle des enjeux de la psychologie actuelle ? Dans *La psychologie de Platon*, Yvon Brès a tenté d'apporter une réponse à cette question. Il mentionne notamment la perspective de Dodds, qui proposait un tel rapprochement entre la psychologie platonicienne et la psychologie moderne : « j'ai l'impression, écrit Dodds, que si Platon avait vécu de notre temps, il aurait été profondément intéressé par la nouvelle psychologie des profondeurs, mais consterné par la tendance qui réduirait la raison humaine à un instrument destiné à rationaliser les pulsions inconscientes. »[448] Mais l'analyse d'Yvon Brès aboutit finalement à ne pas soutenir l'hypothèse proposée.[449] Il démontre en effet que l'entreprise platonicienne ne s'appuie pas sur une conception de la conscience suffisamment proche de celle de la psychologie moderne. Pour nous, ce qui est important ici n'est pas d'analyser et de comparer les systèmes. Platon réunit, à la différence de la psychologie moderne, tous les éléments sensibles, tels que le plaisir, la douleur, la témérité, la peur, le désir, de manière à souligner, dans ses dialogues philosophiques, leur lien avec ce qui rattache l'âme à la condition de mortels. Le fait que les êtres humains sont gouvernés par leurs désirs et par leurs plaisirs relève d'enjeux tels que l'harmonie et la discorde, ou la tempérance et la démesure. A propos de la tempérance, Marie-France Hazebroucq souligne

---

[447] Platon, *Phèdre*, 237d-238a.

[448] Yvon Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1968, p. 22.

[449] « Les pages qui suivent sont une tentative pour lire Platon à la lumière d'idées contemporaines. Leur titre, « La psychologie de Platon », pourrait égarer le lecteur : s'agit-il des théories psychologiques contenues dans les dialogues ? S'agit-il des façons de penser et de sentir de l'homme Platon ? On s'apercevra très vite qu'aucun de ces deux points de vue ne constitue l'essentiel de notre recherche, bien qu'ils soient assez souvent évoqués.» *Ibid.*, p. 11.

l'importance du prologue du *Charmide*, et de la conception l'harmonie qui s'y exprime :

> Pour ce qui est de la tempérance, en effet, l'analyse du prologue (du *Charmide*) permet de dire que le contrôle des désirs ayant pour objet le corps passe nécessairement par la connaissance du tout de l'âme et de l'âme comme tout, ainsi que par une médecine qui consiste, non pas à équilibrer harmonieusement les dispositions intellectuelles et les tendance corporelles, mais à produire l'unité de l'âme en traitant le corps comme une partie de l'âme. La modération n'est pas tant une affaire psychologique et éthique de contrôle de l'irrationnel en nous, que l'affaire de l'âme tout entière tournée vers ce qu'il faut connaître, et ne s'occupant que de comprendre.[450]

Notre objectif est de voir, à travers l'excès et les dérèglements psychiques, comment les dialogues de Platon engagent, comme toujours, une épreuve de la réalité. En définitive, le travail de maintenir la santé ne s'opère que par la tempérance. Et la tempérance est un exercice de maitrise de soi-même. Elle est inséparable de l'idée de souci de soi. Dans cette perspective, la thérapie platonicienne ne renvoie pas seulement à un aspect de la médecine grecque, mais il s'agit en fait d'une question qui enjambe fondamentalement les rapports de l'âme et du corps, ainsi que ceux de la folie et de la raison. Comme le dit Marie-France Hazebroucq :

> La maîtrise des désirs est donc inséparable du souci de soi, à condition d'entendre par là le soin de l'âme, la préoccupation de l'intelligence, de la vérité et de l'âme, trois termes qui forment une constellation indissoluble. La meilleure manière d'avoir soin de soi, c'est comme le dit Socrate, d'examiner. L'examen fait partie intégrante de la

---

[450] Marie-France Hazebroucq, *La folie humaine et ses remèdes - Platon : Charmide ou de la modération*, traduction nouvelle, notes et commentaire, Paris, Vrin, 1997, p. 167.

thérapeutique de l'âme [...][451]

Sur ce point, Platon s'accorde ici avec le point de vue médical hippocratique : la maladie est issue d'un « lieu ». C'est ainsi, comme le relève Luc Brisson à propos d'un passage du *Timée* (69d-70e), qu' « à chaque partie de l'âme est affectée une portion du corps : l'intellect se trouve dans la tête ; la partie agressive, entre le cou et le diaphragme ; et la partie désirante, entre le diaphragme et le nombril. »[452] Pourtant la méthode préconisée pour prendre soin de l'âme diffère chez Platon et chez les médecins de l'école hippocratique. Pour Platon, l'âme est un « lieu » privilégié et originel qui cause toutes les maladies et détient donc un rapport privilégié à la santé, tandis que les médecins hippocratiques, tel l'auteur du traité *Les lieux dans l'homme*, ne s'interdisent pas d'assigner à la maladie plusieurs lieux.[453]

La tempérance est liée à la maîtrise de soi, laquelle est indissociable d'un regard caractérisé par le souci envers soi-même. La meilleure façon de

---

[451] *Ibid.*, p. 168.

[452] *in* Platon, *Phèdre*, trad. et prés. par Luc Brisson, dossier par Olivier Renaut, Garnier Flammarion, Paris, 2012, p. 67.

[453] « La comparaison enveloppe, chez Platon comme chez les médecins, l'idée suivant laquelle l'étiologie des maladies suppose un lieu de départ, mais aussi un parcours du mal selon l'image d'un flux. Quand on compare le propos de Platon avec, à titre d'exemple, ce qui est dit par le médecin hippocratique des *Lieux dans l'homme*, on observe que l'étiologie des maux et des biens est représentée par Zalmoxis selon l'image de l'émanation et de l'écoulement, image appartenant au vocabulaire médical mais utilisée pour lui faire signifier le contraire de la position hippocratique en matière de cause des maladies individuelles : alors que, pour le médecin, plusieurs lieux peuvent se trouver à la source des maladies, pour Platon la source du mal est unique, il n'y a qu'un « lieu » originel pour les maladies comme pour la santé, et c'est l'âme. [...] Cette première différence en implique sans doute une seconde : s'il y a pour Platon un lieu privilégié, ce qui constitue le corps comme un tout et permet chez les médecins d'en définir aussi bien l'état normal que l'état pathologique est impossible à transposer, chez Platon, au tout de l'âme et à sa santé. » Marie-France Hazebroucq, *La folie humaine et ses remèdes-Platon : Charmide ou de la modération*, *op. cit.*, p. 146-147.

prendre soin de l'âme trouve son point de départ dans la contemplation de l'intelligible et de la vérité. Une telle contemplation est rendue possible par la pratique socratique de l' « examen » (*elenchos*). D'après Marie-France Hazebroucq, le sens du verbe examiner chez Platon est subtil, parce qu'il est à la fois médical et dialectique :

> Examen médical, mais aussi dialectique : « il faut néanmoins examiner mon apparition, et ne pas continuer au hasard, si du moins on prend soin, même un petit peu, de soi-même. »(173a), et, plus précisément examiner si on a dit vrai quant à l'utilité de la modération définie comme science d'elle-même et des autres sciences. Il s'agit d'éprouver le caractère valide, sain, de nos pensées.[454]

L'âme est liée au corps, mais lui est supérieure. A l'intérieur de l'âme, c'est l'intellect qui gouverne. Chez Platon, il s'avère nécessaire, si l'on veut soigner l'âme, de bien examiner nos pensées et de faire l'épreuve de la contemplation du monde intelligible. Comme le remarquait Pierre Hadot, si le *Timée* invite bien son lecteur à exercer son âme à une telle contemplation, ce n'est pas dans ce dialogue que l'on peut espérer trouver les modalités pratiques qui permettent d'y parvenir :

> Dans les dernières pages de son dialogue le *Timée*, Platon affirme qu'il est nécessaire d'exercer la partie supérieure de l'âme, qui n'est autre que l'intellect, de telle sorte qu'elle se mette en harmonie avec l'univers et s'assimile à la divinité. Mais il ne donne pas de détails sur la manière de pratiquer ces exercices. C'est dans d'autres dialogues que l'on peut trouver d'intéressantes précisions.[455]

---

[454] *Ibid*., p. 168.

[455] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 108.

Pierre Hadot cite[456] donc les autres dialogues permettant d'identifier, ou du moins de deviner, les différents « exercices spirituels » par lesquels Platon entendait guérir l'âme de ses maux et l'élever à la contemplation : « préparation au sommeil », en *République*, 571 - 572 ; « maximes capables de changer nos dispositions intérieures » pour supporter le malheur sans se révolter (*République*, 604 b-c) ; préparation à la mort, bien sûr, notamment par le dialogue, dans le *Phédon*, ou encore par l'adoption d'un « regard d'en haut porté sur la réalité », en *République*, 486 a-b et *Théétète*,173-176 ; « sublimation de l'amour », enfin, dont nous avons traité plus haut, à propos du *Banquet* et du *Phèdre*[457].

Telles sont donc, pour l'essentiel, les analyses platoniciennes relatives à la folie, qui s'avère donc tantôt source des plus grands biens, lorsqu'elle est d'origine divine (dans le *Phèdre* et le *Banquet*), tantôt simple pathologie, comparable à la maladie du corps (dans le *Timée*), et appelant, comme cette dernière, une thérapie qui ne consiste en autre chose qu'en l'amour de la sagesse (*Charmide*), c'est-à-dire, en définitive, la pratique de la philosophie elle-même.

---

[456] *Ibid*., p.108-114.

[457] Voir *supra*, section 2 du présent chapitre.

II. Ecole stoïcienne

1. Les passions : l'origine de la folie

Jackie Pigeaud a étudié la question de la maladie de l'âme dans l'histoire de la médecine, plus particulièrement dans la tradition médico-philosophique antique. Dans *La maladie de l'âme - étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, il affirme que c'est chez les stoïciens que nous trouvons la plus grande abondance de ressources relatives aux troubles de l'âme, la réflexion stoïcienne opérant à travers une assimilation de ces derniers aux passions.[458] La folie s'identifie à la passion, ou trouve du moins son origine dans la passion. Jackie Pigeaud le note à propos de Pinel, dont il souligne l'inspiration stoïcienne :

> L'originalité de Pinel, c'est le coup de force d'un médecin. Pinel a rompu avec la tradition médicale de la folie, même s'il la conserve dans sa taxinomie de la *Nosographie philosophique.* Le fin du fin, le dernier mot sur la folie, ce ne sont pas les médecins qui l'ont, mais les philosophes comme Cicéron. L'origine de la folie est la passion ; et les passions sont des maladies. Donc, les passions relèvent de la médecine ; et c'est au médecin à se faire philosophe. Cicéron, avec Pinel, devient une autorité médicale et mieux, comme nous le verrons, un thérapeute.[459]

Avant d'entrer dans le thème de l'association entre l'activité philosophique et l'activité thérapeutique dans l'Antiquité, il nous faut

---

458 « Ce sont les Stoïciens qui ont donné la réflexion la plus féconde sur la maladie de l'âme en l'assimilant à la passion, et en cela l'œuvre de Chrysippe est fondamentale. » Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Etudes sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 246.

459 *Ibid.*, p. 247.

d'abord préciser, semble-t-il, ce que signifie dans ce contexte le mot « folie ». Pour parler de la folie dans l'Antiquité, on peut s'appuyer sur ce que Cicéron nous apprend de la pensée stoïcienne. Et tout d'abord sur la tentative de définition générale des passions en *Tusculanes* III, X, 22 et 23. Cicéron écrit : « C'est à peu près le mot par lequel les Grecs désignent la passion en général, car ils appellent *πάθος*, c'est-à-dire, maladie, tout mouvement désordonné qui se produit dans l'âme. »[460] A travers ce texte, on aperçoit en effet que le terme *pathos* signifie généralement le tout de la passion et que la notion de passion possède un sens beaucoup plus large que celle qui a cours aujourd'hui.[461] Tous les troubles de l'âme sont désignés par le mot *pathos,* et ce mot désigne d'une manière générale la maladie de l'âme, quel que soit le trouble particulier dont il s'agit.

Il faut donc, si nous voulons mieux comprendre la position de la folie dans l'histoire de l'Antiquité, entrer dans la théorie stoïcienne des passions. Selon celle-ci, les passions en tant que maladies de l'âme sont liées à des erreurs de jugement. Comme le dit Jean-Baptiste Gourinat, « selon les stoïciens, la passion est une erreur de jugement ou est due à une erreur de

---

[460] Cicéron, *Tusculanes*, Livre III, X, 23, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

[461] « Le terme *pathos* tel que le comprennent les stoïciens ne comprend pas seulement des émotions violentes, comme l'amour, l'ambition, la jalousie, mais aussi un grand nombre d'états d'esprit comme la colère, la pitié ou l'ennui. Sous le désir, les stoïciens rangent en effet la colère, la passion amoureuse, les désirs sexuels intenses, tous les désirs violents, y compris la gloutonnerie et l'ivrognerie, l'amour des plaisirs, le désir de richesses, l'amour des honneurs ; sous le plaisir, le sadisme, l'avarice, l'ivresse, l'autosatisfaction, l'imposture ; sous la peur, la frayeur, la perplexité, l'hésitation, la honte, l'angoisse, la superstition, l'étonnement, la terreur ; sous la peine, la pitié, la jalousie, l'envie, la haine, le souci, l'ennui, le chagrin (DL VII 111-114 et Stobée, SVF III 394). Ils ont donc une compréhension beaucoup plus large que nous de la notion de passion, comme c'était généralement le cas dans l'Antiquité. Toutefois, leur originalité n'est pas là, mais dans leurs définitions et dans leur explication des causes des passions. » Jean-Baptiste Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996, p. 96.

jugement. »[462] Si la théorie stoïcienne des passions s'attache ainsi à la question du bon et du mauvais jugement, nous retrouvons à leur propos la question directrice du présent travail : quel rapport les stoïciens instaurent-ils entre la raison, qui gouverne les jugements, et la folie, comptée au nombre des passions ? Comment les philosophes de l'Antiquité, et en premier lieu les stoïciens, envisagent-ils le problème de la folie dans sa relation à la raison ? A ces questions se rattache celle de savoir s'il existe chez les stoïciens une théorie rendant compte de la causalité des dérèglements de l'âme.

Pour commencer à analyser les dérèglements de l'âme, nous pouvons, avec Jean-Baptiste Gourinat, commencer par distinguer entre le point de vue de Zénon et celui de ses prédécesseurs. Pour ces derniers, Platon et Aristote, il existe dans l'âme une partie irrationnelle, qui engendre les passions. Le stoïcisme s'oppose à cette vision dualiste de la passion, et lui substitue une analyse où c'est du sein de la raison elle-même que proviennent les passions. Celles-ci consistent en un jugement erroné doublé d'une impulsion. Comme l'explique Jean-Baptiste Gourinat : « contrairement à Platon et Aristote, ils (les stoïciens) pensent qu'il n'y a pas de partie irrationnelle de l'âme qui serait la cause des passions :

> Tandis que les anciens pensaient que les passions étaient naturelles et n'avaient rien à voir avec la raison et qu'ils plaçaient le désir dans une partie de l'âme et la raison dans une autre, Zénon était en désaccord avec cette conception, car il considérait que les passions sont volontaires, qu'elles sont admises par un jugement de l'opinion, et que l'intempérance, enfreignant toutes les limites, est la mère de toutes les passions.»[463]

Dans la théorie platonicienne, l'âme se compose de trois parties, au

[462] Jean-Baptiste Gourinat, *Le stoïcisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2011, p. 53.

[463] Jean-Baptiste Gourinat, *ibid.*, p. 53-54, citant Cicéron, *Ac. Post.*, I, 39.

nombre desquelles figure une partie irrationnelle, alors que chez les stoïciens, l'âme ne comprend pas une telle partie irrationnelle qui serait la cause des passions.[464] Les passions consistent en un « jugement perverti »[465] de la raison elle-même, accompagné d'une impulsion corporelle. Comme la manifestation des passions chez les stoïciens dépend de nos jugements et de notre usage de la volonté, la passion et la raison ne correspondent pas véritablement à deux parties distinctes en nous. La question de la passion est à aborder par le biais du jugement : soit l'âme juge correctement, soit l'âme juge incorrectement. L'état passionnel surgit à partir du moment où l'âme se laisse entraîner par les représentations des choses et laisse triompher l'assentiment à la représentation qui l'accompagne, de sorte que l'impulsion outrepasse la raison et lui fait perdre le contrôle.

Nous trouvons dans *La Colère* de Sénèque une explication très claire de la manière dont les passions naissent dans l'âme, s'y développent et l'envahissent. Au livre II, Sénèque écrit :

> Il y a un premier mouvement involontaire, sorte de préparation et de menace de la passion ; un second accompagné d'un désir qu'on peut dompter : c'est l'idée qu'il faut que je me venge, puisque j'ai été lésé, et qu'un tel doit être puni, puisqu'il a commis un crime ; le troisième est déjà désordonné : il veut se venger non pas s'il le faut, mais de toute façon, il triomphe de la raison.[466]

Sénèque explique donc en trois temps le processus de la colère, bonne illustration du fonctionnement de la passion : il s'agit d'abord d'un mouvement involontaire ou d'une représentation qui frappe l'âme. Ensuite,

---

[464] *Ibid.*, p. 54.

[465] Plutarque, *Vertu morale*, 3, 446 F, cité par Jean-Baptiste Gourinat, *ibid*.

[466] Sénèque, *De la colère*, II, IV, 1, trad. Abel Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

il doit y avoir un assentiment qui correspond à ce mouvement désordonné pour pouvoir arriver à l'état de l'impulsion incontrôlée, c'est-à-dire à l'état passionnel.

Ceci revient à dire que chez les stoïciens, les maladies de l'âme, les passions, le *pathos,* relèvent d'une erreur du jugement, d'un mauvais usage de la volonté. Il faut donc dire, d'un côté, que lorsque les jugements sont corrects, cela nous permet de mettre le cap sur la santé de l'âme, la vertu, et la sagesse ; et de l'autre, que lorsque les jugements s'associent à de fausses opinions, ils nous mènent au désordre, au vice, et à la folie. Celui qui donne son assentiment à de mauvaises représentations, se trouve de ce fait sous l'emprise des passions : l'impulsion provient bien du corps, mais c'est la raison qui acquiesce ou non à la représentation qui lui est liée. Il s'agit d'une situation de pathologie du jugement, de faiblesse de la volonté (*akrasia*), où celle-ci ne parvient plus à nous mener vers la santé de l'âme et la sagesse. Les passions sont donc liées à une forme de perte de contrôle de soi.

On trouve donc bien, chez les stoïciens, une théorie des causes de la maladie de l'âme. Cette théorie est cohérente et permet de rendre compte des causes de la passion. Cette théorie stoïcienne des passions est certes une théorie intellectualiste, fondée sur la rectitude ou l'absence de rectitude du jugement, comme nous venons de le rappeler. Mais Jean-Baptiste Gourinat nuance ce diagnostic, en rappelant le rôle, beaucoup plus physiologique, des « impulsions débridées » :

> La passion se produit quand on donne son assentiment de façon déraisonnable à ce premier mouvement et à la représentation qui l'accompagne, et que l'on perd le contrôle de son impulsion. C'est pourquoi la passion n'est pas définie seulement comme un jugement ou une opinion (c'est-à-dire un assentiment), mais aussi comme une « impulsion débridée », qui est comparée par Chrysippe à un coureur

> emporté dans son élan. Ainsi s'explique que la passion puisse persister quand le jugement qui l'a constituée a disparu : les stoïciens pratiquaient une thérapeutique des passions, qui essayait notamment de les soigner en montrant que l'objet de la passion n'était pas un mal ou un bien, mais, même quand on en est convaincu rationnellement, le phénomène physiologique persiste plus longtemps que le jugement. En redressant le jugement, on supprime la cause de la passion, mais on ne supprime pas immédiatement la passion. En ce sens, la conception stoïcienne de la passion est beaucoup moins intellectualiste ou cognitiviste qu'on ne le dit souvent.[467]

Il est ainsi des circonstances où même la rectification du jugement ne parvient pas à nous guérir immédiatement, le jugement se voyant entraîné par une « impulsion débridée », comme le coureur qui n'arrive pas à s'arrêter dans son élan.

Vis à vis des dérèglements de l'âme, les stoïciens ne se contentent pas, bien entendu, de retracer la manière dont les passions triomphent au sein de l'âme, mais cherchent avant tout des remèdes et des méthodes pour la guérir de ses maladies. Pour atteindre la sérénité, ils savent qu'une théorie du fonctionnement de l'âme ne suffit pas, et s'efforcent de mettre en œuvre tout un projet de vie. Il faut, pour trouver la bonne manière de faire face aux aléas de la vie, pratiquer avec constance une véritable thérapeutique de l'âme.

2. Folie et santé de l'âme

Le fondateur de la psychiatrie, Pinel, écrivait dans son *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* :

---

[467] Jean-Baptiste Gourinat, *Les Stoïciens*, *op. cit.*., p. 55. L'expression « impulsion débridée » provient de Cicéron, *Tusc.*, IV, 11 et de Galien, *Plac. Hip. et Plat.*, IV, 2, 10.

> On ne peut guère parler des passions humaines comme maladies de l'âme, sans avoir aussitôt présentes à la pensée les *Tusculanes* de Cicéron et les autres écrits que ce beau génie a consacrés à la morale dans la maturité de l'âge et de l'expérience.

Nous nous proposons ici d'entrer dans le détail des réflexions de Cicéron sur la folie dont Pinel fait l'éloge. Cicéron donne d'abord une explication de la folie au livre III des *Tusculanes*, distingue ensuite deux genres de folie, et poursuit en nous proposant une « thérapie de l'âme » et des remèdes au livre IV. Nous commencerons par examiner le développement de Cicéron sur la nature de la folie dans le passage suivant :

> Le mot *insania* (folie) désigne une maladie chronique de l'esprit, c'est-à-dire un état opposé à la santé (*insanitas*) et maladif de l'âme, d'où le nom d'*insania*. Or, tous les troubles de l'âme, les philosophes les qualifient de maladies, et ils affirment que nul parmi les non-sages n'échappe à ces maladies. Mais celui qui est malade n'a pas la santé, et l'âme de tous les non-sage est malade ; donc tous les non-sages sont fous. Or, nos ancêtres considéraient que la santé de l'âme consiste dans un état de tranquillité et de stabilité ; l'état de la pensée où ces qualités faisaient défaut, ils l'ont appelé *insania*, parce qu'ils estimaient que le trouble de l'âme, comme celui du corps, est incompatible avec la santé.[468]

C'est donc, en premier lieu, une définition de la folie, qui nous est fournie dans les *Tusculanes*. Cicéron montre que, pour les stoïciens, la folie (*insania*) a son origine dans la passion, que le terme fait référence à un malaise, à une maladie de l'esprit, à un trouble de l'âme, et qu'elle est donc en son essence opposée à la bonne santé. Selon cette définition de l'*insania,* tous les non-sages sont des insensés (*non sanos*) et il est impossible au sage de se laisser emporter par une telle maladie de l'âme. Il s'agit d'ici une tradition

[468] Cicéron, *Tusculanes*, Livre III, IV, 8-9, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

héritée de Socrate. D'où résulte que la sagesse est la santé de l'âme, et le manque de sagesse signifie la mauvaise santé (*insanitas*) qui est folie ou démence (*amentiam, dementiam*).[469]

En deuxième lieu, Cicéron nous explique qu'il existe deux sortes de folie : la folie (*insania*) et la folie furieuse (*furor*).[470] D'*insania* et de *furor*, c'est bien la seconde, *furor*, qui est la plus grave. Cette folie furieuse, en effet, s'avère être un complet aveuglement de l'esprit, raison pour laquelle, au contraire de l'*insania*, elle terrasse même le sage :

> Nos ancêtres ont estimé en effet que la sottise, état d'esprit dépourvu d'équilibre, c'est-à-dire de santé, est cependant à la hauteur des devoir moyens et des fonctions ordinaires de la vie courante ; ils ont jugé au contraire que la folie furieuse (*furor*) est un aveuglement de l'esprit qui s'étend à toutes choses. Sans doute cet état est plus grave que la folie (*insania*) ; il est cependant tel que le sage est susceptible de tomber dans la folie furieuse, mais non pas dans la folie.[471]

Cette distinction entre *insania* et *furor* correspond à deux types de passions, deux réponses affectives aux évènements, la première étant liée aux jugements corrects ou incorrects, la seconde aux impulsions débridées qui les accompagnent. Dans le cas de l'*insania*, les sages sont exempts de folie, car ils savent conformer leur jugement à la raison, tandis que les non-sages sont tous des fous, dans la mesure où ils se laissent séduire par le *pathos* (*πάθος*) jusqu'au bouleversement total de leur esprit.

---

[469] Cicéron, *Tusculanes*, *op. cit.*, Livre III, IV, 10.

[470] « Quant au grec *μανία*, je serais embarrassé pour dire d'où vient le mot, mais, pour la chose en soi, nous la caractérisons mieux que ne font les Grecs; en effet nous ne confondons pas la folie (*insania*) dont le nom, lorsqu'on la confond avec la sottise, a une acception fort étendue, avec la folie furieuse (*furor*). » Cicéron, *Tusculanes*, *op. cit.*, Livre III, V, 11.

[471] Cicéron, *Tusculanes*, *op. cit.*, Livre III, V, 11.

Au cours de sa réflexion sur la folie, Michel Foucault ne s'est pas seulement attardé au texte fameux de la *Première Méditation* de Descartes, mais a aussi commenté ce passage des *Tusculanes* de Cicéron. Ainsi, dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, après avoir commenté une citation de Voltaire[472], Foucault procède à une analyse critique de la nouvelle forme que prend le regard de la raison sur la folie. En analysant cette nouvelle figure du couple folie/raison dans la structure épistémologique et institutionnelle du XVIII^e siècle, Foucault cherche à montrer comment le statut de la folie y a été étrangement déterminé. Quand le *Dictionnaire philosophique* nous enseigne que la folie est une maladie des organes du cerveau qui dérange l'homme, Foucault souligne que Voltaire ne parvient à définir la folie que par rapport à la raison, que le fou ne peut être défini par le rationalisme triomphant, à savoir comme quelqu'un qui ne réagit pas comme « les autres ». Examinant la structure de ce discours sur la folie au XVIII^e siècle, Foucault y découvre alors une nouvelle forme de conscience, un nouveau rapport de la folie avec la raison. La folie existe, d'une part, « par rapport à la raison » et, d'autre part, « pour la raison ».[473] Après avoir examiné cette conscience qui constitue

---

[472] « Nous appelons folie cette maladie des organes du cerveau qui empêche un homme nécessairement de penser et d'agir comme les autres. » Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Folie », p. 285, cité par Michel Foucault dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 236.

[473] « Cette nouvelle forme de conscience inaugure un nouveau rapport de la folie avec la raison : non plus dialectique continue comme au XVI^e siècle, non pas opposition simple et permanente, non pas rigueur du partage comme ce fut le cas au début de l'ère classique, mais lien complexes et étrangement noués. D'une part, la folie existe *par rapport à* la raison, ou du moins par rapport aux « autres » qui, dans leur généralité anonyme, sont chargés de la représenter et de lui donner valeur d'exigence ; d'autre part, elle existe *pour* la raison, dans la mesure où elle apparaît au regard d'une conscience idéale qui la perçoit comme différence avec les autres. La folie a une double façon d'être *en face de* la raison ; elle est à la fois *de l'autre côté*, et *sous son regard*. De l'autre côté : la folie est différence immédiate, négativité pure, ce qui se dénonce comme non-être, dans une évidence irrécusable ; elle est une absence totale de raison, qu'on perçoit aussitôt comme telle sur fond des *structures du raisonnable*. » Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 237.

la folie comme un pli dans les structures du rationnel, Foucault présuppose que ses adversaires chercheront à lui répliquer que cette structure double, qu'il prétend repérer au XVIII[e] siècle, était en fait déjà présente chez Cicéron.[474] C'est ainsi qu'il en vient à commenter le texte des *Tusculanes* et à s'intéresser à la conscience de la folie à l'époque latine.

Cette conscience cicéronienne de la folie divise en effet, comme nous venons de le voir, la folie en deux, elle aussi. Il y a donc, selon les termes de Cicéron, mais commentés, cette fois, par Foucault, l'*insania*, dont « l'acception est fort large », surtout « quand on y joint la sottise », et la *furor*, maladie plus grave, que le droit romain connaît depuis la loi des XII Tables.[475] Examinant la réflexion cicéronienne sur la folie et ce double modèle de folie, Foucault émet l'idée que depuis l'époque latine cette démarcation de deux formes de folie permet d'inscrire cette dernière simultanément dans deux champs distincts : une folie dans la forme du raisonnable, et l'autre dans la forme du rationnel. Comme l'observe Foucault lui-même : « Il y a donc dans la tradition latine une folie dans la forme du raisonnable, et une folie dans la forme du rationnel, que même le moralisme cicéronien n'est pas parvenu à

---

[474] « On objectera aisément qu'à toute époque, il y a eu de la même manière une double appréhension de la folie : l'une morale, sur fond de raisonnable ; l'autre objective et médicale sur fond de rationalité. Si on laisse de côté le grand problème de la folie grecque, il est vrai qu'au moins depuis l'époque latine, la conscience de la folie a été partagée selon cette dualité. » Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 237-238. Notons que l'objection qu'imagine ici Foucault est très proche de celle que lui adressera Claude Quétel au début de son *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours* (Voir *supr*a, Deuxième partie, chapitre V).

[475] « À ces deux formes d'expérience, correspondent exactement deux formes de folie : l'*insania*, dont « l'acception est fort large », surtout « quand on y joint la sottise », et la *furor*, maladie plus grave, que le droit romain connaît depuis la loi des XII Tables. Parce qu'elle s'oppose au raisonnable, l'*insania* ne peut jamais atteindre le sage ; la *furor* au contraire, événement du corps et de l'âme que la raison est capable de reconstituer dans la connaissance, peut toujours bouleverser l'esprit du philosophe. » Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 238.

confondre. »[476] L'une soulève, en s'inscrivant dans la forme du raisonnable, un enjeu moral, l'autre, qui relève du rationnel, pose le problème de l'objectivation ou de la réification médicale. D'une certaine manière, Foucault accorde à la réflexion cicéronienne sur la folie le pouvoir de renouveler la lecture du rapport folie / raison, et de contribuer à l'édification de sa pensée médico-philosophique. Cicéron lui permet de penser le « glissement des perspectives » selon lequel, au XVIII[e] et « pendant longtemps », cette double structure de la folie s'est vue réduite à l'unité d'un seul et même objet, offert à la raison tout à la fois pour s'en distinguer et pour l'étudier.[477]

3. Le cas de Médée

La théorie stoïcienne des passions ne se borne pas à clarifier la notion de folie, ni à opérer la distinction de deux formes de folie. Cicéron montre également comment il convient de réagir pour parvenir à la guérison des maladies de l'âme. On trouve, au livre IV des *Tusculanes*, l'idée d'un travail de l'âme à vocation thérapeutique, sous le titre : *Traitement des maladies de l'âme* (XXVII 58). Cicéron estime que la philosophie possède les moyens de traiter les maladies de l'âme :

> Voyons donc quelle est la puissance des remèdes dont la philosophie dispose pour les maladies de l'âme. Oui, il existe pour elle une médecine spéciale incontestablement, et la nature n'a pas été mal

[476] Michel Foucault, *ibid.*, p. 237-238.

[477] « Or, ce qui s'est passé au XVIII[e] siècle, c'est un glissement des perspectives grâce auquel les structures du raisonnable et celles du rationnel se sont insérées les unes dans les autres, pour former finalement un tissu si serré qu'il ne sera plus possible pendant longtemps de les distinguer. Elles se sont progressivement ordonnées à l'unité d'une seule et même folie qui est perçue tout ensemble dans son opposition au raisonnable, et dans ce qu'elle offre d'elle-même au rationnel. » Michel Foucault, *Ibid.*, p. 239.

> intentionnée et cruelle envers notre espèce au point de ne découvrir aucun moyen de guérison pour l'âme, alors qu'elle a tant fait pour le corps ; sur un point même l'âme se trouve avantagée du fait que, pour le corps, les traitements sont empruntés à l'extérieur, tandis que l'âme recèle en elle-même sa thérapeutique. Mais dans la mesure même où l'âme est d'un ordre supérieur et apparenté au divin, elle réclame aussi plus de soins.[478]

L'âme mérite plus, et non moins, de soins que le corps. Cicéron nous explique qu'il y a bien des remèdes adressés aux maladies de l'âme chez les philosophes. Il existe plusieurs remèdes contre des passions particulières telles que le désir, le chagrin, la crainte, le plaisir, l'amour et la colère, et, même dans le cas des hommes les plus vicieux, Cicéron montre que des méthodes existent et que les maladies de l'âme sont guérissables.[479]

Chez les stoïciens, parmi les passions de l'âme, la colère est sans aucun doute à compter parmi les formes de folie.[480] Prenons le cas de Médée comme exemple d'une femme en proie à la passion, tel que le mentionne Épictète dans ses *Entretiens* :

> Donc, lorsqu'on donne son assentiment à l'erreur, sache qu'on ne voulait pas le faire, car « c'est toujours contre son gré qu'une âme est privée de la vérité », comme dit Platon, mais on a pris l'erreur pour la vérité. Eh bien ! dans le domaine de l'action, qu'avons-nous qui corresponde à ce qui est ici la vérité ou l'erreur ? Le devoir et le contraire du devoir, l'avantageux et le nuisible, ce qui me convient et ce

---

[478] Cicéron, *Tusculanes*, *op. cit.*, Tome II, Livre IV, XXVII 58.

[479] « Quant à ceux dont l'on dit qu'ils sont naturellement portés à la colère, ou à la pitié, ou à la jalousie, ou à quelque passion pareille, ils ont pour ainsi dire une mauvaise constitution morale, mais n'en sont pas moins guérissables, à preuve ce que l'on rapporte de Socrate. », Cicéron, *Tusculanes*, *op. cit.*, Tome II, Livre IV, XXXVII, 80.

[480] « Et que dire de la colère, la colère qui, tout le temps qu'elle passionne l'âme, se confond absolument avec la folie, [...] » Cicéron, *Tusculanes*, *op. cit.*, Tome II, Livre IV, XXXVI 77.

> qui ne me convient pas… et toutes choses semblables. – On ne peut donc trouver une chose avantageuse sans la choisir ? – On ne le peut. – Comment [Médée] peut-elle dire : *Oui, je sais tout le mal que je vais accomplir ; Mais non courroux, plus fort, a vaincu ma raison ?* – Parce que cela même, satisfaire son courroux et se venger de son époux, elle le regarde comme plus avantageux que de sauver ses enfants. – Oui, mais elle s'est trompée. – Montre-lui clairement qu'elle s'est trompée et elle ne le fera pas.[481]

Une volonté bonne suffit-elle à nous mener à une bonne action ? Le cas exemplaire de Médée prouve qu'en réalité, si elle a bien agi contre son gré en tuant ses enfants, c'est qu'elle n'a pas réussi à se persuader par la raison. Elle est capable de garder la conscience du fait qu'elle ne devrait pas faire le mal, mais agit en donnant son assentiment à ce qu'elle aurait dû refuser. Elle est devenue aveugle et folle en suivant ses impulsions débridées qui la bouleversent jusqu'au bout. Épictète explique que Médée est emportée et dirigée par sa colère à cause de son ignorance. Dans le cas contraire, si elle savait qu'elle se trompait et que le jugement qu'elle a fait est incorrect, elle n'aurait pas été conquise par les passions violentes.

Chez les stoïciens, même dans le cas des vices innés, tel celui dont Socrate souffre de naissance, il est possible, comme y parvient Socrate, de les corriger grâce à la raison. Même dans le cas des vices qui ne sont pas de naissance, quelle que soit l'étendue de nos erreurs ou de nos fausses opinions sur les biens et les maux, la philosophie nous permet de nous en débarrasser. Ainsi s'achève l'analyse cicéronienne des passions : « Confions-nous donc à ses bons soins et souffrons qu'elle (la philosophie) nous guérisse. Aussi bien, tant que ces maux sont enracinés en nous, sommes-nous incapables, non

---

[481] Épictète, *Entretiens*, texte établi et traduit par J. Souilhé avec la collaboration de A. Jagu, Livre I, chapitre XXVIII, 4-8, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 100-101.

seulement d'être heureux, mais même d'avoir la santé. »[482]

Jean-Baptiste Gourinat relève le cas exemplaire de Médée, et montre que ce qui lui arrive, aux yeux des stoïciens, est analysable en une série de circonstances malheureuses :

> Médée n'aurait pas tué ses enfants si elle n'avait pas été en colère ; elle n'aurait pas été en colère si elle n'avait pas été jalouse ; elle n'aurait pas été jalouse si elle n'avait pas été amoureuse ; elle n'aurait pas été amoureuse si Jason n'était pas arrivé en Colchide ; il ne serait pas arrivé en Colchide s'il n'avait pas navigué sur l'*Argos* ; il n'aurait pas navigué sur l'*Argos* s'il n'avait pas coupé du bois sur le mont Pélion pour le construire. Mais tous ces événements ne sont que les circonstances de la colère de Médée. [483]

La tragédie de Médée a pris place lorsqu'elle a laissé les passions diriger ses actions, confrontée qu'elle était à une série d'événements enchaînés de telle manière que le sujet passionné ne pouvait plus rien contrôler. Lorsque l'homme passionné donne son assentiment à quelque chose de faux, c'est qu'il se trompe et est en état d'ignorance. Ceci revient à dire que si Médée donne son assentiment au faux, elle n'agit pas sciemment, mais sur la base d'un jugement faux. Chrysippe écrivait ainsi :

> C'est pourquoi les pythagoriciens disent : « Sache que les hommes ont des souffrances qu'ils ont choisies eux-mêmes », dans la pensée que les dommages qu'ils subissent sont en leur pouvoir et que c'est conformément à leur impulsion qu'ils commettent des fautes et qu'ils en souffrent les conséquences conformément à leur pensée et leur

---

[482] Cicéron, *Tusculanes*, *op. cit.*, Tome II, Livre IV, XXXVIII, 84.

[483] Jean-Baptiste Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996, p. 117-118.

caractère.[484]

Aux yeux de Chrysippe, on peut dire que si Médée souffre tout ce qui lui est arrivé, c'est parce qu'elle l'a choisi elle-même. La folie présentée dans le stoïcisme s'identifie à l'ignorance, plus précisément à une ignorance agitée.[485] Être fou constitue ainsi une ignorance de soi-même et des choses qui sont conformes à soi-même. S'ignorer soi-même, c'est ne pas savoir ce qui nous convient.[486] En raison de l'ignorance, l'homme choisit un mal pour un bien, comme le dit Sénèque dans *De la vie heureuse* :

> En tout cela elle me paraît d'autant plus misérable, puisque c'est de la folie de prendre des maux pour des biens. Sans la santé de l'esprit personne n'est heureux, et il n'est pas sain celui qui recherche comme le meilleur ce qui apportera du dommage. [487]

L'homme libre ne confond pas la liberté et la folie. Mais les fous se

---

[484] Chrysippe, SVF II, 1000, cité par Jean-Baptiste Gourinat, *in Les stoïciens et l'âme*, *op. cit.*, p. 118.

[485] « La compréhension de la seconde définition, plus ramassée, est rendue malaisée par l'obscurité de l'adjectif qui fournit la différence spécifique du genre « ignorance », à savoir πτοιώδης : ce qui porte la marque de la πτοια, *i.e.* quelque chose comme l'agitation. La folie serait ainsi une « ignorance agitée ». La passion étant une agitation, toute passion est en son fond folie, même si ce fond ressort plus nettement dans le cas de certaines passions comme la colère. » Rémi Brague, *Introduction au monde grec*, Chatou, La Transparence, 2005, p. 222-223.

[486] « Nous y lisons une thèse qui, nous aurons à le rappeler, est banale pour un stoïcien : tous les hommes sont fous. Nous y trouvons aussi, ce qui est plus rare, une définition de la folie. Celle-ci est « une ignorance de soi-même et (καὶ) des choses qui sont conformes à soi-même ». La formule est proche de la façon dont Thucydide décrit la λήθη (« amnésie ») qui saisissait les rescapés de la peste. La question de savoir comment on peut s'ignorer soi-même est implicitement résolue par la valeur explicative que l'on doit donner au « et » (καὶ) : s'ignorer soi-même, c'est justement ne pas savoir ce qui nous convient. » *Ibid.*, p. 222.

[487] Sénèque, *De la vie heureuse*, 6, trad. Émile Bréhier revue par L. Bourgey, *in Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 728.

croient libres sans l'être, comme nous l'indiquent les *Entretiens* d'Épictète :

> Car il est libre, celui à qui tout arrive en accord avec sa personne morale et que rien ne peut entraver. – Eh quoi ! La liberté est-elle absence de raison ? – A Dieu ne plaise ! Folie et liberté ne vont pas ensemble. – Mais je veux que tout arrive suivant mon idée, quelle que soit cette idée. – Tu es fou, tu déraisonnes. Ne sais-tu pas que la liberté est une belle chose, une chose précieuse ? Or, vouloir au petit bonheur que se produise ce qui au petit bonheur m'est venu à l'idée risque non seulement de n'être pas beau, mais d'être même tout ce qu'il y a de plus laid.[488]

Par ailleurs, au chapitre XIV du *Manuel*, Épictète nous éclaire sur le cas de la folie apparaissant lorsqu'un homme cherche à réaliser une impossibilité :

> Si tu veux que tes enfants et ta femme et tes amis restent en vie, tu es un sot ; car tu veux que ce qui ne dépend pas de toi dépende de toi et que les choses qui te sont étrangères soient tiennes. De la même manière, si tu veux que ton esclave ne commette pas de fautes, tu es un fou ; car tu veux que le mal moral ne soit pas mal moral, mais quelque chose d'autre.[489]

Obéir à nos représentations concernant le bien, relativement à des choses qui s'avèrent en réalité être mauvaises, tel est le premier pas vers la folie[490].

---

[488] Épictète, *Entretiens*, I, XII, 9-12, *op. cit*, p. 51.

[489] *Manuel d'Épictète*, XIV, 1, intro., trad. et notes de Pierre Hadot, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 2000, p. 172.

[490] « Quelle tragédie a un principe autre que l'apparence ? Qu'est-ce que l'Atrée d'Euripide ? Et aussi l'Œdipe de Sophocle, le Phénix, l'Hippolyte ? A qui appartient-il de n'y faire aucune attention ? Et comment appelle-t-on ceux qui obéissent à tout ce qui leur paraît bon ? – Des fous. – Et nous, faisons-nous autre choses ? » Épictète, *Entretiens, I*, 28, 32, *in Les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 873.

Dans le cas contraire, une fois que l'homme sait comment faire le bon jugement et quels sont les moyens qui permettent de se maîtriser soi-même, toutes ses impulsions s'avèrent être des impulsions « raisonnables », et ses affections de « bonnes » affections.[491] Ainsi, la distinction entre l'homme passionné et l'homme en bonne santé dépend du fait qu'il sache ou non donner et refuser son assentiment. Pourtant, de la volonté globale de bien se conduire, à la capacité effective à produire des jugements corrects, comment s'opère le passage ? Quelle est la méthode proposée par l'école stoïcienne pour soigner les passions ?

Le *Manuel* et les *Entretiens* reviennent constamment sur la distinction cardinale en matière de thérapie stoïcienne, celle sur laquelle le médecin de l'âme ne saurait trop insister : il faut apprendre à distinguer entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Distinction cardinale, en effet, non seulement parce qu'elle permet à l'individu de s'orienter dans ses choix, mais aussi parce qu'elle est seule à lui apprendre à former ses jugements[492]. Épictète l'expose dès les premières lignes du *Manuel*, **1**. 1. :

> Parmi les choses qui existent, les unes dépendent de nous, les autres ne dépendent pas de nous. Dépendent de nous : jugement de valeur, impulsion à agir, désir, aversion, en un mot, tout ce qui est notre affaire

---

[491] « En revanche, si les jugements sont corrects et les impulsions contrôlées, ce sont des impulsions « raisonnables » appelées « bonnes affections » (*eupatheiai*). » Jean-Baptiste Gourinat, *Le stoïcisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2011, p. 56.

[492] « Le *Manuel* s'ouvre sur un groupe de chapitres qui se rapportent à la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Arrien a considéré, avec raison, que cette distinction est fondamentale aux yeux d'Épictète. […] Cette distinction nous apporte la liberté, le bonheur, à condition qu'elle soit la règle de tous les jugements qui motivent nos désirs et inspirent nos actions (**1**, 1-5). Cette distinction nous permettra de connaître ce que nous devons désirer, ce que nous devons avoir en aversion et la manière dont nous devons agir (**2**). Il faudra appliquer cette distinction dans nos jugements, à propos de chaque désir, de chaque action (**3-4**). » Pierre Hadot, *in Manuel d'Épictète, op. cit.*, p. 37.

> à nous. Ne dépendent pas de nous, le corps, nos possessions, les opinions que les autres ont de nous, les magistratures, en un mot, tout ce qui n'est pas notre affaire à nous.[493]

En ce qui concerne les choses qui ne dépendent pas de nous, ce sont les circonstances et les événements qui nous arrivent et auxquels, apparemment, on ne peut rien. Nous pouvons faire une liste des choses extérieures à nous, au nombre desquelles, par exemple : beauté / laideur, richesse / pauvreté, santé / maladie, vie / mort, etc. Et, parmi les choses qui dépendent de nous, nous relevons : nos jugements, nos désirs, nos impulsions à agir. D'après Pierre Hadot, cette distinction est considérée comme le point de départ de la philosophie, et, en tant que premier principe du stoïcisme, constitue le fondement de tout l'art de vivre.[494] Et selon le mot de Pierre Hadot :

> Mais il y a une chose, une seule chose, qui dépend de nous et que rien ne peut nous arracher, c'est la volonté de faire le bien, la volonté d'agir conformément à la raison. Il y aura donc une opposition radicale entre ce qui dépend de nous, ce qui peut donc être bon ou mauvais, parce qu'il est objet de notre décision, et ce qui ne dépend pas de nous, mais des causes extérieures, du destin, et qui est donc indifférent.[495]

---

[493] *Manuel d'Épictète*, *op. cit.*, I, 1, p. 161.

[494] « Cette distinction revient presque à toutes les pages des *Entretiens*. Elle y est présentée comme le point de départ de la philosophie (E., I, 22, 9) : « En quoi consiste l'éducation [c'est-à-dire la formation philosophique] ? … C'est discerner, parmi les êtres, ceux qui dépendent de nous et ceux qui ne dépendant pas de nous. » Cette distinction est le fondement de tout l'art de vivre (E., I, 1, 21) : « Que doit-on avoir présent à l'esprit en pareilles circonstances ? En serait-il d'autre que cette distinction : Qu'est-ce qui est mien, qu'est-ce qui n'est pas mien ? Qu'est-ce qui est en mon pouvoir, qu'est-ce qui n'est pas en mon pouvoir ? Je dois mourir [sous-entendu : cela ne dépend pas de moi]. Dois-je le faire aussi en gémissant [sous-entendu = cela dépend de moi de gémir ou de ne pas gémir] ? » Pierre Hadot, *in Manuel d'Épictète*, *op. cit.*, p. 38-39.

[495] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 198-199.

Chacun est confronté au cours de sa vie à des événements dont il ne maîtrise absolument pas l'issue, mais une chose reste constamment en sa possession : la volonté de former un jugement correct et d'agir conformément à la raison et à la nature. Il apparaît à l'examen des situations douloureuses, que les maux et les troubles mentaux ont pour unique cause nos représentations et nos jugements sur les choses. La seule chose qui dépende de nous est donc de savoir faire le bon jugement et de faire le bien. Quant au reste, à ce qui nous dépasse, dans la mesure où nous n'en sommes pas le maître, il faut le considérer comme indifférent.

Si donc le mal nous assaille, colère ou folie, angoisse ou simple inquiétude, la souffrance réside uniquement dans la croyance qu'il s'agit là d'un mal, de quelque chose qui peut nous dévaster ou s'opposer à nos désirs. Epictète précise : « Rester calme : l'événement prévu par le divin ne dépend pas de nous, il n'est ni un bien ni un mal. »[496] Autrement dit, il n'y a pas de bien et de mal que dans ce qui dépend de nous, tout dépend de notre jugement. Ce qui permet de décider si une idée est bonne ou mauvaise est donc sa relation à nos dispositions intérieures. Comme le dit Pierre Hadot :

> Les hommes croient subir un mal s'ils n'obtiennent pas ce qu'ils désirent et s'ils tombent dans ce qu'ils ont en aversion. Mais si l'on reconnaît qu'il n'y a de bien et de mal que dans les choses qui dépendent de nous, c'est-à-dire dans la rectitude de nos jugements, de nos désirs, de nos impulsions à l'action, de notre choix de vie, donc dans les choses dont nous sommes seuls responsables, en un mot, si l'on reconnaît qu'il n'y a de bien et de mal que le bien moral et le mal moral, on considérera que les choses qui peuvent nous advenir indépendamment de notre volonté ne peuvent être des maux.[497]

---

[496] *Manuel d'Épictète*, *op. cit.*, 32, 1-2, p. 185.

[497] Pierre Hadot, *in Manuel d'Épictète*, *op. cit.*, p. 106.

Médée ne doit sa folie qu'au fait d'avoir cru qu'une chose qui ne dépendait pas d'elle, la trahison de Jason, pouvait être un mal. Eût-elle su que toutes les représentations liées à ces choses mauvaises ne dépendaient que de son jugement, elle aurait pu se donner les moyens de supporter ses passions, colère, jalousie, et éviter ainsi des sombrer dans la folie furieuse et l'infanticide. La volonté de faire le bien est une chose qui dépend entièrement de nous. Pierre Hadot le souligne avec force :

> La volonté de faire le bien est la citadelle intérieure inexpugnable, que chacun peut édifier en lui-même. C'est là qu'il trouvera la liberté, l'indépendance, l'invulnérabilité, et, valeur éminemment stoïcienne, la cohérence avec soi-même.[498]

4. Les remèdes stoïciens

Afin de se débarrasser de ces troubles de l'âme que sont les passions, et de retrouver la liberté intérieure, les stoïciens proposent des méthodes qui consistent à fournir à chaque individu des principes universels et des pratiques utiles. Face à ce qui ne dépend pas de nous, l'homme ne peut rien faire, et doit donc renoncer à vouloir l'impossible. Mais quant à ce qui dépend de nous, les stoïciens proposent des exercices spirituels et des principes de vie.

Le premier enseignement prodigué par l'école stoïcienne est donc, comme nous venons de le dire, l'idée que chacun peut et doit construire sa propre « citadelle intérieure ». C'est à l'occasion de son commentaire des *Pensées* de Marc Aurèle que Pierre Hadot a forgé cette expression :

---

[498] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 199.

> En écrivant ses *Pensées*, Marc Aurèle bâtit en lui-même une citadelle inaccessible aux troubles des passions. Mais cette citadelle, où règne la sérénité, n'est pas une tour d'ivoire dans laquelle il se réfugierait en un égoïsme transcendant ; elle est bien plutôt à la fois le haut lieu, d'où l'on accède à un immense champ de vision, et la base d'opérations qui permet d'agir au loin.[499]

La citadelle intérieure au sens de Pierre Hadot ne signifie pas le fait d'ériger un mur entre un moi individualiste et un autre, pour mieux dissimuler un égoïsme transcendant. Il s'agit plutôt de soustraire l'âme à tous les bouleversements de l'existence pour lui permettre de vivre constamment dans la sérénité. Chez les stoïciens, les passions humaines sont considérées, nous l'avons vu, comme le fruit d'un mauvais usage de l'assentiment intérieur. Elles correspondent à des erreurs de jugement et à des défaillances de la raison. Les troubles, les passions, produits de jugements erronés, trahissent un manque de clarté et une défaillance du raisonnement. Il est donc indispensable de surveiller en permanence nos discours intérieurs, de vérifier à chaque instant les jugements de valeur qui peuplent notre âme. Comme l'écrit encore Pierre Hadot : « Il faudra donc surveiller le discours intérieur pour voir si un jugement de valeur erroné ne s'y est pas introduit en ajoutant ainsi à la représentation compréhensive quelque chose d'étranger. »[500] Pour apaiser le malaise et soigner les maladies de l'âme, il s'agit donc de veiller sur les discours, de prêter attention à soi-même. En ce sens, la méthode stoïcienne fait avant tout appel à la « fonction thérapeutique du logos », autrement dit, du discours.[501] Une question surgit

---

[499] Pierre Hadot, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle, La Citadelle intérieure* (1992), Paris, Le Livre de Poche, 1997.

[500] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 210-211.

[501] « Chez les stoïciens aussi, il y a une « fonction thérapeutique du logos, donc du discours. » Pierre Hadot, préface à André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, *op. cit.*, p. XI.

alors quant aux rapports de la théorie et de la pratique : du jugement à la reprise en main, du discours à l'action, ne risque-t-il pas de subsister un décalage ?

Cette question est au coeur de la relecture de la philosophie antique récemment proposée par Pierre Hadot. Selon lui, en effet, « il apparaît ainsi que dans le stoïcisme, les parties de la philosophie ne sont pas seulement des discours théoriques, mais des thèmes d'exercice qui doivent être pratiqués concrètement, si l'on veut vivre en philosophe. »[502] Comment doit-on s'y prendre, si l'on ne veut pas se contenter d'une connaissance des différentes parties de la philosophie, mais vivre philosophiquement ? Car c'est bien une transformation du sujet qui est visée lorsque celui-ci envisage ses propres passions, et l'école stoïcienne se veut dispensatrice d'une véritable thérapie de l'âme. Chez les stoïciens, la philosophie n'est en aucun cas réductible à son discours. Leur rapport est à la fois d'incommensurabilité et d'inséparabilité.[503] Lorsque le disciple fait le choix d'une vie philosophique, le discours de la philosophie doit constamment être mis en œuvre par la

---

[502] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 210.

[503] « Les stoïciens distinguaient la philosophie, c'est-à-dire la pratique vécue des vertus qu'étaient pour eux la logique, la physique et l'éthique, et le « discours selon la philosophie », c'est-à-dire l'enseignement théorique de la philosophie, lui-même divisé en théorie de la physique, théorie de la logique et théorie de l'éthique. [...] Nous avons reconnu, tout au long de notre enquête, d'une part l'existence d'une vie philosophique, plus précisément d'un mode de vie, que l'on peut caractériser comme philosophique et qui s'oppose radicalement au mode de vie des non-philosophes, d'autre part l'existence d'un discours philosophique qui justifie, motive et influence ce choix de vie. Philosophie et discours philosophique se présentent ainsi à la fois comme incommensurables et inséparables. » Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 265-266, qui s'appuie sur Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, 72 et Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 39 et 41.

pratique et les exercices spirituels.[504]

Soigner les troubles des passions par le seul discours n'a d'ailleurs rien d'impossible, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, toute passion provient d'un jugement incorrect. Il est donc parfaitement logique de chercher à guérir les passions en substituant un jugement à un autre jugement, un discours à un autre discours.[505] Vivre philosophiquement consiste en définitive à motiver et influencer le choix de vie en le nourrissant jour après jour de discours philosophiques. On assiste donc à un échange

---

[504] « A cette philosophie pratiquée, à cet exercice, à la fois unique et complexe, de la sagesse, les stoïciens opposent le discours théorique philosophique, formé de propositions, qui comprend comme parties distinctes la logique, la physique et l'éthique. Ils veulent dire par là que, lorsque l'on veut enseigner la philosophie et inviter à sa pratique, il faut bien discourir, c'est-à-dire exposer la théorie physique, la théorie logique, la théorie éthique, dans une suite de propositions. Mais lorsqu'il s'agit de s'exercer à la sagesse, c'est-à-dire de vivre philosophiquement, tout ce qui a été énoncé séparément dans l'enseignement doit maintenant être vécu et pratiqué de manière inséparable. » Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 215.

[505] « Chrysippe y propose une méthode de soigner les passions qui s'adresse même à ceux qui n'adhèrent pas à l'école stoïcienne. Selon Chrysippe, toute passion comporte deux jugements erronés. Le premier est erroné, si l'on est stoïcien ; il consiste à considérer à tort que l'événement qui nous frappe et qui ne dépend pas de nous est mauvais, alors que, selon les principes stoïciens, il n'y a de bien et de mal que dans ce qui dépend de nous. Le second est la conséquence du premier ; c'est celui qui considère qu'il faut s'attrister de cet événement que nous croyons être un mal. Mais il peut en être dissocié et corrigé, sans qu'il soit nécessaire absolument de rectifier le premier jugement, c'est-à-dire de professer les principes du stoïcisme. Chrysippe se propose donc de secourir aussi ceux qui ajoutent cette seconde erreur à la première, c'est-à-dire la multitude des hommes qui ne se sont pas convertis au stoïcisme et qui sont livrés aux souffrances et aux troubles des passions. Cette fois, la méthode thérapeutique ne consistera plus, comme chez les épicuriens, à remplir le "vide" des mots et des opinions, par la chose elle-même, en mettant en présence des vrais objets par une vision intuitive, mais elle s'efforcera de substituer un jugement à un autre jugement, un discours à un autre discours. Ce discours s'efforcera de faire comprendre de toutes les manières possibles que la passion est un état discordant et détestable. » Pierre Hadot, préface à André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, *op. cit.*, p. XI-XII.

réciproque entre la vie philosophique et le discours de la philosophie.

Le cheminement vers la santé et la sagesse commence par la rectification du jugement. Les fous vivent dans la souffrance des passions en raison de l'ignorance de la nature véritable des biens et des maux. Une fois que l'homme est devenu capable de faire un choix radical, c'est-à-dire de changer toute sa manière de penser et toute sa manière de vivre, il lui est promis d'atteindre la paix intérieure et la sérénité de l'âme. Une thérapeutique est donc possible en ce sens, thérapie qui consiste à transformer les jugements de valeur.[506] Vivre philosophiquement est donc savoir choisir le mode de vie. Mais les sages stoïciens savent que la sagesse n'est pas donnée, qu'elle exige un travail de l'âme, à travers des « exercices ».

D'après Pierre Hadot, les exercices sont inhérents au mode de vie philosophique, et se retrouvent dans toutes les écoles hellénistiques, y compris chez les sceptiques. Le terme latin *exercitium* désigne l' « action d'exercer quelqu'un à quelque chose » ou de « s'y former soi-même ».[507] Le mot en grec, *askesis* ou *meletê*, signifie « des pratiques volontaires et personnelles destinées à opérer une transformation du moi ».[508] La notion

---

[506] « Qu'elles revendiquent ou non l'héritage socratique, toutes les philosophies hellénistiques admettent avec Socrate que les hommes sont plongés dans la misère, l'angoisse et le mal, parce qu'ils sont dans l'ignorance : le mal n'est pas dans les choses, mais dans les juguments de valeur que les homme portent sur les choses. Il s'agit donc de soigner les hommes en changeant leurs jugements de valeur : toutes ces philosophies se veulent thérapeutiques. Mais pour changer ses jugements de valeur, l'homme doit faire un choix radical : changer toute sa manière de penser et sa manière d'être. Ce choix, c'est la philosophie, c'est grâce à elle qu'il atteindra la paix intérieure, la tranquillité de l'âme. » Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 162.

[507] Xavier Pavie, *Exercices spirituels : leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 19.

[508] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 276.

d'« exercice » se rapporte en général à l'ascèse et à la maîtrise de soi.[509] Grâce au travail de maîtrise dont l'âme est capable, les sages stoïciens parviennent à éliminer l'accessoire et le contingent pour ne retenir que l'essentiel qui, en définitive, est aussi bien le rationnel.

Pierre Hadot a aussi consacré à cette notion de choix de vie plusieurs pages de *La philosophie comme manière de vivre*. Il apparaît que la philosophie est née de et se confond avec cette idée du « mode de vie ». Pierre Hadot renouvelle notre manière de lire la philosophie antique en mettant l'accent sur l'importance de la notion de praxis. Il nous propose par là de voir que la philosophie est à l'origine un travail qui permet de mettre en œuvre simultanément un projet de connaissance et un projet de vie. Cela implique une réelle complicité, par laquelle le projet de connaissance laisse une place au projet de vie, et réciproquement. Donner sens à la vie présuppose de lui donner une forme, et cela, pour les Grecs, n'est rendu possible que par la fréquentation quotidienne d'une tradition dépositaire d'un savoir et d'une vérité.

III. École épicurienne

Nous venons d'apporter une confirmation à la remarque de Jackie Pigeaud citée au début du chapitre précédent : la contribution des stoïciens au problème de la folie est sans doute la plus riche de tout le monde antique, étayée qu'elle est par une féconde théorie des passions, et orientée par des

[509] *Ibid*., p. 291.

pratiques thérapeutiques. On comprend qu'un Pinel, aussi bien qu'un Kant, aient pu y trouver une source d'inspiration. Reste à savoir s'il existe, aux époques hellénistique et romaine, d'autres conceptions aussi essentielles à la compréhension des passions et de la déraison. Comment les autres écoles participent-elles à la discussion ? Face à l'irrationalité, quels parcours proposent-elles pour atteindre à la sagesse ? Existe-il une « pharmacie » alternative, ou complémentaire, à celle du stoïcisme ?

Pour répondre à ces questions, nous nous tournons maintenant vers le grand rival du Portique : l'école épicurienne. Qu'advient-il ici du couple raison / folie ?

L'école épicurienne, tout d'abord, est connue pour avoir résumé son enseignement en la formule dite du « quadruple remède », ou « *tetrapharmakos* », présenté par Épicure lui-même en ces termes :

> Les dieux ne sont pas à craindre,
>
> la mort n'est pas à redouter,
>
> le bien facile à acquérir,
>
> le mal facile à supporter. [510]

Les prescriptions épicuriennes portant sur ces quatre points délimitent d'emblée l'essentiel du mode de vie proposé au disciple. Au premier coup d'oeil, à la simple lecture du *tetrapharmakos*, cette philosophie se voit caractérisée dans sa globalité, et établit d'emblée un rapport aux enjeux éthiques principaux d'une vie humaine : les dieux, la mort, les biens et les maux. Lorsque Épicure met ainsi l'accent sur les prescriptions éthiques

[510] Traduction par Pierre Hadot, *ibid.*, p. 192.

majeures, forgeant des sentences solides pour encourager et aider ses disciples à surmonter leurs craintes des dieux ou de la mort, sa philosophie apparaît bien, tout autant que celle du stoïcisme, tournée vers la « santé de l'âme» [511].

Le *tetrapharmakos* vise donc à garantir cette santé, et ne saurait pour cette raison, pas plus que les enseignements stoïciens, rester de l'ordre de la pure théorie. Dans la conception épicurienne de la connaissance, la théorie n'est pas opposée à la pratique. La *theoria*, ici non plus, n'est pas de l'ordre de la connaissance abstraite, mais demeure au service de la pratique : « la *theoria* dont il est question, c'est l'étude, l'observation qui va servir la vie, et non pas la théorie opposée à la pratique. »[512] En ce sens, ce que propose la philosophie épicurienne est bien de l'ordre des « exercices spirituels ». Pour parvenir à se défaire des troubles de l'âme, il ne suffit pas de connaître les grands points abordés par l'école épicurienne, il faut les mettre en pratique. Comme le précise Jean-François Balaudé :

> Dans ce quadruple-remède, se trouvent concentrées les prescriptions éthiques majeures, et tout homme capable de les comprendre et de se ranger à elles peut prétendre pratiquer la philosophie telle que l'entend Épicure ; car la vocation de la philosophie est d'abord pratique.[513]

Le quadruple remède présenté par Épicure, et les pratiques qui permettent de le mettre en oeuvre, constituent le chemin conduisant à l'*ataraxia* (absence de trouble). Maintenir la santé de l'âme, par la pratique et l'exercice des vertus morales, est une possibilité ouverte à tous. Ces formules

---

[511] *Ibid.*, p. 191.

[512] Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettre, maximes, sentences*, traduction, édition et commentaire de Jean-François Balaudé, Paris, Le livre de Poche, 1994, p. 55.

[513] Jean-François Balaudé, *ibid.*, p. 5.

sont, de par leur concision, à la portée de chaque individu, du plus humble au plus savant.[514] Nous allons maintenant examiner les textes de Lucrèce et d'Épicure pour voir en quoi consiste leur analyse des causes de la maladie de l'âme, et des manières d'y remédier.

1. La crainte des dieux : le cas d'Iphigénie

Examinons le premier des quatre remèdes d'Épicure : « les dieux ne sont pas à craindre ». Xavier Pavie restitue le contexte culturel de l'Antiquité où prend place cette crainte des dieux, et la raison pour laquelle il est permis de voir dans cette crainte, aux yeux des épicuriens, un effet de l'ignorance :

> Les dieux, dans l'Antiquité, sont représentés sous diverses formes avec diverses fonctions. Ils tiennent une place importante sur ce qui advient après la vie, dans leur royaume. Cet espace inconnu – après la mort – est, de fait, l'objet de toutes les imaginations et de tous les fantasmes sur la puissance de ces dieux. Toutefois, la crainte contamine aussi le moment présent, le vivant. L'inconnu suscite la crainte, et celle-ci est d'autant plus forte à l'endroit de ces fameux dieux censés habiter un espace indéfini, qu'il ne peut être connu qu'une fois qu'on est mort.[515]

L'inconnu suscite la crainte, et cette l'ignorance peut aller jusqu'à ouvrir les portes à la folie la plus destructrice, comme en témoigne le cas célèbre du

[514] « Cette brièveté explique l'utilité de ces formules : par elles, il est possible à la philosophie de s'adresser à tout un chacun, du plus humble au plus savant. » Jean-François Balaudé, *ibid.*, p. 5.

[515] Xavier Pavie, *Exercices spirituels : leçons de la philosophie antique*, *op. cit.*, p. 166.

sacrifice d'Iphigénie.[516] Le père, Agamemnon, accablé de douleur, offre sa fille Iphigénie en sacrifice pour faire consentir aux dieux d'assurer à la flotte un bon départ en accordant des vents favorables :

> À ce propos, voici ma peur ; je crains que tu n'ailles penser que tu t'inities aux éléments d'une doctrine impie, et que tu t'engages sur la route du crime. Au contraire très souvent cette fameuse religion enfanta des actes criminels et impies. C'est ainsi qu'à Aulis ils portèrent souillure et déshonneur à l'autel de la vierge Trivia, avec le sang d'Iphigénie, eux l'élite des chefs des Grecs, la fleur des guerriers. Quand les bandeaux qui entouraient ses cheveux de vierge eurent été dénoués en deux parts égales le long de ses joues, et qu'affligé debout devant l'autel, elle vit son père, et près de lui, cachant le fer, les prêtres, et à la voir, versant des larmes la foule des soldats, muette d'effroi, fléchie, ses genoux cherchaient la terre.
>
> Et, la malheureuse, il ne pouvait lui servir de rien, à un tel moment, qu'elle eût, la première, donné le nom de père au roi. Soulevée en effet par des mains d'hommes, tremblante à l'autel elle fut conduite, non pour qu'on pût la raccompagner, les rites solennels accomplis, au chant clair de l'hyménée ; mais restée pure par vilenie, au temps même de son mariage, pour tomber en victime affligée, immolée par son père, afin qu'un départ béni et favorable à la flotte fût donné. Tant la religion a pu conseiller de crimes ! [517]

« *Tantum religo potuit suadere malorum !* » : le récit de Lucrèce est avant tout une puissante fable anti-religieuse ; qu'il s'agisse aussi là d'un cas de folie peut sembler douteux. Jean Salem, dans son commentaire, cite l'analyse de Giussani selon laquelle Agamemnon est avant tout pour Lucrèce une

---

[516] « Il n'y a rien de plus célèbre dans les poètes que le sacrifice d'Iphigénie. » J. Racine, préface d'*Iphigénie* dans *Théâtre complet*, J. Gibert, Paris, 1948, p. 409, cité par Jean Salem, dans *Lucrèce et l'éthique, la mort n'est rien pour nous*, Paris, Vrin, 1990, p. 46.

[517] Lucrèce, *La Nature des choses*, chant I, 80-101, *in Les Épicuriens*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010, p. 273-274.

figure d' « ambitieux cruel »[518]. Faut-il alors parler de folie dans son cas ?

Horace, pour sa part, n'en doute pas, et use de toute sa verve pour en convaincre l'intéressé lui-même, dans le dialogue qu'il imagine entre Agamemnon et un philosophe du nom de Stertinius, dans la troisième satire du livre II. Agamemnon s'y défend d'être fou, sous prétexte qu'il n'a, contrairement à Ajax, pas agi sans motif :

> – Mais moi, je voulais arracher nos vaisseaux au rivage hostile où ils demeuraient attachés quand ma prévoyance a versé le sang pour apaiser les dieux. – Oui, ton propre sang, n'est-ce pas, fou furieux (*furiose*) ? – Mon propre sang, mais je n'étais pas fou (*sed non furiosus*).[519]

L'interlocuteur imaginaire d'Agamemnon, le philosophe Stertinius, n'est nullement convaincu par l'argumentaire du roi :

> L'homme qui accueillera des représentations étrangères à la réalité et mêlées dans le désordre du crime, on le tiendra pour un cerveau ébranlé, et, que la déraison l'égare ou bien la colère, il n'y aura nulle différence. Ajax est fou, lorsqu'il massacre des agneaux innocents ; mais quand, de sang froid, tu commets un crime en échange de titres vains, ton esprit a-t-il bien son équilibre et ton estomac est-il pur de toute infirmité lorsqu'il se gonfle ainsi ? Si quelqu'un se plaisait à promener dans une litière une agnelle à la brillante toison, s'il lui donnait, comme à sa fille, des vêtements, des servantes, des bijoux d'or, s'il l'appelait Rufa ou Pusilla et la destinait pour épouse à un mari plein de courage, le préteur, le frappant d'interdiction, lui enlèverait tout droit, et sa tutelle irait à ses proches sains d'esprit. Eh quoi ? si quelqu'un, au lieu

---

[518] Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique, La mort n'est rien pour nous, op. cit.*, p. 45.

[519] Horace, *Satires*, II, 3, texte établi et traduit par François Villeneuve avec une introduction d'Odile Ricoux, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 162-163.

d'une agnelle sans parole, voue aux dieux sa fille, a-t-il l'esprit intact?[520]

Comment appliquera-t-on, alors, le premier des quatre remèdes épicuriens ? Quel diagnostic, d'abord, convient-il de formuler dans le cas de la folie religieuse ? D'où vient que l'esprit se laisse ainsi troubler par une image des dieux que Lucrèce ne cesse de dénoncer comme impie ?

Épicure, déjà, fournissait une réponse, en reprochant à la religion populaire de faire dépendre l'image des dieux des phénomènes astronomiques.[521] On trouve une telle critique dans la *Lettre à Ménécée* :

> D'abord, considérant que le dieu est un vivant incorruptible et bienheureux, suivant ce que trace la conception commune du dieu, ne lui attache rien qui soit étranger à son incorruptibilité ni qui soit inapproprié à sa félicité ; mais forme en toi, en la rapportant à lui, toute opinion qui est en mesure de préserver sa félicité jointe à son incorruptibilité. [...] Et l'impie n'est pas celui qui supprime les dieux de la multitude, mais celui qui attache aux dieux les opinions de la multitude. Car les affirmations de la multitude concernant les dieux ne sont pas des prénotions, mais des suppositions fausses.[522]

Sur les corps célestes, Épicure précise également, dans la *Lettre à Hérodote* :

---

[520] Horace, *ibid*. Ce passage est mentionné par Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique*, *La mort n'est rien pour nous,* Paris, Vrin, 1990, p. 45. Le thème de la folie d'Ajax était un lieu commun de la philosophie.

[521] « Quoi qu'il en soit, la religion populaire a le tort, selon Épicure, de faire dépendre des dieux les phénomènes astronomiques. Car la considération des astres est mère d'un étonnement et d'un émerveillement fort propices à engendrer le trouble en nos âmes. » Jean Salem, *Les atomistes de l'Antiquité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Flammarion, 2013, p. 143.

[522] Épicure, *Lettre à Ménécée*, 123-124, trad. Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 191-192.

> En outre, dans le domaine des réalités célestes, il faut considérer que le mouvement, le solstice, l'éclipse, le lever, le coucher, et les choses du même ordre se produisent sans que quelqu'un en ait la charge, qui les mette en ordre ou doive les mettre en ordre, et conserve en même temps son entière félicité jointe à l'incorruptibilité – en effet, les occupations, les soucis, les colères et les bienfaits ne s'accordent pas avec la félicité, mais ceux-là surviennent dans la faiblesse, la peur et le besoin de proches –, et inversement sans que des êtres qui, en même temps qu'ils seraient du feu compact, disposeraient de la félicité, produisent ces mouvements-là, par leur volonté ; mais il faut préserver dans sa totalité la majesté, en suivant tous les noms qui se rapportent à de telles notions, et à condition qu'il n'en résulte pas d'opinions opposées à la majesté ; sinon, l'opposition même produira le plus grand trouble dans les âmes.[523]

Ces deux passages d'Épicure s'attachent à monter comment l'âme de l'homme est troublée par des suppositions fausses quant à la nature des dieux. En vérité, les dieux ne sauraient se mêler des affaires humaines, pas plus qu'ils ne vivent de la lutte contre les hommes ou du commerce avec eux.[524] Les dieux ne se soucient pas des affaires humaines, ils n'ont d'ailleurs aucun pouvoir d'agir sur le monde et sur l'homme. L'homme doit donc être en mesure de se dégager de cette sensation de dépendance craintive à leur égard.

Non seulement les dieux ne se soucient pas des hommes, mais ils ne se présentent par ailleurs nulle part dans la nature visible. Même s'ils existent, c'est plutôt dans un autre espace qu'il conviendrait de les situer, ces lieux

---

[523] Épicure, *Lettre à Hérodote*, 76-77, trad. Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 170.

[524] Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 114.

qu'Épicure appelle « intermondes ». [525] Le monde des hommes et celui des dieux sont séparés et parallèles. « Parfaitement autosuffisants, ils ne dépendent pas de nous et nous-mêmes ne devons pas dépendre d'eux. »[526]

Nous pouvons donc dire que l'homme ne saurait s'engager dans une voix criminelle, lorsqu'il aura compris l'art de se défaire des opinions fausses, et de lutter contre la crainte impie des dieux. Il n'aura dès lors plus rien à redouter de leur part. Ceci revient à dire que, pour guérir les maux de l'âme, il faut refuser de céder à la tentation du mystère, à l'illusion religieuse : le soin de l'âme consiste à prévenir ce genre de troubles par une idée plus adéquate de ce que sont les dieux.

2. La crainte de la mort : racine de la folie

Tournons-nous maintenant vers la deuxième forme de folie présente chez les épicuriens : la crainte de la mort. Selon Jean Salem, la crainte de la mort

---

[525] « Toutefois, il n'y a rien à en craindre, car ils (les dieux) ne sont pas présents dans la nature, éventuellement le sont-ils dans ce qu'il nomme des « intermondes ». Les dieux, pour lui, n'ont pas créé l'univers et ne se soucient pas des affaires humaines. Autrement dit, si les dieux existent, ils ne sont pas là, mais ailleurs, dans un autre espace, il n'y a donc pas à les redouter. Cette affirmation que les dieux sont sans effet sur les hommes est radicale, unique et fondamentale pour la compréhension du monde. » Xavier Pavie, *Exercices spirituels : leçons de la philosophie antique*, *op. cit.*, p. 167.

[526] Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 114.

représente aux yeux de Lucrèce l'universelle racine de la folie des hommes.[527] Quand le poète en vient, au chant III de *La Nature des choses,* à dépeindre les symptômes des maladies de l'âme, le tourment et la crainte liés à l'avenir figurent en effet en bonne place :

> Outre le fait qu'elle souffre avec les maladies du corps, il arrive qu'elle se tourmente, souvent, à propos de l'avenir, que dans la crainte elle se sente mal, qu'elle soit épuisée de soucis, et qu'au souvenir de ses fautes passées le remords la déchire ; ajoute la folie propre à l'âme et l'oubli, ajoute qu'elle plonge dans les flots noirs de la léthargie.[528]

Il convient d'ouvrir ici une parenthèse sur la manière dont les épicuriens conçoivent la relation de l'âme et du corps, afin de mieux appréhender la nature de cette crainte de la mort. Par rapport aux dernières écoles que nous avons mentionnées, il est remarquable que chez les épicuriens le rapport entre le corps et l'âme, tel qu'on peut l'appréhender dans le cas des maladies, qu'elles soient d'ailleurs de l'âme ou du corps, se caractérise par la réciprocité et l'unité. L'âme, de fait, s'avère ici inséparable du corps. Déjà, dans la *Lettre à Hérodote*, Épicure avait précisé cette liaison intime de l'âme et du corps :

> C'est pourquoi aussi l'âme, quand elle se trouve dans l'agrégat, même si quelque autre partie a été enlevée, ne sera jamais insensible ; mais si

---

[527] « L'universelle racine de la folie des hommes se situant selon lui dans la crainte de la mort, il était presque inévitable que Lucrèce fît tout spécialement usage des outils que pouvait lui fournir la diatribe dans sa dénonciation des terreurs inspirées aux mortels par l'imagination de leur destin posthume. Le poète, comme l'a fortement souligné Barbara Wallach, adopte ainsi, dans sa critique de la crainte de la mort un ton fréquemment polémique « qu'exprime souvent ce mélange d'humour et de sérieux connu sous le nom de *σπουδαιογέλοιον*, à l'aide duquel l'orateur expose les vices et les folies de l'humanité ». » Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique, la mort n'est rien pour nous*, *op. cit.*, 119-120.

[528] Lucrèce, *La Nature des choses,* III, 824-829, *op. cit.*, p. 380.

> elle meurt avec une partie en tel endroit, lorsque l'agrégat qui la protège est défait soit en totalité soit en partie, à condition qu'elle subsiste, elle ressent de façon aiguë la sensation. […] Et en vérité, quand l'agrégat entier se défait, l'âme se répand, elle n'a plus les mêmes puissances ni ne se meut, de sorte qu'elle ne possède plus la sensation.[529]

La sensibilité et l'âme se conforment à l'état du corps, qu'il soit vivant ou mort, malade ou en bonne santé. L'âme permet de lire ce qu'il en est du corps : quand il souffre, elle nous informe sur sa souffrance.[530] De la même manière, Lucrèce montre, au livre III de *La Nature des choses*, que l'âme partage de bout en bout la destinée du corps :

> En outre, que l'âme naisse avec le corps, nous le sentons bien, et qu'elle croisse et vieillisse en même temps que lui.[531]

Participant au processus de croissance et de vieillissement constitutif de la vie, l'âme naît avec le corps, et meurt avec le corps. Lucrèce s'efforce de démontrer que l'âme n'est pas moins matérielle que le corps. Le fait que l'âme souffre, comme le corps, de maladies – la crainte, le souci – en est d'ailleurs la preuve :

> Il faut donc aussi admettre que toute la nature de l'âme se dissipe, comme la fumée, dans les souffles élevés de l'air ; puisque aussi bien

---

[529] Épicure, *Lettre à Hérodote*, 65, *op. cit.*, p. 165.

[530] « La sensibilité est l'indice permettant de statuer sur l'état d'un corps, vivant ou mort. Trois cas sont envisagés : 1) si une partie du corps est détruite, l'âme peut continuer à sentir (et si, avec une partie du corps une partie de l'âme est détruite, l'âme, lésée et souffrante, peut toutefois subsister) ; 2) si l'âme abandonne le corps, il n'y a plus sensation ; 3) si le corps est détruit, l'âme ne peut subsister. » Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 94.

[531] Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 445-446, *op. cit.*, p. 366.

> elle naît avec le corps, qu'avec lui, nous l'avons vu, elle grandit, et, comme je l'ai montré, fatiguée par le temps, elle se fissure. À cela s'ajoute ce fait : nous voyons que, comme le corps pour lui-même contracte terribles maladies et dure douleur, de la même façon l'âme contracte aigres soucis, et chagrin, et crainte ; c'est pourquoi il faut aussi admettre qu'elle participe à la mort.[532]

L'âme est une partie du corps, qui possède, à l'instar des autres parties, la propriété d'être matérielle.[533] Peu à peu se déploie, au fil de l'argumentation du chant III, la conception épicurienne de l'âme. D'une manière générale, chez les épicuriens, le siège de l'âme se situe au milieu de la poitrine.[534] Jackie Pigeaud écrit que l'âme est le principe directeur (dominée à son tour par une « âme de l'âme »)[535], et qu'elle pâtit de deux façons : par les maladies qui lui sont propres, et par la contagion des maladies du corps.[536] Comme

---

[532] Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 455-462, *op. cit.*, p. 367.

[533] « D'abord j'affirme que l'esprit (*animus*), que souvent nous appelons pensée (*mens*), où se trouvent logés le conseil et la direction de la vie, est une partie de l'homme, non moins que la main, le pied et les yeux sont parties du tout vivant » Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 94-97, *op. cit.*, p. 354.

[534] « Donc j'affirme que l'esprit (*animum*) et l'âme (*animam*) sont conjoints entre eux et forment une seule substance à partir d'eux ; mais il est comme le chef, et exerce le pouvoir sur le corps tout entier, le conseil que nous appelons esprit et pensée. Et il est situé au milieu de la poitrine et s'y tient accroché. C'est là, en effet, que bondissent l'épouvante et la peur ; autour de ces lieux les joies apportent leurs douces caresses ; donc c'est là que se trouvent la pensée et l'esprit. » Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 136-142, *op. cit.*, p. 356.

[535] « Lucrèce affirme qu'il existe un principe directeur, qui est l'âme, et une âme de l'âme qui domine l'ensemble, sous le nom *d'animus* ou de *mens*. » Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 196.

[536] « Mais, dans le chant III, la reprise extrêmement nette d'un dualisme épicurien contre le monisme asclépiadien tend, essentiellement, à permettre d'affirmer nettement la spécificité des maladies ou de la maladie de l'âme, et partant de la philosophie par rapport à la médecine, le vrai médecin étant, comme nous le verrons, Épicure lui-même. L'âme pâtit de deux façons : par les maladies qui lui sont propres, et la contagion des maladies du corps. » Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme, op. cit.*, p. 200.

l'expose Lucrèce : « outre le fait qu'elle (l'âme) souffre avec les maladies du corps [...]. »[537] L'âme partage la souffrance du corps lorsque celui-ci est malade. Et elle peut elle-même souffrir de ses propres maladies.

Ainsi, l'âme étant sujette à la maladie, à la douleur, et à la mort, elle ne possède aucune forme d'éternité. L'âme n'est ni plus résistante, ni plus solide que le corps :

> C'est pourquoi il faut bien avouer que l'esprit aussi se dissipe puisque pénètrent en lui les contages de la maladie. En effet la douleur et la maladie sont toutes deux artisans de la mort, ce que la fin de tant d'êtres nous a enseigné dès longtemps.[538]

Lucrèce utilise ici l'argument des faiblesses de l'âme, c'est-à-dire de ses maladies propres, afin de nous dire qu'il faut la concevoir, sur le modèle du corps, comme un être soumis au pâtir et au devenir. Le phénomène de l'ivresse confirme ce que permettait d'établir l'existence de la crainte et du souci : puisque l'âme est si facilement affectée par des corps étrangers, il n'y a aucune raison de douter de son caractère périssable.[539] Lucrèce réfute ainsi les arguments de ses adversaires, qui pensaient établir la thèse de l'immortalité de l'âme sous prétexte qu'elle serait armée contre les coups du

---

[537] Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 824, *op. cit.*, p. 380.

[538] Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 470-475, *op. cit.*, p. 367.

[539] « Enfin pourquoi, lorsque dans un homme a pénétré la force du vin acide, et qu'en ses veines se disperse, répandue, sa chaleur, s'ensuit-il une lourdeur des membres ; pourquoi ses jambes sont-elles entravées tandis qu'il vacille ; pourquoi sa langue s'embarrasse-t-elle, sa pensée est-elle noyée, ses yeux nagent-ils, pourquoi des cris, des hoquets, des querelles qui s'enflamment, et puis toutes les choses de ce genre qui s'ensuivent ? Oui, pourquoi cela, si ce n'est que la véhémente violence du vin trouble complètement l'âme dans le corps lui-même. Et toutes chose qui peut être troublée et empêchée montre que, si plus forte en elle vient s'insinuer une cause, elle périra, privée désormais d'un avenir de vie. » Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 476-486, *op. cit.*, p. 367-368.

sort :

> Que si l'on doit plutôt tenir l'âme pour immortelle, parce qu'elle est fortifiée contre les coups qui menacent la vie, ou que les choses hostiles à son existence ne l'atteignent pas du tout, ou encore que celles qui viennent à sa rencontre s'éloignent, repoussées d'une quelconque façon avant que nous ne puissions sentir leur nuisance, [Lacune possible.][540]

Si Lucrèce s'attache ainsi à réfuter la thèse de l'immortalité de l'âme, c'est pour débarrasser son lecteur de la crainte de la mort, qui se nourrit de cette croyance. Il s'agit bien là d'un discours thérapeutique, qui met en oeuvre le second point du *tetrapharmakos* d'Épicure. La crainte de la mort ne peut consister qu'en une opinion vide. La folie ne peut manquer de s'installer au sein de l'âme, sitôt que l'homme forme le désir de joindre le mortel à l'éternel :

> Et puisque dans notre corps même il apparaît qu'existe un lieu fixe et déterminé où puissent être et croître, à une place réservée, l'âme et l'esprit, d'autant plus faut-il aller contre l'idée qu'ils peuvent en dehors de l'ensemble du corps vivre et naître. C'est pourquoi, lorsque le corps est mort, il te faut bien avouer qu'elle est morte aussi l'âme, déchirée dans tout le corps. Car joindre le mortel à l'éternel, et penser qu'ils éprouvent des sentiments communs et agissent l'un sur l'autre, c'est folie.[541]

Le discours sur la crainte de la mort développé par Lucrèce la traite bel et bien comme une forme de folie. Le poète essaye de dénouer nos projections sur la mort de la véritable essence de cette dernière, dans le but de nous convaincre du fait qu'elle n'est pas à craindre :

---

[540] Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 819-823, *op. cit.*, p. 379-380.

[541] Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 794-802, *op. cit.*, p.379.

> La mort, donc, n'est rien pour nous et ne nous concerne en rien, puisque aussi bien la nature de l'âme est tenue pour mortelle. [...] à coup sûr absolument rien, nous qui ne serons plus, ne pourra nous arriver ni ébranler nos sens, même si la terre vient se mêler à la mer et la mer au ciel.[542]

Argument sur lequel Lucrèce revient à plusieurs reprise, la répétition permettant d'accroître l'effet thérapeutique du propos :

> Car s'il est destiné à connaître le malheur et la souffrance, il doit aussi exister, l'individu, en ce moment, pour que le malheur puisse lui arriver. Puisque la mort retire cette possibilité, et empêche qu'existe celui à qui devrait arriver une cohorte de maux, on peut savoir que nous ne devons rien craindre dans la mort, que celui qui n'est plus ne peut devenir malheureux, et peu importe qu'il fût né ou non, à aucune époque, puisque la vie mortelle, la mort immortelle l'a retranchée.[543]

Tant que l'homme est vivant, la mort n'est pas (encore là), et quand elle est là, nous ne sommes plus, telle était bien la perspective développée par Épicure dans la *Lettre à Ménécée* :

> Accoutume-toi à penser que la mort, avec nous, n'a aucun rapport ; car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or, la mort est privation de sensation. Il s'ensuit qu'une connaissance correcte du fait que la mort, avec nous, n'a aucun rapport, permet de jouir du caractère mortel de la vie, puisqu'elle ne lui impose pas un temps inaccessible, mais au contraire retire le désir de l'immortalité.[544]

Pourquoi laisser la crainte de la mort gâter la santé de notre âme ? Tant que nous sommes vivants, la mort n'a aucun rapport avec nous. Comme

---

[542] Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 830-842, *op. cit.*, p. 380.

[543] Lucrèce, *La Nature des choses*, III, 860-869, *op. cit.*, p. 381.

[544] Épicure, *Lettre à Ménécée*, 124, *in Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 192.

l'écrit Pierre Hadot :

> D'autre part, l'homme n'a pas non plus à craindre la mort, puisque l'âme, composée d'atomes, se désagrège, comme le corps, lors de la mort et perd toute sensibilité. « La mort n'est donc rien pour nous ; tant que nous sommes là nous-mêmes, la mort n'y est pas et, quand la mort est là, nous n'y sommes plus », c'est de cette manière que C. Diano résume les affirmations de la Lettre à Ménécée : nous ne sommes plus nous-mêmes dès que survient la mort.[545]

Seuls des insensés chargent leur âme de tels soucis. Dans leurs âmes tourmentées ne cessent de se succéder des sensations innombrables en désaccord avec l'unique critère de la réalité, la sensation. Leur monde est saturé de soucis et d'inquiétudes, qui peuvent être liés à l'avenir ou au passé. A l'avenir, lorsque l'homme, dans sa folie, se projette en avant pour se saisir de ce qui n'est pas encore, chimère qui n'est que le fruit de son angoisse et de son incertitude. Au passé, tant qu'il se laisse aller à ressasser les fautes qu'il a commises. Comme le dit Jean-François Balaudé, « les douleurs éprouvées par l'âme sont liées à des craintes pour l'avenir, ou à des regrets pour le passé. »[546] Les insensés habitent ce lieu que les épicuriens, avec les autres, appellent l' « enfer ». A cette différence près qu'ils ne le situent pas ailleurs, mais ici-bas. Lucrèce s'exclame ainsi, au vers 1023 du livre III : « C'est ici bas enfin que les sots connaissent la vie de l'Achéron. » (*Hic Acherusia fit stultorum denique uita.*)

Le passage suivant de Cicéron confirme le point de vue lucrétien. Même description chez lui du délire et de la souffrance des insensés :

> Les insensés vivent dans l'attente des biens futurs. Sachant qu'ils sont

[545] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 188.

[546] Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 135.

> incertains, ils sont consumés d'anxiété et de crainte. Et, plus tard – c'est le pire de leurs tourments –, ils s'aperçoivent que c'est inutilement qu'ils se sont passionnés pour l'argent ou le pouvoir ou la gloire. Car ils n'ont retiré aucun plaisir de toutes ces choses dont l'espoir les avait enflammés et pour la conquête desquelles ils avaient si péniblement travaillé.

La vie de l'insensé est ingrate et inquiète. Elle se rue tout entière vers le futur. [547] Tout ceci revient à dire que ce qui fait défaut aux insensés est la conscience de soi-même propre à qui vit dans le présent. Ils s'angoissent pour le futur, ou pour le passé. Mais la conscience de soi n'est justement rien d'autre, comme le rappelle Pierre Hadot, que la conscience d'un moi agissant et vivant dans le moment présent.[548]

3. L'aliénation de soi : la folie de l'amoureux

Outre la crainte des dieux et de la mort, il existe encore, chez les épicuriens, une forme de folie que nous ne saurions ignorer : la folie de l'amoureux. L'analyse la passion amoureuse se trouve dans le chant IV du poème de Lucrèce, à partir du vers 1026. Lucrèce qualifie l'amour de maladie

---

[547] Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, 18, 60; Cf. aussi Sénèque, *Lettres*, 15, 9., cité par Pierre Hadot dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 298.

[548] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 295.

et de dérèglement aux yeux des sages.[549] Sous la plume de Lucrèce, l'amour s'avère n'être qu'une passion et une aliénation de soi, à tel point qu'il nous conseille de l'éviter :

> Et ce n'est pas se priver de la jouissance de Vénus que d'éviter l'amour, mais plutôt en prendre les avantages sans rançon. Assurément, en effet, plus pur est le plaisir pour les êtres sains que pour les malheureux malades. [550]

Éviter l'amour revient à se garder des dangers et des malheurs afin de conserver un esprit sain. Analysant l'aliénation de l'amant, Jean Salem en distingue au moins trois sens :

> Aliénation, la passion l'est au moins en trois sens distincts. C'est tout d'abord, selon Lucrèce, une pure déraison, une formation psychique qui, à l'instar de l'hallucination, prend appui sur des simulacres et nous fait échafauder une chimère. En deuxième lieu, l'amoureux aliène sa liberté à l'aimée du fait de la dépendance absolue dans laquelle il se place. Enfin, l'amour est une aliénation en ce sens qu'un tel leurre requiert notre active complicité. Car pour être « aveuglé par la passion », encore faut-il une fois avoir fermé les yeux ; « c'est le défaut le plus fréquent chez tous les hommes aveuglés par la passion, d'attribuer à celles qu'ils aiment des mérites qu'elles n'ont pas », c'est-à-dire de fermer les yeux sur toutes les tares morales ou physiques de celles auprès desquelles ils soupirent.[551]

---

[549] « De l'amour, Lucrèce parle d'abord en physiologiste et en médecin : l'amour est, en effet, une maladie aux yeux du sage. » Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique, La mort n'est rien pour nous*, *op. cit.*, p. 169. Et : « Lorsqu'il en vient à traiter de l'amour, Lucrèce déclare à peu de choses près ce qu'en dira le marquis de Buffon : il n'y a que le physique de cette passion qui soit bon. Contrairement au simple désir érotique – lequel est, incontestablement, naturel – l'amour-passion constitue, aux yeux du sage, un dérèglement. » Jean Salem, *Les atomistes de l'Antiquité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, *op. cit.*, p. 242.

[550] Lucrèce, *La Nature des choses*, IV, 1073-1075, *op. cit.*, p. 427-428.

[551] Jean Salem, *Les atomistes de l'Antiquité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, *op. cit.*, p. 243.

Si l'amour s'avère être une « pure déraison », une « aliénation de sa liberté à l'aimée », et un « aveuglement par la passion », nous pouvons dire qu'éviter l'amour revient à éviter au moins ces trois désavantages.

Chez Lucrèce, le discours sur la folie amoureuse commence par l'adoption d'un point de vue physiologique. Lucrèce décrit le besoin naturel de répandre le liquide séminal accumulé pendant la nuit, y compris chez des gens propres (*puri*).[552] Irritées par la semence qui les gonfle, les parties génitales font naître dans l'âme la volonté de le répandre vers l'objet qui a éveillé le désir.[553] Il suffit que Vénus jette un sort au cœur des amoureux, et la goutte suave se mue en froid souci.[554] La vision de l'amour y est d'un rare pessimisme, en ceci que la souffrance y apparaît toujours supérieure au plaisir.

Les simulacres sont les fines pellicules qui, se détachant de l'objet perçu, émeuvent l'âme de l'amant, excitent sa sensibilité et provoquent sa souffrance. Du point de vue de la sensibilité, ce sont les yeux et les oreilles du sujet amoureux qui se voient affectés par l'afflux des simulacres. Voici

---

[552] « Même des gens propres, s'il leur arrive, ligotés par le sommeil, de croire qu'ils sont près d'un bassin ou d'une jarre ébréchée, il en est qui répandent le liquide filtré de tout leur corps et irriguent des tapis de Babylone à la magnifique splendeur. » Lucrèce, *La Nature des choses*, IV, 1026-1029, *op. cit.*, p. 426.

[553] « Dès qu'elle (la semence humaine) est expulsée de son siège et le quitte, elle se répand à travers les membres dans tout le corps, elle se rassemble en des lieux bien précis des nerfs, et met en mouvement sur-le-champ les parties génitales elles-mêmes. Irritées ces parties se gonflent de semence, et naît la volonté de l'éjecter dans l'objet vers quoi tend le terrible désir ; et le corps vise l'objet qui a blessé l'âme d'amour. » Lucrèce, *La Nature des choses*, IV, 1041-1048, *op. cit.*, p. 426-427.

[554] « Telle est Vénus pour nous ; de là vient le nom de l'amour, de là d'abord cette goutte de douceur que Vénus a instillée dans nos coeurs, à laquelle a succédé la peine qui nous glace. Car s'il n'est pas là, l'objet que tu aimes, pourtant sont là présents des simulacres de lui, et son doux nom est présent à nos oreilles. » Lucrèce, *La Nature des choses*, IV, 1058-1062, *op. cit.*, p. 427.

quelques défauts souvent observés chez les hommes lorsqu'ils refusent de se défendre, et se laissent au contraire guider par la passion :

> C'est ainsi que nous voyons des femmes, tordues et laides de toutes les façons, être parmi les favorites et prospérer dans les plus grands honneurs. Et ils rient les uns des autres et se conseillent mutuellement de calmer Vénus, puisqu'ils sont affligés d'un amour honteux, et, les malheureux, souvent n'accordent aucune attention à leurs propres misères, si grandes. Une noiraude est couleur de miel ; malpropre et malodorante, c'est une qui se néglige ; les yeux verts, c'est Pallas ; nerveuse et ligneuse, c'est une gazelle ; toute petite, une vraie naine, c'est une des Grâces, et *tout entier de pur sel* ; grande, géante, c'est la sidération personnifiée, pleine de majesté. La bègue ne peut parler ? Elle gazouille. La muette est pudique ; quant à l'enflammée, odieuse, c'est un adorable petit flambeau. Une adorable maigrelette, la femme qui n'a plus la force de vivre en raison de sa maigreur ; mais c'est une délicate, celle qui est déjà morte de tousser. Quant à la mafflue aux seins énormes, c'est Cérès elle-même accouchée de Bacchus ; a-t-elle le nez camus, c'est une Silène ou une Satyre ; celle aux grosses lèvres, le baiser lui-même.[555]

Frappé par les simulacres, l'homme amoureux est constamment torturé par l'absence de l'objet aimé, qu'il ne peut parvenir à oublier. Lucrèce préconise alors de tourner l'esprit – et le corps – vers un autre objet.[556] D'après Lucrèce, « c'est le seul cas en effet où plus nous possédons, plus notre poitrine brûle d'un terrible désir. »[557] Lorsque survient la pathologie amoureuse, les simulacres de l'objet aimé se font omniprésents, son image est

---

[555] Lucrèce, *La Nature des choses*, IV, 1155-1169, *op. cit.*, p. 430-431.

[556] « Mais il convient de s'empresser de fuir les simulacres, ce qui alimente notre amour de le repousser loin, de détourner notre esprit vers un autre objet, et de jeter notre humeur rassemblée dans n'importe quel corps, de ne pas la retenir, en la réservant à l'amour d'un seul être, et garder ainsi pour soi la peine et une douleur assurée. » Lucrèce, *La Nature des choses*, IV, 1063-1067, *op. cit.*, p. 427.

[557] Lucrèce, *La Nature des choses*, IV, 1089-1090, *op. cit.*, p. 428.

constamment présente à la vue, et sa douce voix audible aux oreilles de l'amant, en dépit de l'absence. Jean Salem précise que ce désir furieux se renforce chaque jour sous l'effet des simulacres :

> Les amoureux sont chaque jour un peu plus obsédés par les simulacres de leur maîtresse, puisque leur esprit présente à la longue des canaux conformés de telle sorte que cette espèce particulière de simulacres y pénètre plus volontiers qu'aucune autre.[558]

Ce qui permet de distinguer l'amour des autres besoins naturels, est son caractère essentiellement insatiable.[559] L'amour est le type même de la passion illimitée.[560] Contrairement au boire et au manger, le désir des amoureux est impossible à combler et à « rassasier » :

> De même qu'un homme assoiffé cherche à boire dans son sommeil, et le liquide n'est pas là qui puisse éteindre le feu dans son corps, mais il court après des simulacres de liquides et ses efforts sont vains, et il reste avec sa soif au milieu du torrent où il la boit. Ainsi, en amour, Vénus par des simulacres se joue des amoureux ; ils ne peuvent se rassasier de contempler le corps de l'être aimé en sa présence, et ne peuvent de leurs mains rien détacher des tendres membres, errant incertains sur le corps tout entier.[561]

Si l'on se réfère aux distinctions proposées par Jean Salem, c'est sur la

---

[558] Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique, La mort n'est rien pour nous*, *op. cit.*, p. 184.

[559] « Car les aliments, la boisson sont absorbés à l'intérieur du corps ; puisque les parties qu'ils en peuvent occuper sont bien précises, le désir de liquide ou de mets est facilement comblé. Mais d'un visage humain et d'un teint agréable rien n'est donné pour faire jouir le corps que des simulacres ténus ; espoir misérable que le vent a vite fait d'emporter. » Lucrèce, *La Nature des choses*, IV, 1091-1096, *op. cit.*, p.428.

[560] Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique, La mort n'est rien pour nous*, *op. cit.*, p. 243.

[561] Lucrèce, *La Nature des choses*, IV, 1095-1104, *op. cit.*, p. 428-429.

dimension d'aliénation de soi propre à l'état amoureux qu'insiste ici Lucrèce. La passion amoureuse ne se contente pas d'aveugler les yeux et les oreilles, elle accumule des simulacres dans l'âme du sujet, au point que l'amoureux se voit disposé, à son insu, à renoncer à toute vigilance de l'esprit et se met dès lors à vivre dans un état de totale déraison. Il va de soi que cette critique de l'état amoureux ne se fonde pas le moins du monde sur un rejet du plaisir en tant que tel. Pour les épicuriens, au contraire, tout plaisir est un bien. Mais il n'en découle pas que l'on doive se laisser aller à tous les plaisirs : « tout plaisir, parce qu'il a une nature appropriée, est un bien. Et cependant tout plaisir n'est pas à choisir ; de même aussi que toute douleur est un mal, bien que toute douleur ne soit pas de nature à toujours être évitée. »[562] C'est au nom d'une analyse particulièrement précise des expériences de la « chair » et du plaisir, que l'épicurisme en vient à condamner le sentiment amoureux. D'après C. Diano, que cite Pierre Hadot, l'épicurisme est d'abord une philosophie fondée sur les expériences de la « souffrance », du « plaisir », et de la « chair ».[563] Si les insensés n'éprouvent que douleur en lieu et place du bonheur escompté, c'est parce que le plaisir qu'ils connaissent manque de la stabilité requise. Toute la peine des hommes découle de l'ignorance du véritable plaisir. La critique de l'amour chez Lucrèce ne découle surtout pas

---

[562] Épicure, *Lettre à Ménécée*, 129, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 195.

[563] « La « chair », ici, ce n'est pas une partie anatomique du corps, mais, dans un sens presque phénoménologique et tout nouveau, semble-t-il, en philosophie, le sujet de la douleur et du plaisir, c'est-à-dire l'individu. Comme l'a bien montré C. Diano, Épicure devait parler de « souffrance », de « plaisir », et de « chair », pour exprimer son expérience, car […] il n'y avait pas d'autre moyen d'atteindre et de montrer du doigt l'homme dans la pure et simple historicité de son être dans le monde et de découvrir enfin ce que nous appelons « individu », cet individu sans lequel on ne peut parler de personne humaine […]. Car c'est seulement dans la « chair » qui souffre ou s'apaise, que notre « moi » – notre âme – émerge et se révèle à lui-même et à autrui […]. Voilà pourquoi les pus grandes œuvres de charité […] sont celles qui ont pour objet la chair, et en assouvissent la faim, et en étanchent la soif […]. » Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 192.

d'un rejet du plaisir, mais du souci d'éviter tous les troubles qui risquent de perturber l'âme. Le plaisir étant le fondement de l'existence, il s'agit de savoir choisir et rechercher le véritable plaisir. Celui-ci se doit d'être stable et équilibré. C'est ce plaisir stable et équilibré qui constitue la tranquillité de l'âme ou l'absence de trouble visée par les épicuriens.[564]

4. Le remède épicurien

Le moment est donc venu de parler des « exercices » qui nous permettent d'atteindre un tel état, en nous libérant des craintes et de toutes les formes de maladies de l'âme. Nous venons d'exposer les énoncés épicuriens portant sur les craintes de l'âme envers les dieux et la mort, ainsi que sur le cas de la passion amoureuse. Pour parvenir à guérir les maladies de l'âme et atteindre à la paix de l'âme, les pratiques doivent s'accorder aux prescriptions philosophiques. Comme le souligne Jean-François Balaudé :

> La vérité élémentaire que révèle le quadruple-remède n'est ni travestie, ni partielle : le cœur de la vérité philosophique s'offre immédiatement. La progression philosophique ne vise donc à rien d'autre qu'à faire rejoindre par le raisonnement et l'exercice ce qui est donné d'emblée : ce que la philosophie fait connaître doit être appliqué. [565]

Le quadruple-remède est l'exposé condensé des dogmes fondamentaux de l'école épicurienne. Il s'adresse à tous et invite chacun à participer non seulement à la compréhension rationnelle de ces vérités philosophiques, mais également à leur mise en pratique et à leur exercice constant. Les méthodes épicuriennes fondées sur une connaissance conduisent à un mode

---

[564] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 183.

[565] Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 6.

de vie. Et ce mode de vie se doit d'être parfaitement accordé à cette connaissance. Jean-François Balaudé écrit :

> La philosophie est discipline de vie, et elle suppose comme sa condition indispensable l'exercice intellectuel. Par la maxime, le maître épargne au disciple son propre cheminement en dehors du vrai, dans la forêt des « opinions vides », il le conduit directement et l'aide à avancer dans cette voie de vérité que délimite dès l'abord le *tetrapharmakos*.[566]

Le quadruple-remède est l'exposé de la disciplines de vie qui indique la voie de vérité et permet d'assurer la santé de l'âme. Mais comme l'âme et le corps sont solidaires, la thérapeutique épicurienne ne soigne pas l'âme sans le corps, ni inversement. S'occupant de l'un, l'on ne peut que s'occuper de l'autre.[567] Le coeur de la théorie de l'épicurisme, nous l'avons dit, se situe dans l'analyse de l'expérience de la « chair », et dans le choix de vie qui en découle.[568] L'épicurien se donne pour consigne de rechercher le bien-être à partir d'une expérience heureuse de son propre corps : « Voix de la chair, ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid ; celui qui dispose de cela, et a l'espoir d'en disposer a l'avenir, peut lutter même avec Zeus pour le bonheur. »[569] En ce sens, prendre soin de la « chair » s'avère prendre soin de l'âme. Le principe épicurien vise d'abord à délivrer de la douleur et de la

---

[566] Jean-François Balaudé, *ibid.*, p. 25.

[567] « Mais l'étude de la nature n'est pas à elle seule l'éthique. Celle-ci explore évidemment l'ensemble des éléments déterminants en vue de la réalisation du bonheur. Elle traduit donc pratiquement les résultats de l'étude de la nature, elle en fait des préceptes, qui atteignent et traitent au sens médical les parties de l'homme qui sont à soigner : l'âme, et ses troubles, mais aussi le corps, dont les douleurs ne doivent pas entraver la paix que vise l'âme. L'âme et le corps sont solidaires évidemment, ainsi que l'étude de la nature nous le montre. S'occupant de l'un, l'on ne peut que s'occuper de l'autre. » Jean-François Balaudé, i*bid.*, p. 29.

[568] « Au point de départ de l'épicurisme, il y a une expérience et un choix. Une expérience, celle de la « chair » [...] » Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 178.

[569] *Sentences vaticanes*, § 33, trad. Jean-François Balaudé, cité par Pierre Hadot, *ibid.*, p. 179.

souffrance corporelle et à montrer au corps comment se procurer du plaisir. En effet, même si le plaisir ne se trouve pas directement dans l'absence de douleur, la suppression des douleurs est la condition première de toutes les conversions possibles.[570]

Mais le plaisir que l'épicurisme prend pour objet est le seul plaisir véritable, le pur plaisir d'exister.[571] Parmi les plaisirs distincts à l'analyse, s'il n'y a, chez les épicuriens, qu'un seul plaisir véritable, en quoi consiste-t-il ? Et comment se le procurer ?

Épicure divise la notion de plaisir en deux genres, comme en témoignent Diogène Laërce et Cicéron : un plaisir en mouvement, « cinétique », et un plaisir stable, « catastématique ».[572] Diogène Laërce rapporte (X, 136) que : « Épicure dans le traité *Sur les choix*, s'exprime ainsi : "l'absence de trouble et l'absence de peine sont des plaisirs stables, mais la joie et la gaieté sont vues comme des plaisirs selon le mouvement, lorsqu'elles sont en acte." »[573] Dans la mesure où l'absence de trouble et l'absence de peine constituent les plaisirs stables, nous pouvons dire que le plaisir stable est le véritable plaisir.

Contrairement aux stoïciens qui définissent la sagesse comme domination du corps par la raison et comme conformation à l'ordre rationnel

---

[570] « Ces remarques de J. Bollack indiquent une direction : « s'il est question de suppression, c'est parce que l'absence de la souffrance, au lieu d'être la finalité qu'on en fait, est la condition première de toutes les conversions possibles ». Et le même auteur précise plus loin : « Le plaisir n'est pas dans l'absence de douleur même, mais dans l'appropriation par la pensée de cet état qui n'est plus ressenti comme un manque, mais devient l'usage véritable du plaisir. Il y a entre la présence du plaisir et l'absence de douleur le même écart qu'entre l'absence de douleur et la douleur ». » Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 120.

[571] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 180.

[572] Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 120.

[573] Cité par Jean-François Balaudé, *ibid.*, p. 121.

du *kosmos*, Épicure et ses disciples la définissent comme recherche du plaisir véritable. La méthode épicurienne représente une manière de vivre. Pratiquer la philosophie épicurienne par l'ascèse conduit à réaliser le *tetrapharmakos*. L'ascèse est possible, et consiste à limiter les désirs pour accéder au plaisir pur.[574] Apprendre à vivre comme les épicuriens est d'abord apprendre à distinguer entre les différents désirs et à opérer avec fermeté des choix en la matière. Épicure expose clairement sa classification des désirs dans la *Lettre à Ménécée*, § 127-128 :

> Et il faut voir, en raisonnant par analogie, que parmi les désirs, certains sont naturels, d'autres vides, et que parmi les désirs naturels, certains sont nécessaires, d'autres seulement naturels ; et parmi les désirs nécessaires, certains sont nécessaires au bonheur, d'autres à l'absence de perturbations du corps, d'autres à la vie même.[575]

L'ascèse consiste à opérer une décision entre ces trois catégories de désirs aux contours clairs et nets : les désirs naturels et nécessaires (boire, manger, dormir), les désirs naturels et non nécessaires (le désir sexuel), et enfin les désirs vides, ceux qui ne sont ni naturels, ni nécessaires (désirs de la gloire, de la richesse).[576] S'en tenir aux désirs nécessaires est le pivot de l'épicurisme. Il faut donc modérer les désirs qui ne sont ni naturels, ni nécessaires, sources des malheurs humains et des maux de l'âme. C'est la raison pour laquelle, quand les épicuriens envisagent les craintes de l'âme, ils commencent par éliminer ses opinions vides, ou, en d'autres termes, ses désirs illimités. Comme l'écrit Pierre Hadot :

---

[574] « Il y a celle des épicuriens, qui limitent leurs désirs, pour accéder au plaisir pur. » Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 292.

[575] Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 194.

[576] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 183 ; Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Le livre de poche, 2001, p. 161.

> On connaît la célèbre formule épicurienne : "Vide est le discours du philosophe qui ne soigne aucune affection humaine. De même en effet qu'une médecine qui ne chasse pas les maladies du corps n'est d'aucune utilité, de même aussi une philosophie, si elle ne chasse pas l'affection de l'âme."[577]

La médecine ne mérite pas son nom lorsqu'elle s'avère incapable de soigner les maladies du corps. De la même manière, nous pourrons dire que la philosophie ne mérite pas son nom, si elle échoue dans sa propre mission, qui consiste à guérir les dérèglements de l'âme. Nous pouvons également dire que le rôle de la philosophie consiste à éclaircir les maux de l'âme pour la libérer de ses opinions vides. Pierre Hadot définit un discours vide comme un discours dans lequel les mots et les opinions ne correspondent à aucun contenu réel, ni aux choses matérielles perçues.[578] Les opinions vides sont l'essence même du malheur humain.[579]

Le *tetrapharmakos*, le remède prescrit par Épicure, n'aide pas uniquement à diriger le chemin du disciple pour le conduire à l'ataraxie, il a aussi des effets sur les maux du corps, l'âme en bonne santé ayant des effets positifs sur le corps. Pour endiguer les maux, surtout les maladies du corps, Épicure propose ainsi deux moyens : l'une par le soin corporel, c'est-à-dire par la satisfaction des besoins nécessaires de bien manger, de bien dormir, etc. ; l'autre par la remémoration des préceptes, qui constitue un soin psychique. Lorsque le corps souffre de maladies, le fait de se remémorer des souvenirs

---

[577] Pierre Hadot, préface à André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Presse Universitaires de Fribourg Suisse / Paris, Le Cerf, 1993, p. X.

[578] *Ibid*.

[579] « On peut dire en un certain sens que la souffrance des hommes vient principalement de leurs opinions vides, donc de leurs âmes. » Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 180.

plaisants peut également aider à surmonter la douleur.[580]

En conclusion, la thérapeutique épicurienne consiste à se guérir soi-même en remplissant les opinions vides de l'âme, ce qui permet de rechercher le plaisir véritable, ou, à défaut, par la remémoration des plaisirs passés. La méditation sur le plaisir et la douleur conduit à élaborer un système philosophique où règne l'harmonie de l'âme et du corps. L'âme n'y est plus, comme dans le stoïcisme, conçue comme une « citadelle intérieure » imperméable aux souffrances du corps, mais partage au contraire sa destinée. La remarque suivante de Jean-François Balaudé souligne cette assimilation de l'âme et du corps, et la portée éthique du soin dont ils sont conjointement l'objet :

> Dans cette philosophie où les sens et les affections sont critères de vérité, il est bien clair que la question du corps est centrale pour l'éthique, et ne peut être désolidarisée de la recherche du bonheur de l'âme : si la recherche du bonheur a un sens, c'est à condition de le réaliser dans l'âme et le corps, en accordant tout son soin à l'âme et au corps.[581]

---

[580] « Aussi faudrait-il surtout insister, pour justifier la maîtrise des maux, sur la manière dont l'âme est capable par elle-même d'endiguer les douleurs du corps (notamment celles de la maladie). En effet, une douleur qu'éprouve le corps peut être supprimée soit corporellement (manger pour la faim) soit psychiquement (opposer à la douleur de la maladie le plaisir de souvenirs plaisants). Et c'est bien ce dernier cas qui est le plus intéressant : Épicure nous montre comment surmonter la maladie, en endiguant l'élan de la douleur, issu du corps, par l'élan du plaisir issu de l'âme seule. Ainsi, Épicure écrit mourant à Idoménée pour lui laisser un dernier message philosophique : bien qu'il ait dû endurer des douleurs physiques très fortes, « à tout cela a résisté la joie dans l'âme, au souvenir de nos conversations passées ». Or, la pensée juste, que l'on oppose aux craintes, et qui procure en elle-même le plaisir, procède du même mouvement de réduction de la douleur. C'est donc un seul et même savoir qui nous place à l'abri du mal, et nous oriente vers le bien. » Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 128.

[581] Jean-François Balaudé, *ibid.*, p. 115-116.

IV. Transformation et gouvernement de soi

> On peut énumérer par exemple les *Essais* de Montaigne, qui rappellent tout à fait le genre des traités de Plutarque, les *Méditations* de Descartes, qui sont des exercices spirituels prenant en compte le temps qu'il faudra au lecteur pour arriver à changer sa mentalité et à transformer sa manière de voir, les *Exercices* de Shaftesbury inspirés par Marc Aurèle et Épictète, les aphorismes de Schopenhauer, de Nietzsche, ou du *Tractatus* de Wittgenstein.
>
> Pierre Hadot [582]

En ces quelques phrases, Pierre Hadot embrasse d'un seul coup d'oeil différentes manifestations d'une certaine tradition de pensée propre à l'histoire occidentale. De l'Antiquité à l'époque contemporaine, en passant par Montaigne et Descartes, la pratique des exercices spirituels colore l'activité philosophique et lui communique une force inestimable. Changer d'état d'esprit, se transformer soi-même, tel est l'enjeu de ce travail, de ces pratiques de soi à soi. Les pages qui suivent visent non seulement à dégager un certain nombre d'aspects communs aux enseignements des différentes écoles antiques, mais aussi à poursuivre notre enquête en éclairant d'un jour nouveau le couple raison / folie, par une confrontation de la pensée antique avec la philosophie contemporaine, surtout celle de Michel Foucault.

1. Exercices spirituels

De l'école platonicienne aux écoles hellénistiques et romaines, la philosophie antique vient de nous délivrer un enseignement important : la notion d'exercices spirituels. Ce terme, « exercice spirituel », attesté chez

[582] Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 104-105.

Georges Friedmann, renouvelé par Pierre Hadot, a vu son sens traditionnel se revivifier.[583] De par son étymologie, le mot « exercice » (*exercitium*), peut être employé indifféremment à propos du corps et de l'esprit, qu'il s'agisse d'un muscle, de la mémoire, ou encore de l'âme et de l'esprit. Le terme est intimement lié aux actions de s'exercer, de pratiquer et de se former. [584] L'autre terme, « spirituel » (*spiritualis*), désigne tout ce qui se rapporte à l'esprit, ce qui ne touche pas au corps. La notion de spirituel fait donc référence à ce qui est immatériel, et s'accompagne souvent des expressions voisines de méditation, de contemplation et de vie intérieure.[585] Soulignons que la notion d'« exercice spirituel » ne se limite pas à son usage religieux,

---

[583] « Acceptons, s'il le faut, cette expression d' « exercices spirituels », dira notre lecteur. Mais s'agit-il des *Exercitia spiritualia* d'Ignace de Loyola ? Quel rapport entre les méditations ignatiennes et le programme de G. Friedmann : « Sortir de la durée… s'éterniser en se dépassant » ? Notre réponse sera, tout simplement, que les *Exercitia spiritualia* ne sont qu'une vision chrétienne d'une tradition gréco-romaine, dont nous aurons à montrer l'ampleur. Tout d'abord, la notion et le terme d'*exercitium spirituale* sont attestés, bien avant Ignace de Loyola, dans l'ancien christianisme latin et ils correspondent à l'*askesis* du christianisme grec. Mais, à son tour, cette *askesis*, qu'il faut bien entendre, non pas comme ascétisme, mais comme pratique d'exercices spirituels, existe déjà dans la tradition philosophique de l'Antiquité. C'est donc à cette dernière qu'il faut finalement remonter pour expliquer l'origine et la signification de cette notion d'exercice spirituel toujours vivante, comme l'atteste G. Friemann, dans la conscience contemporaine. » Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 21. Et « La notion d' « exercice spirituel » est particulièrement associée dans la culture occidentale depuis le XVI[e] siècle à Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus, auteur des *Exercices spirituels*. Pour comprendre en quoi les exercices spirituels ne sont pas l'apanage d'un seul moment, d'un seul homme, ni d'une seule doctrine – en l'occurrence religieuse et chrétienne –, il est nécessaire de s'arrêter sur les notions d'« exercice » et de « spirituel » en essayant de les déterminer le plus possible indépendamment de toute influence. » Xavier Pavie, *Exercices spirituels : leçons de la philosophie antique*, *op. cit.*, p. 19.

[584] « Ce verbe « exercer », du latin *exercitium* dérivant de exercere (exercer) décrit l'aspect « exercice » et « pratique » et le *Littré* souligne qu'il y a un objectif, un but de la pratique, de l'exercice, qui peut être de « dresser », de « former », que ce soit un muscle, une mémoire mais aussi l'âme et l'esprit. » *Ibid.*, p. 20.

[585] *Ibid.*, p. 20-21.

pas plus qu'à la spiritualité chrétienne, puisque avant que Saint Ignace n'emploie cette expression, il avait subi l'influence de la pensée antique par l'intermédiaire du monachisme.[586]

L'expression « exercices spirituels » devrait donc pouvoir être employée et utilisée en dehors de toute influence religieuse, indépendamment de sa connotation chrétienne, puisqu'il s'agit en premier lieu d'une tradition philosophique, greco-romaine, de pratiques de soi.

Nous avons pu constater que la diversité des théories physiques, ou psychologiques dans les écoles antiques renvoyait à la différence des projets de vie. Lorsque les philosophes de l'Antiquité méditent sur les grands couples d'opposés constitutifs de l'existence humaine, raison / folie, santé / maladie, sommeil / veille, vie et mort, leur réflexion est elle-même partie intégrante d'un projet plus vaste de vie philosophique. Si la philosophie est d'abord pensée dans l'Antiquité comme mode de vie, chaque école conçoit ensuite différents types d'exercices spirituels visant à atteindre la vérité, ou plus de vérité.

A propos de cette conception antique de la philosophie comme exercices spirituels, André-Jean Voelke apporte l'éclaircissement suivant :

> Mais une question préalable se pose : comment caractériser la philosophie ? – Ma réponse ne sera qu'une esquisse, et je dirai simplement que la philosophie est une activité qui vise à rendre compte de notre expérience ou à éclairer notre action en élaborant des significations contenues dans des concepts et propositions ordonnés en

[586] « Paul Rabbow, dont j'ai parlé tout à l'heure, a montré que les fameux *Exercices spirituels* de saint Ignace étaient hérités de la pensée antique par l'intermédiaire des moines, qui avaient employé l'expression : exercices spirituels à propos de leur pratique. Le sens du livre de Paul Rabbow, du moins à mes yeux, c'était de dire que finalement le mot exercices spirituels n'était pas religieux puisqu'il avait une origine philosophique. » Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 152.

un discours rationnel.[587]

La philosophie est en premier lieu une activité qui n'exclut pas notre expérience vivante, et s'emploie au contraire à l'illuminer. Il s'agit d'une étude rigoureuse dont l'objectif est de clarifier ce que l'homme vit, d'analyser les réactions de sa vie quotidienne, jusqu'au point où cette analyse cristallise en significations ordonnées en un discours rationnel. Revenons sur le cas exemplaire de la démence amoureuse chez Platon. Pour parler de l'amour et de sa partie irrationnelle, Platon n'établit pas sa démarche philosophique sur la pure spéculation. Quand bien même l'amour au sens platonicien s'avère être, en définitive, un penchant pour la Beauté éternelle, Platon commence par analyser l'attraction et le désir que suscite un beau corps.[588] Il est caractéristique de l'Antiquité que chaque philosophe y prend l'expérience vivante comme point de départ de l'élaboration de sa vision du monde.

Pour compléter ces aperçus généraux sur la philosophie antique, ajoutons la remarque suivante de Pierre Hadot : « Toutefois, cette expression ne suffit pas à exprimer ma conception de la philosophie antique : elle est exercice spirituel, parce qu'elle est un mode de vie, une forme de vie, un

---

[587] André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Presse Universitaires de Fribourg (Suisse) / Paris, Le Cerf, 1993, p. 18.

[588] « On pourrait croire que, dans la perspective du *Banquet*, l'amour sert seulement à fonder la communauté d'âme qui permet le dialogue et la réflexion philosophique, et qu'il est étranger à la démarche proprement philosophique. Mais, comme le montre la fin du discours de Diotime, l'amour fait partie intégrante de cette démarche proprement philosophique, puisque précisément la remontée vers la Beauté commence par l'amour d'un beau corps, même si elle se poursuit par l'amour de beautés plus spirituelles. L'amour d'un beau corps est déjà, en puissance, amour de la Beauté éternelle. Il s'explique par l'attraction de celle-ci. La démarche philosophique a donc pour moteur le désir et implique un élément non discursif. La dimension de l'amour donne à la philosophie le caractère d'une expérience vécue, vivante, d'une présence. C'est vrai de Platon, mais aussi de toute philosophie. » Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 204.

choix de vie. »[589] Plus loin dans le même article, Pierre Hadot donne l'exemple du stoïcisme, dont la perspective principale représente un phénomène général, applicable à toutes les autres écoles de l'Antiquité :

> Les stoïciens distinguaient donc le discours philosophique et la philosophie elle-même. Le discours philosophique se divisant en trois parties, la logique, la physique et l'éthique [...] Mais, en même temps, ils disaient que ce discours philosophique n'était pas la philosophie. La philosophie, c'était l'exercice effectif, concret, vécu, la pratique de la logique, de l'éthique et de la physique.[590]

Ceci revient à dire que philosopher est une activité, qui ne se réduit pas à l'élaboration d'un discours philosophique. Plus précisément, fonder le discours de la philosophie est un désir qu'on trouve bien à l'origine de toute recherche : un être désire vivre une vie intellectuelle étayée sur un discours fondé en raison, c'est bien là un aspect important. Mais ce besoin de « philosopher » est avant tout suscité par des expériences vécues. Le discours n'est philosophique que s'il se transforme en mode de vie, nous dit Pierre Hadot.[591] Autrement dit, c'est dans l'expérience vécue, que la philosophie s'approche de son achèvement, et non l'inverse. Il est donc indispensable de distinguer le discours philosophique de la philosophie elle-même, c'est-à-dire, concrètement, de la vie philosophique. C'est pour cette raison que Pierre Hadot met l'accent sur le fait que toutes les écoles antiques ont compris ce danger en dénonçant le risque d'identifier la philosophie au discours philosophique :

> Incommensurables donc, mais aussi inséparables. Pas de discours qui

---

[589] *Ibid.*, p. 154.

[590] *Ibid.*, p. 154.

[591] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 266.

> mérite d'être appelé philosophique, s'il est séparé de la vie philosophique, pas de vie philosophique, si elle n'est étroitement liée au discours philosophique. C'est là d'ailleurs que réside le danger inhérent à la vie philosophique : l'ambiguïté du discours philosophique.
>
> Toutes les écoles ont dénoncé en effet le danger que court le philosophe, s'il s'imagine que son discours philosophique peut se suffire à lui-même sans être en accord avec la vie philosophique.[592]

Si Pierre Hadot insiste sur la différence entre le discours philosophique et la vie philosophique, il souligne d'un même geste leur intime union. Le discours ne peut être qualifié de philosophique que lorsqu'il est réellement animé par la vie philosophique. Pierre Hadot mentionne l'importance du discours philosophique et le rôle qu'il peut jouer pour parvenir à une transformation radicale de soi ou d'autrui. Se nourrissant toujours de l'expérience vivante, le discours de la philosophie ne devrait pas être conforme à ce que l'on attend d'une discipline intellectuelle parmi d'autres. Au contraire, il n'a d'autre vocation que de justifier théoriquement le choix de vie fondamental. Il consiste à développer les éléments qui justifient la rationalité du choix de vie. Réciproquement, le choix de vie détermine le discours. Pour vivre philosophiquement, un bon discours philosophique est indispensable. Le discours philosophique nous permet d'agir correctement et dirige nos actions sur nous-mêmes et sur les autres. Finalement, le discours philosophique est une forme par laquelle nous pouvons provoquer une transformation du moi. Il peut prendre la forme du dialogue, avec autrui ou

[592] *Ibid.*, p. 268.

avec soi-même, lequel constitue en lui-même un exercice philosophique.[593]

C'est la raison pour laquelle nous pouvons dire que le philosophe, notamment le philosophe antique, est celui qui a la *pratique* du savoir (la logique, l'éthique, la physique, par exemple), et non la seule *fréquentation* du savoir (la théorie pure). Cette remarque est cruciale. Ce qui est important dans l'Antiquité, et qui constitue l'un des traits distinctifs de la philosophie antique, c'est que sa tâche essentielle ne consiste pas uniquement à construire ou à exposer un système conceptuel.[594] Ce qui permet de caractériser la philosophie antique est ce par quoi elle est vivante : la praxis. Et la praxis est au fond inséparable de la théorie qui vient légitimer le choix d'un certain mode de vie.

En ce sens, nous pouvons dire que le discours philosophique est comme formateur de vie, pourtant, pour réaliser tel ou tel mode de vie, il faut s'exercer, pratiquer, et réagir philosophiquement dans les situations concrètes de l'existence. Chez les philosophes de l'Antiquité, le travail d'exercices spirituels lie intimement le discours philosophique à la vie quotidienne. Cette liaison est assurée par les exercices spirituels, ces efforts consacrés à la transformation du moi ou d'autrui, ces opérations destinées à un opérer un changement radical de l'existence.

---

[593] « On peut considérer le rapport entre vie philosophique et discours philosophique de trois manières différentes, qui son d'ailleurs étroitement liées. Tout d'abord, le discours justifie le choix de vie et en développe toutes les implications : on pourrait dire qu'en une sorte de causalité réciproque, le choix de vie détermine le discours, et le discours détermine le choix de vie en le justifiant théoriquement. En second lieu, pour pouvoir vivre philosophiquement, il faut exercer une action sur soi-même et sur les autres, et le discours philosophique, s'il est vraiment l'expression d'une option existentielle, est, dans cette perspective, un moyen indispensable. Enfin, le discours philosophique est une forme même de l'exercice du mode de vie philosophique, sous la forme du dialogue avec autrui ou avec soi-même. » *Ibid*., p. 269.

[594] Arnold I. Davidson, préface à Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit*., p. 11.

Les expériences vivantes n'ont jamais été mises au second plan par les philosophes de l'Antiquité, du moins depuis qu'a résonné l'injonction socratique selon laquelle « une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue ».[595] Les philosophes antiques se préoccupent sérieusement de l'épreuve d'exister, prenant en compte toutes les difficultés de la vie, y compris la pauvreté, la souffrance, la mort, ou même la folie. Chacune des écoles hellénistiques et romaines enseigne comment appliquer la connaissance à la vie en recourant à l'exercice spirituel. Epicuriens et stoïciens ne s'opposent donc que sur le fond d'une même conception de la philosophie comme manière de vivre. Dans les termes de Pierre Hadot, la manière de vivre philosophique, c'est tout simplement le comportement du philosophe dans la vie quotidienne.[596] S'exercer à vivre, apprendre à mourir, et savoir surmonter la souffrance et endiguer la douleur : la philosophie ancienne s'avère ainsi une thérapeutique.

2. Remède philosophique, l'art de soigner

> Que personne, parce qu'il est jeune, ne tarde à philosopher, ni, parce qu'il est vieux, ne se lasse de philosopher ; car personne n'entreprend ni trop tôt ni trop tard de garantir la santé de l'âme.
>
> Et ce à quoi, continûment, je t'exhortais, cela pratique-le, à cela exerce-toi, en saisissant distinctement que ce sont là les éléments du bien-vivre.
>
> Épicure[597]

---

[595] Platon, *Apologie de Socrate,* 38a.

[596] Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 159.

[597] Épicure, *Lettre à Ménécée*, 122-123, *in Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 191.

S'occuper de la santé de l'âme n'est pas une activité soumise à des restrictions de durée, il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour apprendre à philosopher. Personne n'est jamais trop jeune ni trop vieux pour prendre soin de la santé de son âme. Il y a une époque, l'Antiquité, où la philosophie avait à charge la « responsabilité » de nous délivrer du mal de l'âme, comme la médecine nous délivre du mal du corps. Puisque les philosophes s'occupent du soin de l'âme, et que la philosophie remplit une fonction thérapeutique, la philosophie a été considérée comme une pratique tout à fait comparable à la médecine, comme c'est le cas chez Platon.[598]

Aux yeux de Pierre Hadot, pour parvenir à la guérison de l'âme, des exercices spirituels sont nécessaires.[599] Les exercices spirituels proposés par chaque école de philosophie découlent à la fois du choix fondamental d'une manière de vivre, et d'une méthode de guérison particulière. Etant donné que chaque école élabore sa propre méthode de guérison, la nature de la thérapeutique de l'âme diffère de l'une à l'autre. Mais le but médical est commun à toutes ces pratiques de travail sur soi.

La valeur thérapeutique découle, chez Platon, de la capacité de contempler et de s'orienter vers le haut ; chez les stoïciens, de la fonction thérapeutique du logos [600]; chez les épicuriens, elle provient au contraire de l'aptitude à se débarrasser de toute croyance en un dieu providentiel et en

---

[598] Xavier Pavie, *Exercices spirituels : leçons de la philosophie antique*, *op. cit.*, p. 85.

[599] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 35.

[600] « Chez Platon, ou chez les stoïciens, même si l'âme se guide sur un principe extérieur à elle, la Raison universelle, ou bien l'Un ineffable, c'est en elle que subsistent toutes les ressources dont elle a besoin pour progresser. » Christian Jambet, « Constitution du sujet et pratique spirituelle » *in Michel Foucault philosophe, rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 284.

une raison universelle[601], de l'accent mis sur l'équilibre de l'âme et du corps, et de la compréhension du caractère matériel, et donc mortel, de l'âme. Les exercices spirituels pratiqués par les philosophes grecs constituent un topos de la vie philosophique, et leurs méthodes visent à opérer une modification et une transformation en soi-même ou chez les autres.[602]

L'ensemble des écoles à la période hellénistique et romaine conçoit donc la pratique philosophique sur un mode qui la rapproche de la pratique médicale. Les exercices spirituels visent à dépasser notre propre condition pour mieux vivre, par exemple en cas de maladie, et, en général, pour surmonter les souffrances. D'une certaine façon, retourner à l'Antiquité signifie donc se mettre à la recherche d'une force intérieure à soi-même. Les exercices spirituels présupposent une volonté et une ambition de réaliser cette transformation du rapport de soi à soi, ou même de soi aux autres. La question fondamentale n'est pas tant celle de l'acquisition du savoir que celle de la réalisation d'une vie accomplie, et de concevoir par conséquent la formulation théorique elle-même comme un acte intellectuel qui engage l'être tout entier.

Les derniers travaux de Michel Foucault témoignent d'un intérêt particulier pour cette idée de la philosophie comme pratique. Ces retrouvailles avec la tradition des écoles antiques impliquent-elles un changement de perspective dans la philosophie foucaldienne ? Foucault conquiert-il là un nouveau terrain : le thème de l'éthique ? La question qui se

---

[601] « A la différence du stoïcien, il n'est pas question pour le sage épicurien, dans un monde livré au hasard, d'une conversion à la raison universelle. » Michel Narcy, « Exercices spirituels et philosophie antique : le degré zéro du sujet », *in Rue Descartes*, Collège international de philosophie, Paris, PUF, mars 2000, p. 61.

[602] « Toute la philosophie antique est exercice spirituel, expression qui désigne toute pratique destinée à transformer, en soi-même ou chez les autres, la manière de vivre, de voir les choses. » Xavier Pavie, *Exercices spirituels : leçons de la philosophie antique*, *op. cit.*, p. 7.

pose pour nous est la suivante : est-ce que le recours à la philosophie antique permet de constituer, chez Foucault, une nouvelle vision, à la fois philosophique et médicale, du problème des rapports de la folie et de la raison ? Nous allons examiner comment Foucault dialogue avec les idées venant des grecs pour établir sa propre philosophie de la transformation du sujet.

3. Médecin de soi-même

Michel Foucault a commencé à réfléchir aux enjeux de la folie dès sa première publication, *Maladie mentale et personnalité* (1954). La pensée foucaldienne originaire et ses interrogations sur le couple raison / folie se prolongent et traversent ensuite toute sa thèse, *Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique,* pour le conduire progressivement à *L'Herméneutique du sujet* et aux deux derniers tomes (à ce jour) de *L'Histoire de la sexualité*. Les idées de Foucault s'appuient sur des modes de théorisation successifs : de l'archéologie de la connaissance et du savoir aux recherches portant sur les modes de subjectivation, en passant par l'histoire et le biopouvoir. Sans doute, pour ce qui touche à la folie, revient-il à Foucault d'avoir créé un nouveau mode de pensée reliant le domaine de l'histoire au domaine de la médecine. Mais à quel moment le thème « médecin de soi-même » a-t-il pris son essor au sein de ce nouveau mode de questionnement ? Cette idée de « médecin de soi-même » fut-elle présente dès les débuts, dans la pensée du jeune Foucault ? Quels nouveaux rapports sont alors susceptibles de s'établir entre la vision héritée de la tradition médicale antique et celle de la médecine moderne ? Comment pouvons-nous envisager les discours venant de deux époques différentes, et tenter de saisir leur essence partagée, si tant est qu'il y en ait une ?

Nous abordons ici une idée émise par Guillaume Le Blanc : dans *Naissance de la clinique*, Foucault s'intéresse à la science médicale, mais, quelques années plus tard, c'est à un autre problème que le confrontent les prolongements de cette réflexion : celui de l'extension du pouvoir médical. [603]Penser l'extension du pouvoir médical implique de réfléchir à la figure de la clinique et aux conditions de possibilité de son existence. Pour rendre compte de cette figure de la clinique, Foucault cherche à comprendre comment le savoir médical a réussi à investir et à médicaliser totalement la vie individuelle. Cette question est liée à celle de l'émergence du biopouvoir, porté par divers intermédiaires : les cliniques, les institutions disciplinaires, etc., dont nous avons examiné dans notre deuxième partie une figure, celle de l'asile. Répétons-nous ici : l'apparition du système clinique chez Foucault repose sur une raison largement étrangère aux visées thérapeutiques. Il s'agit de mieux contrôler les individus considérés comme déviants. Cette visée biopolitique favorise le développement des institutions régionales, les hôpitaux, et, réciproquement, ces institutions permettent d'accélérer le développement d'un savoir prenant pour cible la folie. Citons ici quelques phrases de Judith Revel lors d'un entretien consacré à la folie :

> Et, finalement, Foucault situe ce moment, le repère symboliquement avec la naissance de l'Hôpital général, en 1656. À partir de ce moment on définit les fous comme une population cohérente, on leur assigne un lieu, l'hôpital, bien sûr très différent de l'hôpital que l'on connaît aujourd'hui, qui permet le développement d'un savoir, de pratiques et de discours qui vont effectivement identifier la folie en tant que telle, ce qui n'était pas le cas avant. En réalité, la folie innervait jusqu'alors le tissu social, circulait : c'était une parole possible parmi d'autres. Désormais, ce rapport d'exclusion, hors du savoir rationnel, d'exclusion physique, spatiale – puisque les fous prennent la place, chez Foucault,

---

603 Guillaume Le Blanc, « L'extension du pouvoir médical», *in Le Magazine Littéraire, Dossier Michel Foucault : une éthique de la vérité avec un cours inédit*, N°435, Octobre 2004, p. 47.

> des léproseries, ces lieux où les lépreux avaient été enfermés au Moyen Age –, à la fois géographique et épistémologique, permet le développement d'un savoir positif. [604]

Nous ne formulons pas ici l'hypothèse que toute la philosophie de Michel Foucault viserait à nous proposer une figure du « médecin de soi-même ». En suivant le sillage de sa pensée, nous sommes plutôt conduit à émettre l'hypothèse que, si Foucault est revenu à la philosophie antique, c'était peut-être dans l'espoir d'y découvrir un « remède » (conformément à la vocation « thérapeutique » de cette philosophie que venait de lui rappeler Pierre Hadot) aux problèmes du monde moderne par lui regroupés sous des intitulés tels que « biopouvoir » ou « institutions disciplinaires ». Mais pour qu'une telle figure, celle de la tradition philosophico-médicale grecque et latine du « médecin de soi-même », pût ainsi refaire surface au sein de la pensée du dernier Foucault, il fallait qu'y fût déjà présente en germe la possibilité d'un rapport à la médecine irréductible à l'entreprise moderne de normalisation. C'était le cas, puisque, dès *Naissance de la clinique*, la distinction entre « santé » et « normalité », qui recouvrait celle de l'antique et du moderne, laissait déjà entrevoir une certaine nostalgie de la figure du « médecin de soi-même » :

> Il est important de déterminer comment et sur quel mode les diverses formes du savoir médical se réfèrent aux notions positives de « santé » et de « normalité ». D'une façon très globale, on peut dire que jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, la médecine s'est référée beaucoup plus à la santé qu'à la normalité ; elle ne prenait pas appui sur l'analyse d'un fonctionnement « régulier » de l'organisme pour chercher où il est dévié, par quoi il est perturbé, comment on peut le rétablir ; elle se référait plutôt à des qualité de vigueur, de souplesse, de fluidité que la

[604] « La folie et Foucault », entretien avec Judith Revel, *in* Raphaël Enthoven, *La folie*, Paris, Fayard,, 2011, p. 11-12.

> maladie ferait perdre et qu'il s'agirait de restaurer. Dans cette mesure, la pratique médicale pouvait accorder une grande place au régime, à la diététique, bref à toute une règle de vie et d'alimentation que le sujet s'imposait à lui-même. Dans ce rapport privilégié de la médecine à la santé se trouvait inscrite la possibilité d'être médecin de soi-même. La médecine du XIX^e^ siècle s'ordonne plus, en revanche, à la normalité qu'à la santé [...]. [605]

En quelques phrases, Foucault pointe un changement radical de la médecine au XIX^e^ siècle : celle-ci s'intéresse plus à la normalité qu'à la santé. Il souligne un lien interne entre deux éléments successifs : la disparition du « médecin de soi-même » et l'émergence de la clinique. L'anéantissement d'une tradition de la « médecine de soi-même » est rendu inéluctable par le caractère normalisant du geste clinique.

Certes, les thèmes abordés dans *Naissance de la clinique* sont ceux, essentiellement critiques, d'une interrogation sur la constitution de la médecine moderne et du corps patient dans son espace d'enfermement. Mais, selon Bernard Andrieu, l'idée du « médecin de soi-même » n'est pas étrangère à ce livre. Selon lui, cette idée du « médecin de soi-même » pourrait d'ailleurs s'appliquer aux deux entités en cause : le corps médical, représenté par le médecin qui soigne, et le corps patient, représenté par le malade. A propos de « la médecine médiévale, et celle encore des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », Bernard Andrieu estime ainsi que : « Le médecin de soi-même peut être dédoublé tant pour le médecin, s'appuyant sur lui-même plutôt que sur l'hôpital, que pour le malade, sujet de lui-même. »[606]

La psychiatrie du XIX^e^ siècle est considérée comme une médecine de l'âme. Elle est fondée sur un savoir scientifique portant sur les maladies

---

[605] Michel Foucault, *Naissance de la clinique* (1963), Paris, PUF, 2009, p. 35.

[606] Bernard Andrieu, « Médecin de soi-même », *in* Philippe Artières / Emmanuel Da Silva (dir.), *Michel Foucault et la médecine : lectures et usages*, Paris, Kimé, 2001, p. 89.

mentales. Si la psychiatrie en tant que médecine de la maladie mentale risque de se retrouver dans l'impossibilité de déchiffrer la maladie, cela ne vient pas forcément de mauvais usages psychiatriques. La psychiatrie maîtrise techniquement ce sujet, et ne cesse jamais ses recherches pour une meilleure connaissance du fonctionnement psychique des individus. Ce n'est pas non plus en raison des critiques venant de la philosophie que le champ psychiatrique connaît aujourd'hui une crise. En outre, Foucault avait soutenu que l'idée d'une crise actuelle de la médecine était elle-même « un concept faux », dans un article intitulé « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ? ». Pour Foucault, son interrogation de la médecine visait à connaître son modèle de fonctionnement depuis le XVIII^e siècle, et à savoir dans quelle mesure il était possible de le modifier.[607] Il est alors permis de nous poser, à propos de la psychiatrie, la question suivante : si cette discipline médicale rencontre aujourd'hui des difficultés, qu'elles soient théoriques ou pratiques, ne serait-ce pas parce que lui fait défaut une conception du « médecin de soi-même » ?

Dès lors, il est donc indispensable pour nous d'étudier ce que ce thème pourrait nous apporter. Des questions surgissent : en quoi consiste, historiquement, cette conception du « médecin de soi-même » ? Est-elle originale au point d'imaginer, avec Foucault, porter un nouveau regard sur le système médical, dans l'espoir de démédicaliser le regard porté sur la maladie mentale ? Existe-t-il un point commun entre les médecines anciennes et les médecines modernes ? Pouvons-nous espérer résoudre les

---

[607] « Pour cela, je crois que la réexploration de l'histoire de la médecine que nous pouvons faire présente un certain intérêt : il s'agit de mieux connaître non pas la crise actuelle de la médecine, qui est un concept faux, mais le modèle de fonctionnement historique de cette discipline depuis le XVIII^e siècle, pour savoir dans quelle mesure il est possible de le modifier. » Michel Foucault, « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ? »Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, *op. cit*., p. 57.

interrogations auxquelles nous confronte la psychiatrie actuelle en ayant recours à certains aspects du regard philocophico-médical de l'Antiquité ?

En posant la question de l'origine de l'idée de « médecin de soi-même », nous essayons d'ouvrir, à la suite de Foucault, d'autres modes de relation à la maladie, et d'autres approches de l'histoire de la médecine. Si l'histoire de la médecine n'est pas, ou ne devrait pas, se limiter à être l'aboutissement du système cohérent de la science et de la médicalisation, il peut s'avérer légitime de prendre en considération un enseignement hérité de la tradition grecque.

La tradition du « médecin de soi-même »

Le système médical instauré à partir du XVIII^e^ siècle repose sur un nouveau socle épistémologique et scientifique. L'expérimentation animale joue par exemple un rôle important, notamment chez les médecins cartésiens. Evelyne Aziza-Shuster, dans *Le médecin de soi-même*, décrit ce changement en ces termes :

> Les médecins d'inspiration cartésienne représentent une variété dans l'espèce des médecins du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle qui ont cherché dans la physique animale les fondements théoriques d'une médecine en rupture avec la tradition galénique et créditée d'une plus grande efficacité.[608]

A l'inverse, l'idée que l'on puisse être « médecin de soi-même » a au premier abord aujourd'hui quelque chose d'anachronique, dans la mesure où son origine remonte à la philosophie antique. On observe, dans l'Antiquité,

[608] Evelyne Aziza-Shuster, *Le médecin de soi-même*, Paris, PUF, 1972, p. 6.

une certaine solidarité entre la philosophie et la médecine. Dans chacune des trois écoles philosophiques que nous venons d'étudier, l'idée est bien, simultanément, de se former et de se soigner soi-même par la contemplation, la conformation à l'ordre de la nature, ou la quête du vrai plaisir. Qu'en est-il, côté médical, de cette idée d'autothérapie ? Trouve-t-on véritablement, dans cette discipline, l'idée que l'on doive se faire le « médecin de soi-même » ?

Le « père de la médecine », Hippocrate, était considéré à la fois comme un médecin et comme un philosophe. Sa théorie, inspirée de celle du philosophe Empédocle, a pour fondement l'équilibre des quatre éléments – la terre, l'eau, le vent et le feu –, équilibre qui est inhérent au corps humain, et que celui-ci tend, de par sa propre nature, à restaurer en cas de bouleversements. Hippocrate peut donc être considéré, comme le souligne Evelyne Aziza-Shuster, comme le premier médecin qui cherche à établir et à développer l'idée d'une guérison par les forces de la nature.[609] Il existe toute une tradition de médecins naturistes selon lesquels les malades sont largement capables de guérir par eux-mêmes. L'observation confirme qu'une guérison se produit de temps à autre sans qu'on ait eu recours à un médecin. Comme le note Bernard Andrieu : « Le naturisme médical, d'Hippocrate à Galien en passant par Descartes, J. Devaux, G.E. Stahl, F. Hoffman, J. Gazola, C.A. Linné, suppose que Dieu ou la Nature a disposé dans le corps des remèdes suffisant à la guérison de toutes les maladies. »[610] Outre ce naturisme médical, Bernard Andrieu note aussi l'existence d'une tendance

---

[609] « Nous devons à Hippocrate, ou du moins à quelque médecin de l'Ecole hippocratique, le soin d'avoir, le premier, établi et développé l'idée selon laquelle « les natures sont les médecins des maladies ». La nature de chaque homme possède des aptitudes de défense spontanées qui agissent lorsque la santé est menacée ou que la maladie se déclare. La nature est douée de forces qui protègent le corps humain d'après les lois d'une connaissance infuse, sans l'intervention d'un maître. » *Ibid.*, p. 31.

[610] Bernard Andrieu, « Médecin de soi-même », *in Michel Foucault et la médecine : lectures et usages*, *op. cit.*, p. 90.

qu'il appelle la « médecine sans médecin », dont l'idée remonte au Ve siècle après J.C, et qui se développe surtout à partir du XVIe siècle. Elle s'enracine dans ce même constat d'Hippocrate selon lequel les maladies peuvent parfois guérir sans médecin, et se concrétise sous forme de manuels de santé et d'ouvrages de médecine populaire.[611] Pour certaines maladies, celles qui ne sont ni aiguës et ni chroniques, nous pouvons les traiter par nous-mêmes, et il suffit de posséder des manuels de santé pour se rétablir.

Issues d'un même constat d'Hippocrate, on observe donc deux tendances à l'oeuvre dans l'histoire de la médecine, l'une selon laquelle le corps peut parfois se remettre naturellement sans recours à la médecine, l'autre proposant de recourir à des manuels de santé pour se guider soi-même dans un diagnostic, et disposer ainsi d'un soin sans consultation d'un médecin. Cependant, peut-on aller jusqu'à en conclure que l'idée d'être « médecin de soi-même » aurait pris sa naissance chez les médecins depuis l'école hippocratique ?

D'après Evelyne Aziza-Shuster, les médecins hippocratiques n'ont jamais énoncé eux-mêmes le thème du médecin de soi-même.[612] Toutefois, comme elle l'explique :

> Dès l'époque même d'Hippocrate, le principe de la nature médicatrice s'est trouvé être le fondement du thème du Médecin de soi-même. Chez Socrate, tout d'abord, selon lequel, d'après les témoignages de Xénophon et de Plutarque, tout homme sain ou malade doit être son

[611] « Dans un second sens le constat d'Hippocrate, selon lequel les malades guérissent quelquefois sans médecins, est repris sous forme de manuel de santé. Les traités d'hygiène, depuis le Ve siècle après J. C. jusqu'à sa reprise républicaine, distinguent les maladies aiguës et chroniques de celles que l'on peut traiter par soi-même. » *Ibid.*, p. 90.

[612] Evelyne Aziza-Shuster, *Le médecin de soi-même*, *op. cit.*, p. 34.

propre médecin ou hygiéniste.[613]

Evelyne Aziza-Shuster n'affirme pas que les médecins naturistes auraient formulé directement l'idée que l'on puisse être « médecin de soi-même », mais elle constate que cette idée se répand à cette époque. Etre médecin de soi-même est l'une des attitudes adoptées envers les maladies à l'époque antique. Prendre soin de soi constitue un geste d'hygiène, un art de la prévention. D'autre part, si la pensée du naturisme médical n'est pas la condition nécessaire et suffisante pour justifier l'idée d'être « médecin de soi-même » dans la littérature médicale[614], Evelyne Aziza-Shuster en voit surtout se déployer les effets dans des manuels élémentaires de Médecine domestique, de Médecine populaire, de Médecine à l'usage des pauvres, etc.[615]

Il paraît évident, aux yeux d'Evelyne Aziza-Shuster, que le thème du « médecin du soi-même » ne saurait être concevable que dans le domaine littéraire. Son livre arrive à la conclusion qu'il ne peut s'agir là que d'une mythologie :

---

[613] *Ibid*., p. 35.

[614] « Ce naturisme médical est passé dans le patrimoine des idées philosophiques reçues. Il devient, en quelque sorte, un lieu commun pour tous ceux qui, sans chercher le principe qui le fonde justifient leur mépris de la médecine par une sorte d'aversion pour les pratiques médicales existantes qui ne se réfèrent pas au principe thérapeutique de la nature. » *Ibid*., p. 30.

[615] « Dans la mesure où le thème du Médecin de soi-même repose, en partie, sur les concepts traditionnels de l'hygiène, et dans la mesure où ces concepts peuvent être incorporés à des conseils et à des préceptes faciles à retenir et à suivre, il n'est pas étonnant de voir surgir, dans la littérature médicale, un genre de manuels élémentaires de Médecine domestique, de Médecine populaire, de Médecine à l'usage des pauvres, dans lesquels les usagers sont invités à chercher et à trouver les moyens, à la fois économiques et efficaces, de se soigner eux-mêmes, de se guérir eux-mêmes. » *Ibid*., p. 102.

> Penser que l'on peut être son propre médecin c'est ensuite se placer, plus ou moins consciemment, dans la situation originairement instauratrice d'une pratique et d'une discipline. Avant le médecin d'autrui, il faut nécessairement le médecin de soi-même. Avant la médecine raisonnée, il faut la médecine instinctive. Avant la médecine réfléchie, la médecine spontanée. Avant le premier recours au premier médecin, il faut un premier malade qui ne peut trouver de recours qu'en lui-même. L'auto-médication, la médication immédiate, doit précéder la médication médiate. Le médecin de soi-même c'est la négation logique de l'étymologie du terme de médecine, qui l'apparente à médiation. Le médecin de soi-même appartient donc à l'espèce des mythes d'origine. Il est un mythe d'auto-engendrement. Le médecin de soi-même, c'est l'œuf primordial de l'art médical. Si savants, érudits, cultivés qu'ils aient été, tous ceux, médecin ou non-médecins, qui ont évoqué, plus ou moins rigoureusement, la possibilité du médecin de soi-même, ont rêvé d'un état de nature, germinal, autarcique, de la médecine.[616]

Finalement, l'auteur du livre *Le médecin de soi-même* préfère concevoir l'idée du « médecin de soi-même » comme un simple mythe ou une rêverie. Bernard Andrieu s'est demandé dans son article pourquoi Michel Foucault, qui s'est tant intéressé aux « pratiques de soi », ne s'était pas référé au livre d'Aziza-Shuster.[617] Nous pensons qu'il a lui-même répondu à sa question quelques lignes plus haut : « Michel Foucault dépassera la simple fonction mythique du médecin de soi-même pour s'interroger sur l'herméneutique du sujet en médecine. »[618] En prenant pour objet la médecine, au delà du « mythe » du « médecin de soi-même », l'entreprise de Michel Foucault avait d'abord, ne l'oublions pas, pour ambition de questionner la « machine à guérir » et le « biopouvoir » qu'elle instaurait. C'est seulement à partir de là

---

[616] *Ibid*., p. 137.

[617] Bernard Andrieu, « Médecin de soi-même », *in Michel Foucault et la médecine : lectures et usages*, *op. cit*., p. 92.

[618] *Ibid*., p. 91.

que Foucault pouvait envisager, dans ses derniers travaux, de se mettre en quête d'un nouveau regard sur le sujet médical, regard constituant l'un des enjeux de l'élaboration d'une « herméneutique du sujet ».

Nous avons vu plus haut que, dans les écoles philosophiques hellénistiques et romaines, on cherchait à guérir les maladies de l'âme grâce à un effort fourni par l'individu lui-même, ce qui impliquait une recherche de son indépendance. Etre « médecin de soi-même » s'avérait ainsi une médecine négative, comme l'écrivait Kant : « Cette médecine négative est la seule qui permette à chacun d'être son propre médecin – et chacun doit l'être, parce que si vous ne l'êtes pas, personne d'autre ne pourra l'être pour vous. »[619] Dans le but de devenir « médecin de soi-même », on s'efforce de trouver son autonomie, de se libérer du système imposé par la société, de ne pas se soumettre à la médicalisation. Par cette force venant de soi-même, d'après tel ou tel principe théorique, l'idée du « médecin de soi-même » contribue à fonder une « auto-thérapie ».

D'après Bernard Andrieu, le thème du « médecin de soi-même » peut se comprendre en étudiant son opposé : la société qui s'habitue à obéir à des « diagrammes » et à la médicalisation. Il propose de comprendre la problématique que Foucault avait inaugurée à partir de la constitution oppositionnelle sujet / objet, c'est-à-dire, en l'occurrence, par la figure du « médecin de soi-même » et son envers : l'objectivation du sujet. Bernard Andrieu présente son angle de vue concernant le terme « médecin de soi-même » en lui donnant une interprétation moderne qui correspond au propos foucaldien : « En devenant médecin de soi-même, il faut étudier la constitution du sujet en objet pour lui-même, la maladie devenant un objet

[619] Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, Paris, Garnier - Flammarion, 2007, p. 165-166.

de vérification et de contrôle de soi par soi. »[620]

A propos de cette thématique du « médecin de soi-même », nous pouvons observer une évolution au sein de la pensée foucaldienne. On assiste d'abord, dans le passage cité plus haut de *Naissance de la clinique*, à la formulation d'une distinction entre un souci médical et le souci du sujet pour lui-même. Puis, en 1976, dans le cours « Il faut défendre la société », Foucault cherche à penser la médecine comme un champ de savoir-pouvoir, susceptible d'instaurer un nouveau cadre et une nouvelle discipline dans la société. Comme le dit Foucault : « La médecine, c'est un savoir-pouvoir qui porte à la fois sur le corps et sur la population, sur l'organisme et sur les processus biologiques, et qui va donc avoir des effets disciplinaires et des effets régularisateurs. »[621]

Plus tard, en 1984, la préface de *L'usage des plaisirs* définit en ces termes l'objet du livre : « Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité. » [622] L'analyse foucaldienne, qui porte sur cette « expérience » du sujet sexuel, revient au passage sur les questions traitées au fil des différents ouvrages. Celles de la folie et de la maladie, dans *Naissance de la clinique* et *Histoire de la folie à l'âge classique*, celles du discours sur la vie, le langage et le travail, dans *Les Mots et les choses*, celle du crime et du comportement criminel, dans *Surveiller et punir*. Or, comme le montre ce coup d'œil rétrospectif, tous les livres du philosophe semblent bien à ses yeux s'inscrire dans une même

---

[620] Bernard Andrieu, « Médecin de soi-même », *in Michel Foucault et la médecine : lectures et usages*, *op. cit.*, p. 90.

[621] Michel Foucault, Cours du 17 mars 1976, « Il faut défendre la société », *in Cours au Collège de France 1976*, Paris, Gallimard / Seuil, 1997, p. 225.

[622] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 10.

démarche de « problématisation » de ces différentes pratiques, problématisation qui aboutit, à l'occasion de l'étude des pratiques sexuelles, à la thématique du « souci de soi » et de l' « esthétique de l'existence » présente dans les écoles antiques :

> Problématisation de la folie et de la maladie à partir de pratiques sociales et médicales, définissant un certain profil de « normalisation » ; problématisation de la vie, du langage et du travail dans des pratiques discursives obéissant à certaines règles « épistémiques » ; problématisation du crime et du comportement criminel à partir de certaines pratiques punitives obéissant à un modèle « disciplinaire ». Et maintenant, je voudrais montrer comment, dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi, faisant jouer les critères d'une « esthétique de l'existence ».[623]

C'est encore à la culture grecque et latine que Foucault va puiser, dès lors, sa définition même du mot « pratique ». Par ce mot, en effet,

> Il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. [624]

L'idée de « faire de sa vie une œuvre d'art », un certain sens des « arts de l'existence » et des « techniques de soi » : autant de thèmes qui ont perdu une part de leur importance et de leur autonomie suite à l'avènement du christianisme et du pouvoir pastoral, ou encore sous l'effet de certaines pratiques de type éducatif, médical ou psychologique.[625] Foucault répond ici,

---

[623] *Ibid*., p. 19-20.

[624] *Ibid.*, p. 18.

[625] *Ibid*., p. 18.

en s'appuyant sur le regard des Anciens, à certaines questions qu'il a formulées sur les modèles de « problématisation ». Le déclin de l'idée d'être « médecin de soi-même » s'accompagne d'une perte de maîtrise du rapport à soi-même et aux autres. Judith Revel décrit comment l'intérêt philosophique de Michel Foucault s'infléchit, et se rattache au champ de l'éthique en adoptant le regard serein de la philosophie antique :

> Le dernier acte, resté incompris en soi-même et dans son rapport à Foucault, est marqué par le thème de l'éthique : L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi. [...] Ici peu de pouvoir, peu de normes, peu d'assujettissements, peu d'exclus, peu de résistance, pas de corpus tournant autour des années révolutionnaires, mais le ciel lumineux et serein de la philosophie antique, l'idée de la construction d'un « soi » à travers des techniques de soi et des arts de l'existence donnant place à des formes de communautés liées par l'amitié, la recherche d'une « belle » vie.[626]

Le « remède » philosophique que Foucault a tenté de découvrir dans la philosophie antique ne repose plus simplement dans l'élucidation de la crise des rapports entre l'individu et le monde extérieur ou de sa répression par la société. Le retour aux Anciens conduit également à une recherche à l'intérieur de soi-même. Ce tournant de la pensée foucaldienne constitue un passage du plan politique au plan éthique.

4. Esthétique de l'existence et authenticité philologique

La thématique du « médecin de soi-même » est l'un des grands enjeux de la relecture foucaldienne de la philosophie antique et de l'histoire de la

---

[626] Judith Revel, « Du concept à la lettre », *Le Magazine Littéraire, Dossier Michel Foucault : une éthique de la vérité avec un cours inédit*, N°435, Octobre 2004, p. 34.

médecine. Foucault révèle en effet que dans l'idée que l'on puisse être « médecin de soi-même » est impliquée une figure du souci de soi-même qui diffère en profondeur du souci médical, toujours lié à la normalité ou à l'anormalité.[627] En relisant les textes de Platon, ainsi que ceux des penseurs éthiques de la période hellénistique et romaine, Foucault remarque que le souci antique est intimement lié à la santé ou, plus précisément, au soin de soi-même. Les positions philosophiques des dernières recherches de Foucault sont fondées sur un regard rétrospectif, puisqu'elles s'inspirent directement d'Épicure et des stoïciens, Épictète, Marc Aurèle et Sénèque.[628] Cette influence est sensible dans certaines expressions privilégiées, et détermine l'orientation ultime de sa recherche. Nous allons maintenant tenter d'examiner l'authenticité des ces emprunts au vocabulaire philosophique gréco-romain, et de comprendre la préoccupation centrale de Michel Foucault au cours de cette méditation de l'histoire antique.

Les derniers développements de Michel Foucault se nouent autour d'un même thème : celui du souci de soi. Nous voyons que l'idée est très répandue dans *L'Herméneutique du sujet*, dans les deux derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité*, ainsi que dans plusieurs articles tardifs des *Dits et Ecrits*. Comme nous venons de le voir, le fait d'avoir ainsi mis l'accent, dans sa lecture de la philosophie antique, sur le thème du « souci de soi » traduit le désir, chez le dernier Foucault, de reprendre dans une perspective éthique

---

[627] « Le « souci médical » a peu à voir avec le souci de soi car il participe de la médicalisation de tout ce qui fait problème dans l'existence. » Bernard Andrieu, « Médecin de soi-même », *in Michel Foucault et la médecine : lectures et usages*, *op. cit.*, p. 93.

[628] « Foucault, pour étudier le souci de soi, ne va pas, pour un certain nombre de raison, prendre comme matériau privilégié les textes de Platon, mais ceux des penseurs éthiques de la période hellénistique et romaines, à savoir essentiellement les textes d'Épicure bien sûr, et les textes stoïciens d'Épictète, Marc Aurèle et Sénèque (ces trois-là sont absolument centraux, ainsi que quelque traités de Plutarque. » Frédéric Gros, *Foucault au collège de France : un itinéraire*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2003, p. 155-156.

la question de la liberté individuelle, précédemment formulée dans son oeuvre de manière politique. Comme il le déclare en 1984, peu avant son décès : « Le souci de soi a été, dans le monde gréco-romain, le mode dans lequel la liberté individuelle – ou la liberté civique, jusqu'à un certain point – s'est réfléchie comme éthique. »[629]

Mais en quoi consiste, dans l'Antiquité, ce thème du « souci de soi » ? Jean-François Balaudé nous en éclaircit le sens à travers l'exemple de la sagesse de Socrate : il faut s'examiner soi-même, prendre soin de son âme, en vue d'acquérir la vertu de justice.[630] Et il explique : « Avoir souci de soi signifie pour Socrate ne pas s'en tenir au donné, mais se mettre en question pour tâcher de devenir meilleur, plus juste. »[631] Par rapport à son sens antique, il nous faut ici reconnaître que l'idée de « souci de soi » se voit chargée, dans les dernières pensées de Foucault, d'un grand nombre de fonctions et de connotations nouvelles. Permettant de résumer la question des conduites morales, l'idée de « souci de soi » se voit ainsi associée à plusieurs autres termes, également hérités de l'Antiquité, mais sous des formes très largement nouvelles, telles les « techniques de soi », le « gouvernement de soi », l'« écriture de soi », la « conversion à soi » ou même la « pratique de soi à soi », etc... Dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault explique comment ces différents aspects de la relation à soi et aux autres constituent comme une chaîne permettant d'articuler la question de la politique et la question de l'éthique :

Je crois que la réflexion sur cette notion de gouvernementalité ne peut

---

[629] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et Ecrits II*, *op. cit.*, p. 1531.

[630] Jean-François Balaudé, *Le savoir-vivre philosophique : Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Bernard Grasset, 2010, p. 174.

[631] *Ibid*., p. 175.

> pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi. Alors que la théorie du pouvoir politique comme institution se réfère d'ordinaire à une conception juridique du sujet de droit, il me semble que l'analyse de la gouvernementalité – c'est-à-dire : l'analyse du pouvoir comme ensemble de relations réversibles – doit se référer à une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi. Relations de pouvoir – gouvernementalité – gouvernement de soi et des autres, rapports de soi à soi, tout ceci constitue une chaîne, une trame, et que c'est là, autour de ces notions que l'on doit pouvoir, je pense, articuler la question de la politique et la question de l'éthique.[632]

Foucault a avoué qu'il y avait des ruptures entre ses premiers livres et les derniers. Si la réflexion sur le regard porté sur soi-même présente une importance dans l'ensemble de ses travaux, elle ne fait l'objet d'une thématisation effective qu'à partir du moment où est employée l'expression de souci de soi. C'est alors que Foucault commence à faire figurer le rapport primitif et positif que l'on a à soi dans une nouvelle formulation du sujet : « Il n'y a pas à faire passer le souci des autres avant le souci de soi ; le souci de soi est éthiquement premier, dans la mesure où le rapport à soi est ontologiquement premier. »[633] Nous pouvons donc dire que retourner à soi en ayant en vue le souci de soi-même est avant tout une activité éthique.[634]

Dans cette perspective, nous allons envisager quelques unes des expressions employées par Michel Foucault pour décliner ce « souci de soi » avant de nous demander, avec Pierre Hadot, si cet usage foucaldien des

---

[632] Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet : cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard / Seuil, 2001, p. 241-242.

[633] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *in Dits et Ecrits II*, *op. cit.*, p. 1534.

[634] « Le regard porté sur soi n'est pas, dans la philosophie stoïcienne, de l'ordre du déchiffrement psychologique, mais de l'activation éthique. » Frédéric Gros, *Foucault au collège de France : un itinéraire*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2003, p. 158.

Anciens est recevable, d'un point de vue philologique (qui est aussi philosophique, naturellement). Nous commencerons par l'article « Sexualité et solitude » de 1981. Après avoir distingué trois types de techniques : les techniques de production, les techniques de signification / communication et les techniques de domination, Foucault s'y montre étonné de découvrir un autre type de techniques : les « techniques de soi ». Pour l'expliquer, il écrit :

> Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes les société un autre type de techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel.[635]

Nous retrouvons également dans l'article « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », de 1984, plusieurs mises en avant de ces « pratiques de soi » :

> J'ai essayé de le saisir à travers ce que l'on peut appeler une pratique de soi, qui est, je crois, un phénomène assez important dans nos sociétés depuis l'époque gréco-romaine – même s'il n'a pas été très étudié. Ces pratiques de soi ont eu dans les civilisations grecque et romaine une importance et surtout une autonomie beaucoup plus grande que par la suite, lorsqu'elles ont été investies, jusqu'à un certain point, par des institutions religieuses, pédagogiques ou de type médical et psychiatrique.[636]

Dans le chapitre « La culture de soi » du *Souci de soi*, Foucault cherche à

---

[635] M. Foucault, « Sexualité et solitude », *in Dits et Ecrits II*, *op. cit.*, p. 990.

[636] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et Ecrits II*, *op. cit.*, p. 1528.

passer outres les bornes et les restrictions que l'on impose à l'individu, pour parvenir à le saisir dans sa singularité. L'accent est mis sur le renouement des rapports de soi à soi. Il s'agit, selon les termes de Foucault, des « rapports à soi », c'est-à-dire « des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut. »[637] Il s'agit des formes dans lesquelles l'individu est appelé à s'inscrire dans sa singularité et à s'affirmer dans sa valeur propre à travers des actions et des pratiques de soi. Foucault précise que, sous les différentes formes qu'elle prend, cette activité est dominée par le principe suivant : il faut s'appliquer à soi-même, s'occuper de soi-même, en bref, prendre soin de soi-même. Foucault résume tous ces développements par l'idée de « culture de soi », qui n'est autre que l'art de l'existence. Issue de la culture grecque, et de la lecture que Pierre Hadot venait d'en proposer, l'idée de « culture de soi », se voit ensuite, comme celle de « souci de soi », déclinée par Foucault selon des modalités qui semblent porter sa propre marque de fabrique : qu'il s'agisse du « style d'existence »[638], d' « esthétiques de l'existence » et de « technologies de soi »[639], ou même de l'idée que l'on puisse « faire de [sa] vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style »[640].

---

[637] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 59.

[638] Michel Foucault, « Le retour de la morale », *in Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1525.

[639] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 18.

[640] « En posant cette question très générale, et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que cette problématisation était liée à un ensemble de pratiques qui ont eu certainement une importance considérable dans nos sociétés : c'est ce qu'on pourrait appeler les « arts de l'existence ». Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. » *Ibid.*, p. 18.

C'est à propos de cette notion de « culture de soi », que Pierre Hadot a manifesté un intérêt critique pour les réflexions foucaldiennes, dans une communication au colloque « Michel Foucault philosophe », présidé par Georges Canguilhem, qui se tint à Paris les 9, 10 et 11 janvier 1988. Ces *Réflexions sur la notion de « culture de soi »* furent ensuite reprises dans *Exercices spirituels et philosophie antique*. S'il y est avant tout question de l'interprétation de certains termes hérités de l'Antiquité, on y sent poindre des enjeux plus profonds, qui touchent peut-être à des divergences entre les intuitions philosophiques ultimes de Pierre Hadot et de Michel Foucault. Comme si la critique, menée au nom de l'authenticité philologique, de la tentative foucaldienne d'une esthétique de l'existence, témoignait en définitive de deux manières de se rapporter à cette dernière.

Pierre Hadot commence par noter certaines différences d'interprétation avec Michel Foucault. La première porte sur le fait d'avoir, en rebaptisant les « exercices spirituels » « techniques de soi », introduit, justement, la notion de « soi » :

> M. Foucault conçoit ces pratiques comme des « arts de l'existence », des « techniques de soi ». Et il est bien vrai que, dans l'Antiquité, on parlait à ce propos d'« art de vivre ». Mais il me semble que la description que M. Foucault donne de ce que j'avais nommé les « exercices spirituels », et qu'il préfère appeler des « techniques de soi », est précisément beaucoup trop centrée sur le « soi », ou, du moins, sur une certaine conception du soi.[641]

Des « exercices spirituels » aux « techniques de soi », le changement terminologique s'avérerait-il le symptôme d'un beau malentendu ? Pierre Hadot remarque que l'accentuation mise sur le « soi » de la part de Foucault

---

[641] Pierre Hadot, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », *in Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 324.

n'est pas tout à fait fidèle au mode de pensée grec et romain, et que sa proposition d'une « esthétique de l'existence » renvoie plutôt à une nouvelle forme de dandysme, caractéristique de la fin du XX^e siècle.[642] D'autres termes posent selon lui également problème, tels ceux de « plaisir » et de « joie ». Foucault analyse en effet la joie comme « une autre forme du plaisir », ce qui semble inexact à Pierre Hadot. Le différend porte sur un passage de Sénèque :

> Dans la lettre XXIII, Sénèque oppose en effet explicitement *voluptas* et *gaudium*, le plaisir et la joie, et on ne peut donc parler, comme le fait Foucault à propos de la joie, d'une « autre forme du plaisir ». […] Il ne s'agit pas seulement d'une question de vocabulaire : si les stoïciens tiennent au mot *gaudium*, au mot « joie », c'est qu'ils refusent précisément d'introduire le principe de plaisir dans la vie morale. Le bonheur pour eux ne consiste pas dans le plaisir, mais dans la vertu elle-même, qui est à elle-même sa propre récompense. [643]

Contrairement à ce qu'affirme Foucault, chez un stoïcien tel que le Sénèque de la lettre XXIII à Lucilius, la vie bonne ou la vie heureuse ne saurait assurément pas résider dans la gratuité des plaisirs, mais au contraire dans la vertu, seule source de « joie » (*gaudium*) pour cette école.

Ensuite, se référant au texte de Sénèque, Pierre Hadot indique que la joie ne se trouve pas dans le « moi », mais dans la « conscience tournée vers le bien » :

> Surtout, le stoïcien ne trouve pas sa joie dans son « moi », mais, dit Sénèque, « dans la meilleure partie de soi », dans le « bien véritable ». », (Sénèque, lettre XXIII, 6), c'est-à-dire (XXIII, 7) « dans la conscience tournée vers le bien, dans les intentions qui n'ont d'autre objet que la

[642] *Ibid.*, p. 331.

[643] *Ibid.*, p. 324.

> vertu, les actions droites », c'est-à-dire dans ce que Sénèque appelle (CXXIV, 23) la raison parfaite, c'est-à-dire finalement dans la raison divine (XCII, 27), puisque, pour lui, la raison humaine n'est qu'une raison perfectible. La « meilleure partie » de soi, c'est donc finalement un soi transcendant. Sénèque ne trouve pas sa joie dans « Sénèque », mais en transcendant Sénèque, en découvrant qu'il a en lui une raison, partie de la Raison universelle, intérieure à tous les hommes et au cosmos lui-même.[644]

La meilleure partie de soi ou le véritable soi de l'homme se situe en effet, chez les stoïciens, dans la raison. Le bien véritable est la raison parfaite, c'est-à-dire la Raison universelle. Cette Raison universelle est à découvrir à l'intérieur de l'homme et du cosmos lui-même.[645] Ceci revient de dire que les plaisirs chez les stoïciens ne font à aucun titre partie de la vie bonne, l'exercice stoïcien visant, en revanche, à dépasser le soi afin de pouvoir penser et agir avec la raison universelle. La conversion de soi à soi demande un travail consistant à se dépasser soi-même, et ouvre par là une possibilité de conformation de soi à l'universel. La perspective foucaldienne sur le stoïcisme semble discutable lorsque Foucault s'en autorise pour inviter chaque individu à s'appliquer à sa singularité. La transformation, chez les stoïciens, exige avant tout un renoncement à soi, un abandon de sa propre singularité.

Ensuite, dans la mesure où Foucault concentre son intérêt éthique, et fonde sa théorie de l'art de l'existence, sur le corps en tant qu'il est porteur de désir et de plaisir, Pierre Hadot se demande pourquoi, curieusement, l'auteur de *L'usage des plaisirs* a choisi de s'intéresser au stoïcisme plutôt qu'à l'épicurisme. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'épicurisme se caractérise comme une philosophie de la « chair », est motivé

---

[644] *Ibid.*, p. 325.

[645] *Ibid.*, p. 325.

par la recherche de son plaisir et de son intérêt. La question se pose donc de savoir pourquoi Foucault n'a pas exprimé de penchant particulier pour les épicuriens. Question qui reste ouverte, puisque Foucault aurait sans doute été le seul à pouvoir lui donner une réponse. Mais il y a plus : on note plutôt dans *Le Souci de soi* une certaine prééminence de la référence stoïcienne : Foucault serait-il alors un néo-stoïcien ? Pierre Hadot n'a pas cherché à étiqueter Foucault en le rattachant à telle ou telle école antique, mais il a saisi l'occasion pour souligner qu'il existe également des pratiques spirituelles chez les épicuriens. Pierre Hadot montre, comme dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, que les exercices spirituels, dans les écoles hellénistiques et romaines, s'enracinent dans le choix d'un mode de vie. Ceci revient à dire que, pour les épicuriens comme pour les stoïciens, loin d'être lié à une quête de la singularité, « en fait, le choix personnel se situe au contraire dans l'adhésion exclusive à une forme de vie précise, stoïcisme ou épicurisme que l'on considère comme conforme à la raison. »[646] Ainsi, l'épicurien lui-même, selon Pierre Hadot, ne saurait se contenter « d'un plaisir que l'on trouverait dans son propre moi » : il lui faut en effet, outre la nourriture et les plaisirs de l'amour, « une théorie physique de l'univers pour supprimer la crainte des dieux et de la mort », « la fréquentation des autres membres de l'école épicurienne pour trouver le bonheur dans l'affection mutuelle », et enfin « la contemplation imaginative de l'infinité des univers dans le vide infini pour éprouver ce que Lucrèce appelle *divina voluptas et horror* »[647]. Autant d'arguments qui prouvent, selon Pierre Hadot, que Foucault n'aurait pas pu fonder sa théorie d'une esthétique de l'existence sur la pensée antique, même s'il avait eu recours, comme on pouvait s'y attendre, à l'épicurisme.

---

[646] *Ibid.*, p. 328.

[647] *Ibid.*, p. 327.

La dernière remarque formulée par Pierre Hadot porte sur un terme foucaldien, celui d' « écriture de soi ». Chez Michel Foucault, le thème de l'écriture se voit associé à celui de l'exercice de pensée[648], et constitue un élément essentiel de l'entraînement de soi[649], ainsi que de l'examen de conscience[650]. Foucault explique en effet que se faire à soi-même le récit d'une de ses journée est une pratique très familière dans différents courants philosophiques, notamment chez les pythagoriciens, les épicuriens, les stoïciens.[651] Cette pratique comporte une valeur thérapeutique pour l'âme, fonctionne comme cure de santé, et fournit une occasion de s'occuper de soi-même.[652] Pourtant, lorsque Foucault affirme que cette « écriture à soi » vise à « capter le déjà-dit », ou à « rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, ceci pour une fin qui n'est rien de moins que la constitution de soi », Pierre Hadot rejette sa vision, et ce pour deux raisons.

Premier point, qu'il s'agisse de l'école épicurienne ou du stoïcisme, la conception foucaldienne de l'écriture semble avoir manqué la véritable temporalité qui y est recherchée. Pierre Hadot cite un article paru dans *Diogène* en 1986, où il affirmait que « stoïciens et épicuriens s'accordent dans

---

[648] Michel Foucault, « L'écriture de soi », *in Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1236.

[649] « Il semble bien que, parmi toutes les formes prises par cet entraînement (et qui comportait abstinences, mémorisations, examens de conscience, méditations, silence et écoute de l'autre), l'écriture – le fait d'écrire pour soi et pour autrui – se soit mise à jouer assez tard un rôle considérable. En tout cas, les textes de l'époque impériale qui se rapportent aux pratiques de soi font une large part à l'écriture. » *Ibid.*, p. 1236.

[650] « Il semble donc que ce soit dans la relation épistolaire – et par conséquent pour se mettre soi-même sous les yeux de l'autre – que l'examen de conscience a été formulé comme un récit écrit de soi-même : récit de la banalité quotidienne, récit des actions correctes ou non, du régime observé, des exercices physiques ou mentaux auxquels on s'est livré. » *Ibid.*, p. 1248.

[651] *Ibid.*, p. 1247-1248.

[652] *Ibid.*, p. 1248.

une attitude qui consiste à se libérer aussi bien du souci de l'avenir que du poids du passé pour se concentrer sur le moment présent, soit pour en jouir, soit pour y agir. »[653] Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que vivre dans le passé ou s'angoisser pour le futur était, selon les épicuriens, le propre de la folie. Toutes les douleurs qui se produisent dans l'âme sont liées à des craintes pour l'avenir, ou à des regrets pour le passé, comme le dit Jean-François Balaudé.[654] Le fait de se concentrer sur le présent est donc, *a contrario*, essentiel pour mener une vie heureuse. C'est la raison pour laquelle Pierre Hadot écrit : « Ce n'est donc pas, comme le pense Foucault, en écrivant et en relisant des pensées disparates que l'individu se forge une identité spirituelle. »[655]

Deuxième point, à l'idée foucaldienne selon laquelle « l'écriture de soi » serait orientée vers une « constitution de soi », Pierre Hadot réplique en citant l'exemple du célèbre moine Antoine, qui ne semble pas tant chercher à « constituer » son soi qu'à l'universaliser par le discours :

> Le miracle de cet exercice, pratiqué dans la solitude, c'est qu'il permet d'accéder à l'universalité de la raison dans le temps et dans l'espace. Pour le moine Antoine, la valeur thérapeutique de l'écriture consiste précisément dans ce pouvoir universalisant. L'écriture, dit Antoine, tient la place de l'œil d'autrui. […] En formulant par écrit ses actes personnels, on est pris dans l'engrenage de la raison, de la logique, de l'universalité. On objective ce qui était confus et subjectif.[656]

---

[653] Pierre Hadot, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », *in Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 328.

[654] Jean-François Balaudé, *in* Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, *op. cit.*, p. 135.

[655] Pierre Hadot, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », *in Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 328.

[656] Pierre Hadot, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », *in Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 229-330.

Pierre Hadot souligne l'importance de la recherche de l'universalité chez les Anciens. L'interprétation de Foucault trahit une incompréhension de la philosophie antique, puisque ce ne sont pas des exercices personnels que proposent les écoles antiques, pas plus qu'ils ne cherchent une singularité individuelle. Dans les écoles hellénistiques et romaines, c'est un soi transcendant qu'il s'agit de poursuivre, Sénèque ne trouvant pas sa joie dans « Sénèque », mais en transcendant Sénèque.[657] A propos de l'écriture comme exercice spirituel, Pierre Hadot conclut que :

> Mais je pense que ce mouvement d'intériorisation est inséparablement solidaire d'un autre mouvement, où l'on s'élève à un niveau psychique supérieur dans lequel on retrouve un autre type d'extériorisation, une autre relation à l'extérieur, une nouvelle manière d'être-au-monde et qui consiste à prendre conscience de soi comme partie de la Nature, comme parcelle de la Raison universelle.[658]

Pour finir, il est évident que les dernières recherches philosophiques de Michel Foucault font un détour par le monde antique à seule fin d'ouvrir de nouvelles perspectives quant à la question du sujet, et de son rapport à la vérité. Faisant la part de la fécondité et de la légitimité des usages foucaldiens de la pensée antique, Pierre Hadot formule le jugement suivant : « Foucault a pu trouver une éthique dans la philosophie antique, mais la présentation qu'il a faite de cette philosophie n'est peut-être pas tout à fait exacte. »[659] Toutefois, cette remarque ne constitue que l'aspect le plus saillant

---

657 Pierre Hadot, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », *in Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 325.

658 Pierre Hadot, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », *in Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 330.

659 Pierre Hadot, Compte-rendu de la discussion avec Jean-Pierre Vernant suite à la communication « Réflexions sur la notion de « culture de soi », *in Michel Foucault philosophe – Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, présentation de Georges Canguilhem, Paris, Seuil, 1989, p. 270.

de la critique adressée par Pierre Hadot aux derniers travaux de Foucault. Comme il le précise lui-même, ses critiques « ne se situent pas seulement dans le cadre d'une analyse historique de la philosophie antique, elles visent également la définition du modèle éthique que l'homme moderne peut découvrir dans l'Antiquité. »[660] Au-delà, ou plutôt à l'intérieur même de la querelle philologique, il s'agit donc bien là d'un différend d'ordre philosophique, et plus précisément éthique. En fait, ce que Pierre Hadot reproche à Foucault, c'est d'avoir infléchi le sens, proprement éthique chez les Anciens, de la « culture de soi », en « définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence ». Il lui reproche ainsi d'avoir proposé « une culture de soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX^e^ siècle. » [661] On voit que la querelle est loin d'être une querelle de mot, ou même d'histoire des idées. Pierre Hadot expose d'ailleurs sa propre conception des usages possibles de l'antique comme possible remède aux maux de la modernité. Il ne s'agit pas pour lui d'imposer un style à l'existence, en constituant notamment le soi par l'écriture, mais, comme le faisait Marc Aurèle à sa manière [662], de faire un triple effort :

> [...] effort pour pratiquer l'objectivité du jugement, effort pour vivre selon la justice et au service de la communauté humaine, effort pour prendre conscience de notre situation de partie de l'univers (s'exerçant à partir de l'expérience vécue du sujet concret, vivant et percevant). Cet exercice de la sagesse sera donc un effort pour s'ouvrir à l'universel. [663]

---

[660] Pierre Hadot, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », *in Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 325.

[661] *Ibid.*, p. 331.

[662] *Pensées pour moi-même*, VII, 54 ; IX, 6 ; VIII, 7. Cité *ibid.*, p. 325.

[663] *Ibid.*, p. 331.

Toutefois, notre époque ayant perdu, selon une tendance générale, « tendance peut-être plus instinctive que réfléchie » [664], le sens des notions de « Raison universelle » et de « nature universelle », Pierre Hadot propose de détacher les exercices spirituels de leur justification théorique, et de n'en conserver que l'effet pratique, concret. Ainsi, l'exercice, stoïcien ou épicurien, de concentration sur le présent, pourra amener celui qui le pratique, indépendamment de toute théorie cosmologique, à voir « l'univers avec des yeux nouveaux, comme s'il le voyait pour la première fois », et à découvrir, « dans la jouissance du présent pur, le mystère et la splendeur de l'existence » [665]. Telle est donc, en définitive, la position éthique motivant, de la part de Pierre Hadot, les critiques adressées à Michel Foucault : il y va, pourrait-on dire, de deux manières de soigner, par le recours à la tradition antique, l'âme souffrante de l'homme moderne. La jouissance du présent ouvrirait à l'individu, dans les derniers travaux de Foucault, la perspective d'une poétique de l'existence ; elle conduirait plutôt, chez Pierre Hadot, à l'inclusion sereine dans un tout qui le dépasse.

Au-delà du seul souci d'authenticité philologique, et par-delà même cette différence des options éthico-esthétiques, il est toutefois un point sur lequel s'accordent parfaitement Pierre Hadot et Michel Foucault : on ne saurait nier que la question du sujet ne se pose pas encore à l'Antiquité. C'est le dernier point qu'il nous faut préciser au sujet de leur échange : leur réflexion sur les expériences de l'individu, conformément à celle des Anciens, est dénuée de toute théorie du sujet.

Pierre Hadot, pour sa part, l'a exprimé clairement lors de la discussion avec Jean-Pierre Vernant qui suivit la communication que nous venons d'examiner. Ce dernier ayant rappelé, pour défendre Foucault, que le « soi »

---

[664] *Ibid.*, p. 325.

[665] *Ibid.*, p. 331-332.

du « souci de soi » foucaldien n'était pas un « moi » individualiste, un sujet au sens moderne, mais plutôt, comme le « *daimôn* » de Socrate, un objet intérieur à l'âme, Pierre Hadot déclara son accord avec lui, sinon sur l'interprétation de la pensée foucaldienne, du moins sur la question du sujet chez les Anciens : « Pierre Hadot confirme que, pour les Anciens, le moi est un *daimôn* intérieur : il ne s'agit pas d'un sujet, mais d'un objet intérieur. Les notions de moi et de sujet sont très difficiles à utiliser dans l'Antiquité. »[666]

Quant à Foucault, il a, pour sa part, évoqué la question du sujet dans l'Antiquité lors d'un entretien de 1984 intitulé « Le retour de la morale ». Il s'y avère qu'il semble avoir parfaitement compris (contrairement à ce que laisseraient à penser les critiques de Pierre Hadot) qu'il n'y a, chez les grecs, aucune théorie du sujet :

> Je ne cois pas qu'il faille reconstituer une expérience du sujet là où elle n'a pas trouvé de formulation. Je suis beaucoup plus proche des choses que cela. Et, puisque aucun penseur grec n'a jamais trouvé une définition du sujet, n'en n'a jamais cherché, je dirai tout simplement qu'il n'y a pas de sujet. […] Il manquait à l'Antiquité classique d'avoir problématisé la constitution de soi comme sujet.[667]

Quoi qu'il en soit de l'accusation de « dandysme », Foucault n'a donc pas projeté sur la pensée grecque une conception du sujet dont elle était absente.

---

[666] Pierre Hadot, Compte-rendu de la discussion avec Jean-Pierre Vernant suite à la communication « Réflexions sur la notion de « culture de soi », *in Michel Foucault philosophe – Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, présentation de Georges Canguilhem, Paris, Seuil, 1989, p. 269.

[667] Michel Foucault, « Le retour de la morale », *in Dits et Ecrits II*, *op. cit.*, p. 1525.

Conclusion

Nous avons abordé dans ces derniers chapitres la question du couple raison / folie, en essayant de l'éclairer par une lecture des philosophies grecques et romaines, plus particulièrement celles de Platon, des stoïciens et des épicuriens. L'importance de la pensée antique ne saurait être déterminée qu'à partir des besoins de notre temps, et nous avons essayé de la déterminer, en revenant sur le parcours philosophique de Michel Foucault, c'est-à-dire sur le passage de la première partie de son oeuvre (où le thème de la folie est le plus explicite) à la dernière, celle du retour aux Anciens. La notion de « médecin de soi-même » nous est apparue, à la suite de Bernard Andrieu, comme l'un des fils conducteurs de l'oeuvre, de sorte que le « souci de soi » ne serait pas sans lien avec les modes de problématisation de la maladie et de la folie étudiés dans les premières oeuvres.

Encore faut-il que la relecture des Anciens par Foucault n'en constitue par une trahison. Car tel est l'enjeu de la critique adressée à Foucault par Pierre Hadot, dont nous avons montré qu'elle était tout à la fois philologique et philosophique. Foucault était d'ailleurs conscient du fait qu'il se livrait moins à une simple exégèse des pensées grecque et romaine, qu'à des emprunts par-delà l'évidente distance contextuelle. Il exprima son attitude envers les Grecs par ces paroles : « Je ne cherche pas une solution de rechange, on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents. »[668] Il s'agit bien, en s'appuyant sur les Anciens, de la construction d'un point de vue, celui d'une « herméneutique du sujet », qui interroge constamment son

[668] Michel Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *in Dits et Ecrits II*, *op. cit.*, p. 1430-1431.

rapport à la vérité, en « problématisant » ses différentes « expériences » : folie et maladie, vie, langage et travail, crime, et enfin sexualité. Foucault prend, dans son dernier projet, l'activité sexuelle comme sujet d'étude, mais considère comme tout aussi dignes d'intérêt, d'un point de vue éthique, des objets tels que l'hygiène ou la colère, qui est une question importante dans l'Antiquité.[669] Foucault n'a cessé de le répéter dans les dernières années : l'essentiel de son travail résidait bien dans cette étude des modes de « problématisation », sa démarche prenant à la racine la façon dont les hommes problématisent leurs différents comportements, qu'il s'agisse de l'activité sexuelle, de la pratique punitive, ou de l'attitude à l'égard de la folie.[670] C'est seulement à l'intérieur d'un tel cadre méthodologique que prend sens la relecture des Anciens. Même si l'idée de « subjectivation » s'avérait inadéquate, comme le pense Pierre Hadot, lorsqu'il est question de la pensée antique, il resterait à savoir si l'on ne peut, en se nourrissant de ces pensées, nous mettre en quête d'une nouvelle image du sujet. Même si la sagesse antique appelle, comme le souligne Pierre Hadot, chaque individu à transcender le soi vers le Bien et la loi universelle, Foucault infléchit le « souci de soi-même » découvert chez les Anciens, et en fait une exploration de soi par soi. Peut-être n'est-il pas interdit d'espérer renouer, sur ces bases, un dialogue pour le moins difficile à l'époque moderne, entre la raison et la

---

[669] « J'ai essayé de rééquilibrer tout mon projet autour d'une question simple : pourquoi fait-on du comportement sexuel une question morale, et une question morale importante ? Parmi tous les comportements humains, beaucoup sont, dans une société, objet de préoccupation morale, beaucoup sont constitués en « conduite morale ». […] Je viens de citer la nourriture : domaine moral important autrefois, il est maintenant surtout objet d'hygiène (ou du moins de cette flexion morale qu'est l'hygiène). On pourrait prendre aussi l'exemple de l'économie, de la générosité, de la dépense, etc. Ou de la colère (qui fut un domaine de conduite morale si important dans l'Antiquité). J'ai donc voulu étudier comment l'activité sexuelle a été constituée en « problème moral » et cela à travers des techniques de soi permettant d'assurer la maîtrise sur les plaisirs et les désirs. » *Ibid.*, p. 1429-1430.

[670] *Ibid.*, p. 1431.

folie, comme entre la philosophie et la psychiatrie. La figure antique du « médecin de soi-même » réactualisée par Foucault, le dialogue instauré, par exemple chez Cicéron, et à sa suite par Kant, entre thérapie philosophique et thérapie médicale, sont autant d'ouvertures en ce sens.

Peut-être pouvons-nous ici conclure par quelques phrases de Frédéric Gros sur le caractère fondamental du « souci de soi » dans toute vie philosophique, et sans doute aussi dans la démarche thérapeutique (que l'on songe à l'intérêt d'un Pinel pour Cicéron, ou à cette « herméneutique de soi » qu'est la psychanalyse). C'est dans la pratique de la philosophie comme « mode de vie » au sens de Pierre Hadot, dans l'application à la vie de « critères esthétiques » au sens de Michel Foucault, dans la pratique d' « exercices spirituels », que l'homme apprend à mieux vivre et à agir sans passions excessives ni inquiétude infondée :

> Épictète, un sage stoïcien des premiers siècles de notre ère, soutenait que, si la glaise constitue le matériau du potier qui, en la travaillant, peut lui donner la forme d'une vase, si c'est à partir du cuir que le cordonnier fabrique des chaussures ou des sacs, le philosophe, lui, se donne comme matière son propre *bios* (sa vie), afin de lui donner une forme recherchée, visible, celle d'une existence accomplie : honnête homme, destin valeureux, courageux, tempérament égal, tranquillité de l'âme, ignorance des explosions de colère, plénitude spirituelle, harmonie parfaite instaurée entre des principes reçus, reconnus, enseignés, les vérités aimées, et les comportements effectifs, les actions extérieures, les gestes donnés à voir…[671]

[671] Frédéric Gros, « De la sexualité à l'éthique », *in Michel Foucault l'anti-système*, *Le point*, n° 16, juin - juillet 2014, p. 68.

Conclusion

Pour analyser les difficiles rapports de la raison à cet « Autre » qui toujours paraît la menacer, nous nous sommes attachée à restituer, au cours des deux premières parties de cette étude, les tenants et les aboutissants de la « querelle de la folie » que déclencha la lecture, par Derrida, de l'ouvrage de Foucault. Nous préférerions désormais mettre cette expression au pluriel, puisqu'il a bien été question en ces pages de deux « querelles » distinctes : celle qui opposa Foucault à Derrida à propos de l'interprétation de la *Première méditation* de Descartes, puis celle qui vit psychiatres et historiens de la psychiatrie, avec à leurs côtés le philosophe Marcel Gauchet, répondre à

l'offensive menée par Foucault contre leur discipline. Notre troisième partie, plus heuristique, avait pour objet l'exploration de pistes suggérées, notamment, par les derniers livres de Michel Foucault. Nous nous y sommes efforcée d'imaginer, en nous tournant vers les écoles antiques, des moyens d'apaiser la violence de toutes ces « querelles » en évoquant la possibilité d'un dialogue, plus serein peut-être que celui de notre modernité, entre philosophie et thérapie de l'âme, comme entre raison et folie.

Il s'agit là de trois développements qui présentent à la fois des aspects chronologiques et des aspects anachroniques. La première « querelle de la folie », celle qu'étudie notre première partie, est considérée aujourd'hui par Denis Kambouchner comme la querelle la plus connue dans l'histoire de la philosophie française. Elle soulève une controverse autour de la lecture de la *Première* des *Méditations Métaphysiques* de Descartes entre deux philosophes majeurs : Michel Foucault et Jacques Derrida. Notre étude a commencé par une lecture de la *Première Méditation*, dans laquelle nous avons rencontré l'hypothèse de la folie à côté de l'hypothèse de la vie comme songe. Ce passage fameux de Descartes met en scène les relations délicates de la folie et de la raison.

A l'occasion de la lecture contemporaine de ces textes par Foucault et Derrida, un immense débat a surgi pour savoir si la folie avait été rejetée par la raison et par le « je pense » cartésien, le Cogito, dans les quelques lignes de la *Première Méditation* ou le philosophe envisage un instant, puis écarte aussitôt, l'hypothèse qu'il pourrait être fou. En 1961, la thèse de Foucault dénonce une indiscutable éviction de la folie par le discours du rationalisme classique. La folie a été, observe-t-il, enfermée concomitamment à ce geste d'une raison souveraine, après quoi on l'a reléguée dans les marges d'une histoire fondée sur le privilège accordé à la raison. A travers des tableaux et des descriptions de l'âge classique et, par contraste, de la fin du Moyen-Âge

et de la Renaissance, Foucault renforce sa vision de l'aliénation qui est en effet, selon lui, liée au geste cartésien d'exclusion. Deux ans après la publication de l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, Derrida formule une série d'objections à cette interprétation du rapport folie / raison, selon lui beaucoup trop complexe pour se ramener, dans le texte de Descartes, à une simple « exclusion ».

Au cours de sa propre lecture de la *Première Méditation*, Derrida pointe du doigt le fait que la folie n'est qu'un doute naturel parmi d'autres dans le processus de la démonstration cartésienne. Descartes ne cherche pas particulièrement à exclure l'exemple de la folie puisque celui-ci ne joue qu'un rôle purement rhétorique dans sa réflexion. Puisque Descartes n'autorise pas que notre connaissance vienne de la sensibilité, par là la folie en tant qu'instrument du doute fonctionne comme épreuve de la raison. Ensuite, Derrida attaque Foucault en montrant que la folie ne constitue jamais un « thème » dans la *Première Méditation* de Descartes. La folie a été utilisée en tant qu' « index » pour le traitement d'un autre problème. La folie ne figure dans l'argumentation de Descartes qu'au titre de l'une des épreuves parmi toutes les possibilités sensibles, elle n'a nul autre rôle que celui d'un exemple que se propose le sujet méditant. Les arguments derridiens aboutissent à l'idée que l'hypothèse de la folie ne fait aucunement exception au sein du mouvement du doute naturel, qu'elle ne constitue qu'un moment rhétorique.

A ces critiques de Derrida, Foucault ne répondit que huit ans plus tard. En 1972, à l'occasion de la réédition de l'*Histoire de la folie*, il ajouta à son livre une article intitulé « Mon corps, ce papier, ce feu », dans lequel il continuait à défendre l'idée que la folie ne trouvait pas sa place au sein d'un ordre souverain, celui de la raison. Foucault voyait toujours le nouveau rapport instauré à l'époque de Descartes et du rationalisme classique entre la folie et la raison comme une rupture historique absolue. Le débat s'était donc

poursuivi pendant un certain nombre d'années, mais sans jamais trouver une conclusion, ni aboutir au moindre consensus.

Cette « querelle de la folie », toutefois, n'est pas restée confinée au milieu philosophique. Dans le contexte antipsychiatrique des années 60 et 70, les discours foucaldiens portant sur la folie et sur l'enfermement institutionnel prennent l'allure d'une véritable « guerre » avec les psychiatres et historiens de la psychiatrie, tels Gladys Swain, Marcel Gauchet et Claude Quétel. La controverse sur la folie oppose désormais deux camps aux positions inconciliables. Dans la deuxième partie, nous avons témoigné de toute une série de problèmes qui portent tout autant sur la pratique de la psychiatrie que sur la théorie de l'aliénation et des institutions. Ces auteurs, tout d'abord, contestent la vision foucaldienne de l'histoire, en affirmant que l'on ne saurait pas réduire la dimension politique du problème à une formule magique, celle de l'« exclusion »[672]. Ils s'efforcent ensuite, contre Foucault, de défendre l'idée d'une authenticité de la démarche médicale, qui vise bel et bien à offrir soin et accueil aux fous, et dont l'appréhension scientifique de la folie est beaucoup moins naïve que ne le pense Foucault. L'histoire de la folie comme objet médical ne commence d'ailleurs pas avec le « grand renfermement », mais dès l'antiquité. Foucault, au contraire, présente l'invention de la psychiatrie dans une perspective morale et politique, où s'élabore sa conception de la société disciplinaire. Son discours est offensif, il vise à révéler la vraie nature des lieux d'enfermement des fous et des marginaux. Par l'interrogation des conditions de possibilité historiques d'apparition de la médecine mentale, il cherche à dévoiler un certain mode de production des normes sociales. Cette polémique touche au noyau de notre connaissance de la folie et annonce un divorce entre les philosophes et

---

[672] Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, 2007, p. IV.

les médecins.

Cette communication interrompue démontre que la question de la folie n'est jamais purement intellectuelle, ni totalement théorique. Elle est à la fois culturelle et sociale, toujours nouée à la pratique. Dans le deuxième tiers du XVIII^{e} siècle, juste avant ou presque au même moment que la folie soit rentrée, comme l'affirme fortement Michel Foucault, dans un mode de fonctionnement disciplinaire et normalisateur, certains opuscules peu connus de Kant ouvraient au contraire, comme l'a suggéré Grégoire Chamyou, une possibilité de conciliation et de collaboration entre la médecine et la philosophie. En faisant signe vers une thérapeutique médico-philosophique dont l'origine remonte à la sagesse antique, Kant élargit la réflexion sur les troubles mentaux au domaine anthropologique et éthique.

A travers la discussion sur la folie, nous nous sommes également intéressée, dans la dernière partie du présent travail, à un déplacement du point de vue philosophique tout à fait notable dans la pensée de Michel Foucault. Au fur et à mesure de ce changement de regard, nous constatons que la problématique du pouvoir se déplace.[673] A partir d'une analyse du pouvoir répressif, telle que la déploie l'*Histoire de la folie*, jusqu'à celle d'un pouvoir constitutif / incitatif, dans l'*Histoire de la sexualité*, la problématisation du pouvoir se modifie. La folie bascule d'un sens métaphysique (l'Autre de la raison occidentale) et politique (l'étude des disciplines sociales et du savoir-pouvoir médical), à un sens où point la

[673] « « Variations sur le pouvoir », s'appliquent à presque tous les ouvrages de Foucault. On voit la problématique du pouvoir se déplacer, se reformer, traverser la plupart des recherches que Foucault a menées d'une discipline à l'autre, de la philosophie à l'histoire, de la psychiatrie à la pénalité. Mais il n'est pas nécessaire de confronter tous les écrits, deux textes suffisent : l'*Histoire de la folie à l'âge classique* et *La volonté de savoir*. De l'un à l'autre, Foucault renouvelle son analyse du pouvoir au point de la retourner, de l'inverser, dans ses présupposés et dans ses conséquences. » François Caillat, « Foucault contre lui-même : introduction », *in* François Caillat (dir.), *Foucault contre lui-même*, Paris, PUF, 2014, p. 9-10.

dimension éthique (le « souci », ou le « gouvernement », de soi et des autres). Ces différents avatars de la réflexion foucaldienne sur la folie témoignent d'un changement de perspective sur ce qui, comme nous l'annoncions à la fin de l'introduction, constituait l'objet principal de notre recherche : les pouvoirs de la subjectivité, et les limites assignées à ces pouvoirs, lorsque celle-ci, qui aspire à la certitude et la stabilité de la raison et du Cogito, se voit confrontée au risque et à l'épreuve de la folie.

Notre enquête avait pris son point de départ dans les *Méditations* de Descartes, où ce problème apparaissait dans toute son acuité, comme Lacan, et à sa suite Foucault et Derrida, ont su nous le faire comprendre. Mais, à la lumière des derniers travaux de Foucault, si proches de ceux de Pierre Hadot, s'ouvre peut-être la perspective d'un rapport entre raison et folie qui ne soit plus d'exclusion, mais d'ouverture et d'acceptation. Nous avons vu dans le chapitre VII, qui concluait notre travail, que la tradition grecque et latine des « exercices spirituels », nourrissant chez le dernier Foucault l'idée d'une « culture de soi » ou d'une « esthétique de l'existence », avait su accueillir certaines manifestations de la folie (le Platon du *Phèdre*), ou se mettre en quête d'une sagesse qui la prenait en compte sans la réprimer. La *Première Méditation* de Descartes, qui nous a servi de fil de conducteur, s'avère finalement, au terme de ce travail, l'un des maillons de la grande chaîne des « exercices spirituels » par lesquels l'individu peut espérer se transformer lui-même sans nécessairement se fermer à l'épreuve de la folie. Rappelons que Pierre Hadot, loin d'ériger ce texte en bastion d'un rationalisme oublieux du fait que la philosophie est d'abord une « manière de vivre », le fait au contraire figurer aux côtés des *Essais* de Montaigne ou de la pensée de Nietzsche :

On peut énumérer par exemple les *Essais* de Montaigne, qui rappellent

> tout à fait le genre des traités de Plutarque, les *Méditations* de Descartes, qui sont des exercices spirituels prenant en compte le temps qu'il faudra au lecteur pour arriver à changer sa mentalité et à transformer sa manière de voir, les *Exercices* de Shaftesbury inspirés par Marc Aurèle et Épictète, les aphorismes de Schopenhauer, de Nietzsche, ou du *Tractatus* de Wittgenstein.[674]

Dans *L'origine de l'herméneutique de soi,* Foucault lui-même adopte finalement une perspective très proche de la celle que nous venons de mentionner, et souligne que Descartes est sans doute le premier philosophe à avoir soulevé autant de soupçons nécessaires pour que le sujet puisse aborder son état de confusion. Il se montre d'ailleurs en cela un héritier, et non le symbole d'une rupture radicale, comme le reconnait lui-même Foucault :

> Descartes a bien sûr rencontré le problème de l'illusion au sujet de soi-même : quand je pense que ce que je suis en train de penser est vrai, ne suis-je pas trompé par moi-même ou par quelqu'un en moi ? Ce problème, ce n'est pas une invention de Descartes, c'est la plus ancienne tradition de la spiritualité chrétienne.[675]

Il y va, dans les *Méditations métaphysique,* de l'examen de soi à des fins de conversion. Conversion à la perspective philosophique, au discours philosophique et, par là, à la connaissance philosophique. La relecture de la philosophie antique permet de renouer avec la tradition des exercices spirituels, dont les *Méditations Métaphysiques* philosophiques de Descartes sont elles-mêmes issues. On peut alors, contrairement à ce qui s'est passé chez Descartes selon la thèse du « grand renfermement », imaginer une

---

[674] Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 104-105.

[675] Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, 2013, p. 120.

rationalité philosophique ouverte à la folie, un Cogito capable d'en faire l'épreuve, soit qu'elle s'ouvre à l'altérité du discours dont la folie est porteuse (Platon), soit qu'elle envisage la folie – peut-être davantage dans une perspective préventive que thérapeutique, il est vrai – comme l'objet d'un possible « souci de soi » et d'une « diététique » c'est-à-dire d'un art de la discipline du jugement (stoïcisme), et de la modération des désirs (épicurisme).

Le livre de Foucault s'ouvrait, en 1961, sur cette phrase de Pascal : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou, par un autre tour de folie, de n'être pas fou. » Ce point de départ sera aussi notre point d'arrivée. Nous ne saurions imaginer de véritable lucidité qui n'ait jamais été aux prises, d'une manière ou d'une autre, avec l'épreuve de la folie. S'il est juste de dire qu' « une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue », alors il faut dire que l'homme ne vit pas vraiment sa vie tant qu'il n'a pas entrevu la limite ténue qui sépare sa raison de sa folie. Nous donnons ainsi raison à ces mots de Jean Lacroix[676] :

> La raison occidentale s'est constituée à partir de la négation de la folie, mais c'est peut-être à sa présence obscure et subsistante qu'elle doit quelque chose de sa profondeur, comme la sagesse grecque aurait manquée sa grandeur sans la menace de la démesure. C'est au-delà de cette séparation que Foucault veut remonter.[677]

---

[676] Philosophe français et directeur de la collection « Initiation philosophique » dans laquelle Foucault publia en 1954 *Maladie mentale et personnalité*.

[677] Jean Lacroix, « La signification de la folie selon Michel Foucault », http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/articles.php?lng=fr&pg=860.

Bibliographie

1. Œuvres, textes et cours de Michel Foucault

FOUCAULT Michel, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954.
—, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962.
—, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.
—, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969.
—, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
—, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 2e édition, coll. « Tel », 1972.
—, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

—, *Les Machines à Guérir (aux origines de l'hôpital moderne)*, en collaboration avec Blandine Barret Kriegel *et alii*, Paris, Institut de L'environnement, 1976.
—, *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.
—, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*. Conférences réalisées dans le cadre de la Chaire Francqui, Université catholique de Louvain, 1981.
—, *Histoire de la sexualité. 2. Le souci de soi,* Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984.
—, *Histoire de la sexualité. 3. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984.
—, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard - Seuil, 1997.
—, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard - Seuil, 1997.
—, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard - Seuil, 1999.
—, *Dits et Écrits, tome 1 : 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001.
—, *Dits et Écrits, tome 2 : 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001.
—, *L'Herméneutique du sujet : Cours au collègue de France (1981-1982)*, Paris, Seuil, 2001.
—, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Gallimard - Seuil, 2003.
—, *Philosophie : anthologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2004.
—, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard - Seuil, 2008.
—, *Naissance de la clinique* (1963), Paris, PUF, 8e édition « Quadrige », 2009.
—, *Le courage de la vérité, le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard - Seuil, 2009.
—, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, 2013.

2. Autres auteurs

Antiquité

CICÉRON, *Œuvres philosophiques – Tusculanes*, Tome I & II, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des Stoïciens*, intro., trad. et notes par GOULET Richard, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 2006.

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, texte établi et traduit par J. Souilhé avec la collaboration de A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
—, *Manuel d'Épictète*, introduction, traduction et notes de Pierre Hadot, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, 2000.

ÉPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, traduction, édition et commentaire de Jean-François Balaudé, Paris, Le livre de Poche, 1994.

LUCRÈCE, *La Nature des choses*, trad. et présent. Jackie Pigeaud, notes Annick Monet et Jackie Pigeaud, *in Les Épicuriens*, DELATTRE Daniel et PIGEAUD Jackie (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010.

MARC AURÈLE, *Pensées*, trad. Émile Bréhier revue par J. Pépin, notice et notes par V. Goldschmidt, *in Les Stoïciens*, SCHUHL Pierre-Maxime (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

PLATON, *Timée, Critias,* trad., intro. et notes par Luc Brisson, collaboration de Michel Patillon, Paris, Garnier - Flammarion, 1992.
—, *Charmide*, trad. nouvelle, notes et commentaire de Marie-France Hazebroucq, sous le titre : *La folie humaine et ses remèdes - Platon Charmide ou de la modération*, Paris, Vrin, 1997.
—, *Le Banquet*, prés. et trad. Luc Brisson, Paris, Garnier - Flammarion, 2007.

—, *Phèdre*, trad. et prés. par Luc Brisson, dossier par Olivier Renaut, Paris, Garnier - Flammarion, 2012.

SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, trad. Émile Bréhier revue par L. Bourgey, *in Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.
—, *De la colère*, trad. Abel Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Période moderne

DESCARTES René, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie et Michelle Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1989.
—, *Méditations métaphysiques*, 1647, Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie et Michelle Beyssade, Paris, Garnier - Flammarion, 1992.
—, *Œuvres Complètes, AT-IV* , Paris, Vrin, 2000.
—, *Discours de la méthode*, Introduction, dossier et notes par Denis Moreau, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

ÉRASME, *Éloge de la folie et autres écrits*, édition de Jean-Claude Margolin, Paris, Gallimard, « Folio classiques », 2010.

ESQUIROL Etienne, *Des Passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, Librairie des Deux-Mondes, Paris, 1980.
—, *Article « Folie »*, Dictionnaire des sciences médicales dit Panckouke, publ. de 1812 à 1822.

KANT Emmanuel, *Rêves d'un visionnaire*, Paris, Vrin, 1989.
—, *Essai sur les maladies de la tête – Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris, GF-Flammarion, 1990.
—, *Critique de la raison pure*, trad et prés par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006.
—, *Écrits sur le corps et l'esprit*, Paris, GF Flammarion, 2007.
—, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, précédé de Michel Foucault, Introduction à l' « Anthropologie », Paris, Vrin, 2008.

Période contemporaine

DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 1986.
—, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1998.

DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
—, *Résistances*, Paris, Galilée, 1996.
—, *Sur parole - Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2005.

GAUCHET Marcel, *La condition historique - entretiens avec François Azonriet et Sylvain Piron*, Paris, Stock, 2003.
—, « La folie est une énigme », *L'Histoire, Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Erasme à Foucault, Les collections de l'histoire*, N°51, Avril-Juin 2011, p. 8-14.

GAUCHET Marcel et SWAIN Gladys, *La pratique de l'esprit humain, L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, 2007.

GAUCHET Marcel et QUENTEL Jean-Claude (directeurs), *Histoire du sujet et théorie de la personne. La rencontre Marcel Gauchet - Jean Gagnepain*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

HADOT Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1984.

HADOT Pierre, « Réflexions sur la notion de « culture de soi » », Présentation de Georges Canguilhem, *Michel Foucault philosophe – Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1988.
—, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1993.
—, « Préface », *in La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Paris, Édition du cerf, 1993.
—, *Qu'est ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995.
—, « Préface », in *La philosophie, théorie ou manière de vivre ?* , Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance, Juliusz Domanski, Suisse, Universitaires de Fribourg Suisse / Paris, édition du cerf, 1996.
—, *La citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, repris à Paris, Le Livre de Poche, 1997.
—, *Plotin, Porphyre – Etudes néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
—, *Éloge de la philosophie antique*, Paris, Allia, 1999.
—, *La philosophie comme manière de vivre, Entretiens avec J. Carlier et Arnold. I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001.

—, *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Le Livre de Poche, 2005.
—, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2008.
—, *L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Rue d'Ulm, 2010.
—, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les belles lettres, 2014.

LACAN Jacques, *Écrits I,* Paris, Seuil, « Points Essais », 1999.
—, *Écrits I,* Paris, Seuil, « Points Essais », 1999.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990

SWAIN Gladys, *Le sujet de la folie – naissance de la psychiatrie,* Toulouse, Edouard Privat, 1977.
—, *De Kant à Hegel : deux époques de la folie*, Paris, Payot, 1977.
—, *Dialogue avec l'insensé : essais d'histoire de la psychiatrie – Précédé de : A la recherche d'une autre histoire de la folie,* Paris, Gallimard, 1994.

QUÉTEL Claude, *Images de la folie*, Paris, Gallimard, 2010.
—, « Renaissance : la folie était à la mode », L'Histoire, *Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Erasme à Foucault, Les collections de l'histoire*, N°51, Avril-Juin 2011, p. 50-55.
—, « Vous avez dit « grand renfermement ? », L'Histoire, *Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Erasme à Foucault, Les collections de l'histoire*, N°51, Avril-Juin 2011, p. 62-63.
—, *Histoire de la folie – De l'Antiquité à nos jours*, Paris, Tallandier, 2012.

QUÉTEL Claude, MOREL Pierre, *Les fous et leurs médecines de la renaissance au XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1979.
—, *Médecines de la folie*, Paris, Hachette, 1985.

3. Autres auteurs et littérature secondaire

ADORNO Francesco Paolo, *Le style du philosophe Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimé, 1996.

ALLOUCH Jean, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Paris, Epel, 2007.

ALQUIÉ Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1966.

—, « Le philosophe et le fou », dans Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioso (éd.), *Descartes metaphysico, Interpretazioni del Novecento: seminari di studi cartesiani, Roma, 21 e 22 gennaio 1993*, Florence, Instituto della encyclopedia italiana, 1993.

—, *Leçon sur Kant : la morale de Kant*, Paris, La Table Ronde, 2005.

—, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 8e édition « Quadrige », 2014.

ANDERSEN Sven, CARROY Jacqueline, *et alii*, *L'envers de la raison. Alentour de Canguilhem*, Paris, Vrin, 2008.

ARMOGATHE Jean-Robert et BELGIOSO Giulia (éd.), *Descartes metaphysico, Interpretazioni del Novecento: seminari di studi cartesiani, Roma, 21 e 22 gennaio 1993*, Florence, Instituto della encyclopedia italiana, 1993

ARTIERES Philippe, BERT Jean-François, *et alii*, *Les mots et les choses de Michel Foucault*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2009.

ARTIERES Philippe, BERT Jean-François, *L'histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2011.

—, « La révolution Foucault », L'Histoire, *Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Erasme à Foucault, Les collections de l'histoire*, N°51, Avril-Juin 2011, p. 58-61.

ARTIERES Philippe, DA SILVA Emmanuel, *Michel Foucault et la médecine – lectures et usages*, Paris, Kimé, 2001.

ARTIERES Philippe, *Michel Foucault le beau danger*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2011.

ARTIERES Philippe, BERT Jean-François, GROS Frédéric et REVEL Judith, *Michel Foucault*, Paris, l'Herne, 2011.

AZIZA-SHUSTER Evelyne, *Le médecin de soi-même*, Paris, PUF, 1972.

BAERTSCHI Bernard, BALAUDÉ Jean-François, *Gradus Philosophique*, Paris,

GF Flammarion, 1994.

BALAUDÉ Jean-François, *Le vocabulaire d'Épicure*, Ellipses, Paris, 2002.
—, *Les philosophes de l'antiquité au XXe siècle*, (nouvelle édition révisée et augmenté sous la direction Balaudé, J-F), Paris, Librairie Générale Française, 2006.
—, *Le savoir-vivre philosophique : Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, B. Grasset, Le collège de philosophie, 2010.
—, *Le vocabulaire des présocratiques*, Paris, Ellipses, 2011.

BASSOLS Miquel, « Jacques Lacan et le sujet de la folie », *Filozofski vestnik* Volume/Letnik XXVII, Number/Številka 2, 2006, p. 213–224.

BASSI Noura, *Chroniques de la folie incarcérée, au « non » du soin*, Paris, L'Harmattan, 2011.

BEYSSADE Jean-Marie, « La 'querelle sur la folie' : une suggestion de Ferdinand Alquié », dans Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioso (éd.), *Descartes metaphysico, Interpretazioni del Novecento: seminari di studi cartesiani, Roma, 21 e 22 gennaio 1993*, Florence, Instituto della encyclopedia italiana, 1993.
—, *Études sur Descartes : l'histoire de l'esprit*, Paris, Seuil, 2001.
—, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001.

BINSWANGER Ludwig, *Le rêve et l'existence*, traduit de l'allemand par Jacqueline Verdeaux ; introduction et notes de Michel Foucault, Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

BOLLACK Jean, *La pensée du plaisir - Épicure : textes moraux, commentaires*, Paris, Minuit, 1975.

BOLLACK Mayotte, *La raison de Lucrèce : constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*, Paris, Minuit, 1978.

BOURDIN J-C, CHAUVAUD F, *Michel Foucault : Savoirs domination et sujet*, Paris, PUF, 2008.

BOURGEOIS-GIRONDE Sacha, *Reconstruction analytiques du cogito*, Paris, Vrin, 2000.

BOYANCÉ Pierre, *Le culte des muses – chez les philosophes grecs*, Paris, E. de Boccard, 1972.

BRAGUE Rémi, *Europe, la voie romaine*, Gallimard, Paris, 1999.
—, *La sagesse du monde : histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 2002.
—, *Introduction au monde grec*, Chatou, La Transparence, 2005.

BRAUNSTEIN Jean-François, *Canguilhem : Histoire des sciences et politique du vivant*, Paris, PUF, 2007.
—, *L'histoire des sciences : méthodes, styles et controverses*, Paris, Vrin, 2008.
—, *La philosophie de la médecine d'auguste comte : vaches carnivores, Vierge mère et morts vivants*, Paris, PUF, 2009.

BRAUNSTEIN Jean-François, PEWZNER Evelyne, *L'histoire de la psychologie,* Paris, A. Colin, 1999.

BRÉHIER Émile, *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955.
—, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1989.

BRENET Jean-Baptiste, *Thomas d'Aquin les créatures spirituelles*, Paris, Vrin, 2010.

BRÈS Yvon, *La psychologie de Platon*, Paris, Paris, PUF, 1968.

BRISSON Luc, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000.
—, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974.
—, « Le rôle des mathématiques dans le Timée selon les interprétations contemporaines. », *Le Timée de Platon ; Contributions à l'histoire de sa réception*, L'institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve, 2000.
—, *Les même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1994.

BROSSAT Alain, *Michel Foucault les jeux de la vérité et du pouvoir – études transeuropéennes*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1994.

BROSSAT Alain, MICHON Pascal, HAUSER Philippe, CARNEVALE Fulvia, *Foucault dans tous ses éclats*, Paris, L'Harmattan, 2005.

BROWN Robert Duncan, *Lucretius on love and sex*, Leiden, E. J. Brill, 1987.

BRUN Jean, *L'Épicurisme*, Paris, PUF, 1959.

BRUNSCHWIG Jacques, *Les stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006.

BRUNSCHWIG Jacques, *Études sur les philosophies hellénistiques – épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, 1995.

BUCKINX Sébastien, *Descartes entre Foucault et Derrida : la folie dans la première Méditation*, Paris, L'Harmattan, 2008.

BUTLER Judith, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer, 2002.
—, *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, PUF, 2009.

CAILLAT François (directeur), *Foucault contre lui-même*, Paris, PUF, 2014.

CANGUILHEM Georges, « Qu'est-ce que la psychologie? » [1958], *in Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Paris, Vrin, 1994. p. 365- 381.
—, *Michel Foucault philosophe – Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1988.
—, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2000.
—, *Écrits sur la medecine*, Paris, Seuil, 2002.
—, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2009.
—, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 2009.

CANGUILHEM George et CHÂTEAU Jean, *Les grandes psychologies dans l'antiquité*, Paris, Vrin, 1978.

CARRAUD Vincent, COURTINE Jean-François, LABARRIÈRE Jean-Louis et MARION Jean-Luc (dir.), *Moi qui suis le sujet*, Paris, PUF, Les Études philosophiques, 2009/1.

CASSOU-NOGUÈS Pierre, Pascal Gillot, *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, Paris, Vrin, 2009.

CHAUMON Franck, « Arraisonner la folie », *Le Magazine Littéraire*, N°435, oct, 2004, p. 40-42.

CHEBILI Saïd, *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 1999.
—, *La tâche civilisatrice de la psychanalyse selon Freud : "la malaise dans la culture" à l'épreuve de l'animalité*, Paris, L'Harmattan, 2002.
—, *Foucault et la psychologie*, Paris, L'Harmattan, 2005.
—, *Une histoire des critiques philosophiques de la psychologie*, L'Harmattan, 2008.

CHEVALLIER Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, Ens, 2011.
—, *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille*, Paris, PUF, 2014.

CHEVALLIER Philippe et GREACEN Tim (éd.), *Folie et justice : relire Foucault*, Toulouse, Érès, 2009.

COLLÉE Michel, QUÉTEL Claude, *Histoire des maladie mentales*, Paris, PUF, 1987.

COOK Deborah, « Madness and the Cogito : Derrida's critique of Folie et deraison », Journal of the British Society for phenomenology, 21(2), Mai 1990, p. 164-174.

COURTINE Jean-François (directeur), Vieillard-Baron Jean-Louis, *Autour de Descartes : Le Dualisme de l'âme et du corps*, Paris, Vrin, 1991.

CUTRO Antonella, *Technique et vie : biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2010.

DAQUIN Joseph, Présentation de Quétel Claude, *La philosophie de la folie*, Paris, Frénésie, 1987.

DAVID-MÉNARD Monique, *La folie dans la raison pure : Kant lecture de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990.
—, *Les constructions de l'universel : psychanalyse, philosophie*, Paris, PUF, 1997.
—, *Psychanalyse et philosophie : des liaisons dangereuses ?*, Paris, Campagne première, 2010.

DECKEYSER Aubin, *Éthique du sujet : problématiser à partir de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2006.

DEFERT Daniel, EWALD François, GROS Frédéric, *Kant Anthropologie d'un point de vue pragmatique et Foucault introduction à l'Anthropologie*, Paris,

Vrin, 2008.

DEKENS Olivier, *L'épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Paris, Kimé, 2000.

—, *Michel Foucault « La vérité de mes livres est dans l'avenir »*, Paris, Armand Colin, 2011.

DE SALIES Fabrice, « L'histoire critique de la raison par Foucault comme remise en cause de la rationalité », *in Philosophie, Foucault : a priori, phénoménologie et histoire de la raison*, Paris, Minuit, N°123, été 2014.

DESCOMBES Vincent, *La denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995.

DIXSAUT Monique, *Platon et la question de la pensée, Etudes platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000.

—, *Platon, Source des présocratiques : exploration*, Paris, Vrin, 2002.

—, *Platon et la question de l'âme, Etudes Platoniciennes II*, Paris, Vrin, 2013.

DODDS, E. R., trad par GIBSON Michel, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.

DOMANSKI Juliusz, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ?* , Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance. Avec une préface de Pierre Hadot, Suisse, Universitaires de Fribourg Suisse / Paris, édition du cerf, 1996.

DORON Claude-Olivier, LEFEVE Céline, et MASQUELET Alain-Charles, *Soin et Subjectivité*, Paris, PUF, 2010.

DREYFUS Hubert L, RABINOW Paul, *Michel Foucault : beyond structuralisme and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

—, *Michel Foucault : un parcours philosophique : au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1992.

DUHOT Jean-Joël, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989.

ELLENBERGER Henri-Frédéric, *Médecine de l'âme – Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*, Paris, Fayard, 1995.

ENTHOVEN Raphaël (directeur), *La folie avec Carole Desbarats, Nicolas Grimaldi, Evelyne Grossman, Guillaume Le Blanc, Jean-Claude Margolin,*

Judith Revel, Paris, Arthème Fayard, 2011.

EWALD François, « Pierre Hadot: histoire du souci » (propos recueillis par François Ewald), *in Le Magazine Littéraire*, N°345, juillet-août 1996, p. 18-23.

−, « Foucault: éthique et souci de soi », *in Le Magazine Littéraire*, N°345, juillet-août 1996, p. 22-25.

−, « La philosophie comme acte », *in Le Magazine Littéraire*, N°435, oct, 2004, p. 30-31.

FAGOT-LARGEAULT Anne..., *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Paris, Vrin, 2008.

FAGOT-LARGEAULT Anne, DEBRU Claude, MORANGE Michel (dir), *Philosophie et médecine – en hommage à Georges Canguilhem*, Paris, Vrin, 2008.

FARGE Arlette et Michel Foucault, *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIII^{e} siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

FÉDIER François, *La raison; Note sur la norme; Pour commencer à lire le Phèdre de Platon*, Paris, Lettrage, 2011.

FLYNN Bernard, « Derrida and Foucault: Madness and Writing », *in Derrida and Deconstruction*, Hugh Silverman (éd.), *Continental Philosophy*, vol. 2. New York, Routledge, 1989.

FOLLON J., *Introduction à l'esprit de la philosophie ancienne*, Paris, Peeters Louvain- 1997.

FRANKFURT Harry G, *Démons, rêveurs et fous – la défense de la raison dans les méditations de Descartes*, Paris, PUF, 1989.

FRIEDMANN Georges, *La puissance et la sagesse*, Paris, Galimmard, 1972.

GAILLE Marie, *La philosophie de la médecine, I*, Paris, Vrin, 2011.

GAILLE-NIKODIMOV Marie, CRIGNON-DE OLIVEIRA Claire, *À qui appartient le corps humain ? Médecine, politique et droit*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

GARRABÉ Jean, *Henri Ey et la pensée psychiatrique contemporaine*, Le Plaissis

Robinson, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1997.

GEORGET Etienne, *De la folie*, Paris, L'Harmattan, 1999.

GIARD Luce, CHEVALLEY Catherine, CONLEY Tom, *et alii*, *Michel Foucault lire l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Million, 2012.

GIBSON Walter S., *Jérôme Bosch*, trad. par Sophie Léchauguette, Londres, Thames & Hudson, 1995.

GIOVACCHINI Julie, *L'empirisme d'Épicure*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

GIROUX Elodie, *Après Canguilhem : définir la santé et la maladie*, Paris, PUF, 2010.

GOURINAT Jean-Baptiste, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996.
—, *Premières leçons sur le « Manuel d'Épictète »*, Paris, PUF, 1998.
—, *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000.
—, *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001.
—, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, Versannes, Encre marine, 2002.
—, (sous direction de Gourinat Jean-Baptiste et Jonathan Barnes), *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009.
—, *Le stoïcisms*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2011.

GRANGER Bernard, JALFRE Valérie, *Les psychothérapies*, Paris, Le cavalier Bleu, 2008

GRANGER Bernard, *La psychiatrie d'aujourd'hui – du diagnostic au traitement*, Paris, Odile Jacob, 2003.
—, « On peut soigner une maladie sans en connaître les causes », L'Histoire, *Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Erasme à Foucault, Les collections de l'histoire*, N°51, Avril-Juin 2011, p. 92-93.

GROS Frédéric, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.
—, *Création et folie : une histoire du jugement psychiatrique*, Paris, PUF, 1997.
—, *Foucault : Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.
—, *Foucault et la philosophie antique*, dir., Frédérique Gros et Carlos Lévy, Paris,

Kimé, 2003.
−, « Un cours inédit de Michel Foucault : vivre avec la philosophie », *Le Magazine Littéraire*, N°435, oct, 2004, p. 60-61.
−, « Les alcôves grecques comme laboratoire », *Le Magazine Littéraire*, N°540, fév. 2014, p. 56-58.
−, « Enfermer pour mieux régner », Le Point, *Michel-Foucault l'anti-système*, N°16, juin-juillet 2014, p. 52-53.
−, « De la sexualité à l'éthique », Le Point, *Michel-Foucault l'anti-système*, N °16, juin-juillet 2014, p. 67-69.

GROS Frédéric, DAVIDSON Arnold, *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*, Paris, Kimé, 2011.

GUÉDEZ Annie, *Foucault*, Paris, Éditions Universitaires, 1972.

GUYAU Jean-Marie, *La morale d'Épicure : et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, préface et traduction des notes par Jean-Baptiste Gourinat, La Versanne, Encre marine, 2002.

HAN Béatrice, *L'ontologie manqué de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Million, 1998.

HENCHOZ Guillaume, «Histoire(s) de fous - Refermer Foucault? (1) », dans Controverse, 17 octobre 2009.
URL: https://histoiresdefou.wordpress.com/2009/10/17/hello-world/
−, «Histoire(s) de fous - Refermer Foucault? (2) », dans Controverse, 17 octobre 2009.
URL: http://histoiresdefou.wordpress.com/2009/10/17/refermer-foucault-2/#more-43.

HENRY Michel, *Un philosophe de la vie et la praxis*, Paris, Vrin, 1980.

HORACE, *Satires*, éd. bilingue, texte établi et traduit par François Villeneuve, introduction et notes d'Odile Ricoux, Paris, Les Belles lettres, 2002.

JAMES Tony, *Le songe et la raison : essai sur Descartes*, Paris, Hermann, 2010.

JARDÉ Auguste, *La Grèce antique et la vie grecque : géographie, histoire, littérature, beaux-arts, vie publique, vie privée,* Paris, C. Delagrave, 1992.

JASPERS Karl, trad de l'allemand par NAEF Hélène, Raison et Déraison de notre temps, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

JEANMART Gaëlle, « Philosophie et Spiritualité aujourd'hui », Université de Liège, 13 et 15 février 2007.
URL: http://www.philocite.eu/basewp/wp-content/uploads/2014/02/gjeanmart_2007_philosophie_spiritualite1.pdf.

JOUBAUD Catherine, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne : étude à partir du Timée*, Paris, Vrin, 1991.

KAMBOUCHNER Denis, *Les méditations métaphysiques de Descartes-Introduction générale Première Méditation*, Paris, PUF, 2005.

LACROIX Jean, « La signification de la folie selon Michel FOUCAULT », site Philosophie, Juillet 2005,
URL: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/articles.php?lng=fr&pg=860.

LAPORTE Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945.

LAGREE Jacqueline, *Le médecin, le malade et le philosophe*, Paris, Bayard, 2002.

LE BLANC Guillaume, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998.
—, *Canguilhem et la vie humaine*, Paris, PUF, 2002.
—, *Lectures de Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Paris, Ens Editions, 2002.
—, « L'extension du pouvoir médical », *Le Magazine Littéraire*, N°435, oct, 2004, p. 47-49.
—, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005.
—, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.
—, « Le sujet de la folie ou la naissance de l'homme moderne », *Lumières*, N°8, 2006 : *Foucault et les Lumières*, 2e semestre, Bordeaux, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, p. 69-85.
—, *Les Maladies de l'homme normal*, Paris, Vrin, 2007.
—, *La philosophie comme contre-culture*, Paris, PUF, 2014.

LE BLANC Guillaume, TERREL Jean, *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2003.

LECLERCQ Stéfan (dir), *Abécédaire de Michel Foucault*, collection Abécédaire n °1, Paris, Vrin, 2004.

LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1958.

LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.

LEVER Maurice, *Le monde à l'envers: essai d'iconologie*, Paris, Hachette-Massin, 1980.

—, *Le sceptre et la marotte – Histoire des fous de cour*, Paris, Fayard, 1983.

LORENZINI Daniel, REVEL Ariane, SFORZINI Arianna (directeurs), *Michel Foucault - éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Vrin, 2013.

LORENZINI Daniel, SFORZINI Arianna (directeurs), *Un demi-siècle d'histoire de la folie*, Paris, Kimé, 2013.

MACHEREY Pierre, « Aux sources de « L'histoire de la folie» : une rectification et ses limites », dans *Critique Michel Foucault : du monde entier*, août-septembre 1986, p. 753-774.

—, « De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault », *in Georges Canguilhem, philosophe : historien des sciences, actes du colloque 6, 7, 8 décembre 1990*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 286-294.

—, « Querelles cartésiennes (2) : le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve », site de l'Université Lille III, 13 novembre 2002
URL : http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey13112002.html.

—, Querelles cartésiennes (3) : une querelle à l'autre ou « qui a raison » ?, site de l'Université Lille III, le 20 novembre 2002
URL : http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey20112002.html.

—, *De Canguilhem à Foucault : la force des normes,* Paris, La Fabrique, 2009.

—, *Querelles cartésiennes*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaire du Septentrion, 2014.

MACEY Davie, *Michel Foucault*, trad par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, 1993.

MALDINEY Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérome Millon, 2007.

MANDOSIO Jean-Marc, *Longévité d'une imposture Michel Foucault. Suivi de Foucaultphiles et foucaulâtres*, Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2010.

MARGEL Serge, *Corps et âme : Descartes. Du pouvoir des représentations aux fiction du Dieu trompeur*, Paris, Galilée, 2004.

MARIN Claire, *L'épreuve de soi*, Paris, Armand Colin, 2003
—, *Violences de la maladie, violence de la vie*, Paris, Armand Colin, 2008

MARION Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986

MATTÉI Jean-François, *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990.

MAYZAUD Yves, *Le sujet Géométrique – ou pour une solution de l'union de l'âme et du corps dans la philosophie de R. Descartes*, Paris, L'Harmattan, 2004.

MEYER Philippe, *Philosophie de la médecin*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2000.

MICHON Pascal, HAUSER Philippe, CARNEVALE Fulvia, BROSSAT Alain, *Foucault – dans tous ses éclats*, Paris, L'Harmattan, 2005.

MESMIN D'ESTIENNE Jeanne, « La folie selon Esquirol. Observations médicales et conceptions de l'aliénisme à Charenton entre 1825 et 1840 », dans *Revue d'Histoire XIX^e siècle, Discours – Imaginaire, science, révolution*, N°40 – 2010/1., p. 95-112.

MOREAU Jacques, *Traité chimique de la véritable connoissance des fièvres continues, pourprées et pestilentes, et des moyens de les guérir et de s'en préserver, tant par les acides que par les sudorifiques, conformément à la doctrine pratique d'Hyppocrate et de Gallien*, Dijon, J. Ressayre, 1683.

MOREAU Joseph, *Stoïcisme – Épicurisme tradition hellénique*, Paris, Vrin, 1979.

MOYAL George. J. D., *La critique cartésienne de la raison – folie, rêve, et liberté dans les Méditation*, Paris, Vrin, 1997.

MULLER Philippe, *Cicéron, un philosophe pour notre temps*, Paris, L'Age de l'homme, 1990.

NANCY Michel, *Platon l'amour du savoir*, Paris, PUF, 2001.

OGEREAU F, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, préface et trad par Jean-Baptiste Gourinat, La versanne, Encre marine, 2002.

PAVIE Xavier, *La méditation philosophique : une initiation aux exercices spirituels*, Paris, Eyrolles, 2010.
—, *Exercices spirituels : leçons de la philosophie antique*, Paris, Les belles lettres, 2012.

PELLETIER Arnaud, « Note » (Le partage de minuit. Folie et vérité chez Kant), Critique 4/ 2009 (n° 743), p. 348-352
URL : www.cairn.info/revue-critique-2009-4-page-348.htm.

PIERRON, *Vulnérabilité, pour une philosophie du soin*, Paris, PUF, 2010.
—, Jean-Philippe, *L'homme à la folie – philosophes et psychiatres*, Bruxelles, E.M.E, 2012.

PIGEAUD Jackie, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine – La manie*, Paris, Les belles Lettres, 1987.
—, *Sur la folie ordinaire : entretien avec Grégoire Robinne*, Nantes, M. Baverey, 1999.
—, *Aux portes de la psychiatrie : Pinel, l'ancien et le moderne*, Paris, Aubier, 2001.
—, *De la mélancolie : fragments de poétique et d'histoire*, Paris, Dilecta DL, 2005.
—, *Maladie de l'âme. Etudes sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
—, *Mélancolia : le malaise de l'individu*, Paris, Payot & Rivage, 2008.
—, « Qui a peur de Caligula ? », L'Histoire, *Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Erasme à Foucault, Les collections de l'histoire*, N°51, Avril-Juin 2011, p. 24-29.

POTTE-BONNEVILLE Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004.

PRADEAU Jean-François, « Le poème politique de Platon. Giuseppe Bartoli : un lecteur moderne du récit atlante (Timée, 17a-27b, et Critias) », *Le Timée de Platon ; Contributions à l'histoire de sa réception*, Paris, Peeters France, 2000.
—, *La communauté des affections : études sur la pensée éthique et politique de*

Platon, Paris, Vrin, 2008.
—, *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier, 2009.

PULL C. B. (Coordination générale de la traduction française), *CIM 10 / ICD 10 Classification Internationale des Maladies. Dixième révision. Chapitre V (F) : Troubles mentaux et troubles du comportement*, Genève, OMS, 1993.

RAJCHMAN John, *Michel Foucault la liberté de savoir*, Paris, PUF, 1985.

REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002.
—, « Du concept à la lettre », *Le Magazine Littéraire*, N°435, oct, 2004, p. 32-34.
—, *Michel Foucault : expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005.
—, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007.
—, *Foucault : une pensée du discontinue*, Paris, Mille et une nuit, 2010.
—, « Les mots et les mots », *Le Magazine Littéraire*, N°540, fév. 2014, p. 78-80.
—, « L'affaire Descartes », Le Point, *Michel-Foucault l'anti-système*, N°16, juin-juillet 2014, p. 56-58.
—, « Penser Foucault vivant », Le Point, *Michel-Foucault l'anti-système*, N°16, juin-juillet 2014, p. 73-76.

ROBIN Léon, *La pensée hellénique des origines à Épiciure*, Paris, PUF, 1967.
—, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973.

ROUDINESCO Élisabeth (directeur), *Penser la folie*, Paris, Galilée, 1992.
—, *Philosophes dans la tourmente*, Paris, Fayard, 2005.
—, « Qu'est ce que la psychologie? », *in Georges Canguilhem : philosophe, historien des sciences, actes du colloque, 6, 7, 8 décembre 1990*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 135-144.

SABOT Philippe (directeur) , JOLLY Edouard, *Michel Foucault à l'épreuve du pouvoir,* Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires Septentrion, 2013.

SALEM Jean, *Tel un dieu parmi les hommes : l'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989.
—, *Commentaire de la lettre d' Épicure à Hérodote,* Ousia, Bruxelles, 1993.
—, *Démocrite, Épicure, Lucrèce : la vérité du minuscule*, La Versanne, Encre marine, 1998.

—, *Cinq variations sur le plaisir, la sagesse et la mort*, Paris, Michalon, 2007.

—, *Les atomistes de l'antiquité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Flammarion, 2013.

SAMAMA Evelyne, *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève, Oroz S. A., 2003.

SARTON George, *The History of science and the new humanisme*, Cambridge, Harvard University Press, 1937.

SCHRÖDINGER Erwin, *La nature et les grecs*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

SCREECH M.A., *Érasme – l'extase et l'éloge de la folie*, trad. J. Chambert, Desclée/Les Éditions de la Coupole, 1991.

SCULL Andrew, « Michel Foucault, crépuscule d'une idole », *Books*, N°8, 2009.

SICARD Didier, *La médecine sans le corps – une nouvelle réflexion éthique*, Paris, Plon, 2002.

SIGERIST Henry, trad par TENINE Maurice, *Introduction à la médecine*, Paris, Payot, 1932.

—, *A history of medicine, Vol. 1 : primitive and archaic medicine*, New York, Oxfort University Press, 1951.

TRÉLAT Ulysse, *La folie lucide : étudiée et considérée au point de vue de la famille et de la société*, Paris, A. Delahaye, 1861.

TRISTAN Frédérick, LEVER Maurice, *Le monde à l'envers*, Paris, Atelier Hachette/Massin, 1980.

VANDEWALLE Bernard, *Kant : santé et critique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

VAYSSE Jean-Marie, *Le vocabulaire de Kant*, Paris, Ellipses, 1998.

VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1969.

—, *Religions, histoires, raisons*, Paris, F. Maspero, 1979.

—, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996.

VOELKE André-Jean, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque –*

d'Aristote à Panétius, Paris, Vrin, 1961.
−, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973.
−, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, avec une préface de Pierre Hadot, Paris, Édition du cerf, 1993.

WEBER Dominique, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision, et politique*, Paris, PUPS, 2007.

4. Revues :

Lumières, N°8, 2006 : *Foucault et les Lumières*, 2e semestre, Bordeaux, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux.
−, N°16, 2011 : *Fouault lecteur de Kant : le champ anthropologique*, 2e semestre 2010, Bordeaux, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux.

L'Histoire, N°51, Avril-Juin 2011 : *Depuis quand a-t-on peur des fous ? La folie, d'Erasme à Foucault, Les collections de l'histoire*.

Le Magazine Littéraire, N°345, juillet-août 1996 : *Le souci: éthique de l'individualisme*.
−, N°435, Octobre 2004 : *Dossier Michel Foucault : une éthique de la vérité avec un cours inédit*,.
−, N°540, février 2014 : *Dossier Foucault inédit*.

Le Point, N°16, juin-juillet 2014 : *Foucault l'anti-système*.