

Qui pense en moi ?

L'héritage de la Théologie Franciscaine et sa portée aujourd'hui

Je parle.

Lorsque je parle je prononce des mots que j'assemble pour former des propositions et j'assemble des propositions pour former des énoncés. Les mots, les propositions et les énoncés sont des pensées qui représentent.

« La proposition est au langage ce que la représentation est à la pensée »¹.

I. La connaissance des choses en ontologie médiévale

Avec Thomas d'Aquin la distinction est fondée dans l'objet, avec Duns Scot la distinction est fondée dans le sujet, avec Guillaume d'Occam la distinction est fondée dans l'autorité.

1. Thomas d'Aquin

La pensée de Thomas d'Aquin est fondée sur le principe de ce qui est mû. Il y a un principe de mouvement qui entraîne les hommes à devenir ce qu'ils sont. Ce principe est à cet égard semblable à celui de toutes les autres réalités. La nature le pousse et lui donne le dynamisme qui lui permet de rejoindre sa fin.

Nous commençons, en raison de notre nature, par connaître ce qui est sensible, que nous ne connaissons pas de façon intellectuelle. Nous avons en premier lieu une connaissance sensible des objets. Pour cette raison, la connaissance débute par le particulier. Nos sens sont marqués par leur objet propre qui existe dans les objets singuliers: le visible de l'objet touche la vue, l'audible l'ouïe, etc... Les objets, ainsi que leurs qualités, sont de l'être en acte; nos sens, tant qu'ils ne connaissent pas un objet, ne sont pas en acte, l'oeil de l'homme est seulement une capacité de voir après l'oeil. C'est la lumière qui cause le passage de la vue en puissance à la vue en acte².

Cette connaissance est la connaissance fondamentale à partir de laquelle l'imagination et le sens commun unifient les sensations et les font passer à l'existence d'images sensibles³. L'intellect reçoit ces images, il les abstrait en un objet propre qui est l'intelligible en acte. L'intelligence, tout en restant étrangère à tout ce qui est sensible, est en contact et en continuité avec l'expérience et la connaissance sensibles, mais elle ne peut atteindre son objet propre dès le niveau de la connaissance sensible. Pour l'atteindre,

¹ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des Sciences Humaines », Paris, 1966, p. 107.

² THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme Théologique*, Éditions du Cerf, Paris, 1984, Ia, q. 85, a. 1., pp. 741-744.

³ *Ibid.*, Ia, q. 85, a. 1, resp. 4 m., p. 744.

l'imagination transforme les sensibles en images à partir desquelles l'intelligence peut élaborer son objet propre⁴. Les images étant encore engagées dans le sensible et le particulier, l'intelligence, par une activité particulière, élabore un objet qu'elle assimile. Pour cela, elle dispose d'une virtualité d'activité propre par laquelle elle fait passer le sensible des images à l'intelligible. Elle abstrait des images ce qui est proprement intelligible en l'universalisant. Ce qui est dans les images n'est encore que de l'intelligible en puissance qui doit être transformé en intelligible en acte pour pouvoir être compris. Cette opération de l'intelligence consiste à découvrir dans les images ce qui est intelligible, par là elle se trouve en continuité avec l'acte d'être de la chose, objet de la connaissance.

Les images contiennent un intelligible parce que l'objet lui-même en fournit un qui peut être saisi par l'intelligence. De même que les sens étaient actuels par un sensible qui existait en acte dans l'objet, il ne saurait être possible à l'intelligence de comprendre, s'il n'y avait, un objet de compréhension réellement dans la réalité, c'est-à-dire un objet en acte dont les images s'organisent selon une certaine forme, une certaine intelligibilité que l'intellect agent y découvre⁵. Lorsque l'opération d'abstraction est réalisée, l'intelligence reçoit son objet propre, l'intelligible est dégagé des images qui est en puissance par rapport à cet intelligible, à l'acte d'intellection. À travers l'ensemble du processus, l'intelligence reçoit des choses l'intelligibilité. Intelligibilité et formes n'ont d'existence en acte que parce qu'un être en acte les réalise. De l'intelligence elles se trouvent actualisées par le sensible, puis par l'intelligible de la chose⁶.

La connaissance a sa source dans un être en acte et se développe à partir d'un premier jugement qui est le jugement d'existence: « ceci est ». Toute saisie d'une intelligibilité quelconque implique ce jugement: « il est ceci ou cela parce que ceci est »⁷. L'objet qui est appréhendé par l'intelligence reçoit en elle une existence propre à l'intelligence, c'est pourquoi l'oeuvre de l'intellect agent était nécessaire. Il existe en elle d'une existence intentionnelle que saint Thomas d'Aquin, après toute une tradition, nomme le « verbe mental »⁸. L'intelligence peut alors considérer ce nouveau mode d'être de la chose en lui-même sans le rattacher à l'objet existant dont il a été tiré. Par rapport au jugement d'existence et à la réalité, ce mode d'être est très imparfait puisqu'il ne se réfère plus à un acte d'être. Mais quant à l'intelligibilité et à l'universalité ce nouveau mode d'existence de l'objet est beaucoup plus parfait. Dès lors, ce qui est connu par l'intelligence est susceptible de s'appliquer à de multiples individus. Ce qui est connu ainsi est dit un universel. Ces notions universelles peuvent être classées par l'intelligence suivant des hiérarchies⁹.

En résumé, la pensée de Thomas d'Aquin se formule de la façon suivante:

On distingue deux ordres, celui de la progression de l'intelligence dans le temps et celui de la réalité indépendante de notre esprit. L'ordre dans lequel nous acquérons la connaissance commence par une saisie de l'individuel par les sens, puis remonte jusqu'à une notion universelle. L'individu est alors connu ici le premier et, à travers l'acte d'être de la réalité, connu ensuite par l'abstraction par laquelle nous parvenons à une connaissance plus universelle. Celle-ci, en raison de son universalité demeure imparfaite, il est alors nécessaire que la raison oeuvre sur la saisie de l'intelligence et divise la notion universelle ou unisse des concepts pour parvenir à une connaissance plus précise de la chose, par exemple dire de cet animal que c'est un homme ou un cheval¹⁰.

2. Duns Scot

L'intelligibilité et l'universalité du mode d'existence de la chose étant beaucoup plus parfaite que l'intelligibilité de l'objet existant, alors il y a un ordre dans la connaissance auquel Dieu serait soumis.

⁴ *Ibid.*, Ia, q. 84, a. 6., pp. 737-739.

⁵ *Ibid.*, Ia, q. 89, a. 3., p. 770; *Ibid.*, Ia, q. 79, a. 2., pp. 688-689.

⁶ *Ibid.*, Ia, q. 84, a. 4, resp. 2., p. 735.

⁷ Le jugement est un acte complexe car il comprend une appréhension de la chose qui met l'intelligence en contact avec l'acte d'être de la chose d'où elle tire son jugement et son affirmation que ceci est.

⁸ THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme Théologique*, op. cit., Ia, q. 85, a. 2, resp. 1 m., 745.

⁹ *Ibid.*, Ia, q. 84, a. 2, resp. 2., p. 732.

¹⁰ *Ibid.*, Ia, q. 85, a. 3., pp. 746-748.

2.1. Contingence et volonté.

La connaissance des choses selon Thomas d'Aquin est fondée sur cet ordre. Si Dieu porte en lui un ordre, n'est-il pas subordonné à cet ordre? Alors comment penser que les actes de Dieu comme la création, l'incarnation, la rédemption seraient des actes gratuits et soumis uniquement à sa propre volonté. Ils semblent obéir sinon à un ordre de l'univers, au moins à l'ordre logique existant en Dieu.

La réponse de Duns Scot s'organise en trois temps: (1) il affirme son opposition à l'idée de nécessité entre Dieu et le monde face à Aristote et à ses commentateurs arabes (Avicenne et Averroès). (2) il affirme la contingence contre l'idée selon laquelle le mal ne serait qu'un simple désordre causé par la matière qui échappe à sa place, (3) l'infini.

Sur le premier point, Dieu selon Thomas d'Aquin, affirme Duns Scot, se pense lui-même éternellement et sa volonté suit nécessairement cette contemplation qu'il a de lui-même. Elle est donc causée naturellement par une connaissance. Dans ces conditions, il n'est pas possible de parler de volonté libre, elle est déterminée par l'intellect: « Penser que les actes divins étaient le produit de sa sagesse, n'était-ce pas subordonner sa volonté à son intelligence, et par là-même sa liberté? Si Dieu porte en lui un ordre, n'est-il pas subordonné à cet ordre? S'il l'est, comment penser que non seulement la création, mais tous les actes d'amour surnaturels: incarnation, rédemption, sont gratuits- N'obéissent- ils pas, sinon à un ordre de l'univers, au moins à l'ordre logique existant en Dieu? »¹¹. Selon Thomas d'Aquin, il est donc nécessaire à Dieu de produire les choses, puisque son essence est justement d'être cause finale.

Sur le deuxième point, le mal est conçu comme un simple désordre causé par la matière qui échappe à sa place. Pour Aristote, et Thomas d'Aquin, la remontée nécessaire des effets à la cause finale, la contingence est soumise à cet ordre. À cela Duns Scot oppose une contingence radicale, celle de la volonté divine à vouloir créer. Il n'y a aucune chose réellement nécessaire, les choses sont créées individuellement, indépendamment, directement, *ex nihilo*, aucune n'implique l'existence d'une autre. Alors, il n'est pas possible de parler de volonté libre; elle est en réalité déterminée par l'intellect puisque l'essence de Dieu est justement d'être cause finale. Pour échapper au nécessitarisme et à la découverte d'un Dieu premier moteur (celui d'Aristote), Duns Scot précise que la preuve de Dieu dépasse celles des Philosophes. Car le Premier est être infini; la théologie et la métaphysique se rejoignent. La preuve de Dieu échappe à la nécessité. Pour accéder à l'existence d'un être premier puis, plus encore, à l'existence de l'être infini, Duns Scot pose la contingence.

Duns Scot établit, par la finalité, que la cause première est intelligence et volonté. Si les êtres n'agissent qu'en fonction de leur nature, ils ne peuvent agir qu'indépendamment, sans ordre entre eux. Seul un être intelligent et volontaire imprime par son efficacité une fin à la nature entière. Par ailleurs, si la cause première agit en vue d'une fin, selon la nécessité naturelle, elle ne peut agir qu'en vue d'elle-même. En effet, l'être premier ne peut tendre naturellement vers un autre que lui-même que s'il a quelque manque, ce qui signifie qu'il n'est pas l'être premier. Seule la volonté peut expliquer l'action extrinsèque de la cause première. Et si l'être premier est doué de volonté, il l'est aussi d'intelligence. Enfin, la contingence qui est dans l'effet implique une action contingente de la cause. L'action contingente de la cause ne peut s'expliquer par l'action d'une nature; seule une action volontaire qui surmonte les lois de la nature peut être source de la contingence que nous constatons, donc la cause première est une volonté, et par voie de conséquence, une intelligence.

La cause première du mouvement de la volonté ne réside pas dans le jugement de l'intellect, elle est dans la bonté intrinsèque de la volonté divine qui ne peut pas ne pas vouloir la bonté infinie de l'essence divine. Duns Scot affirme l'indépendance entre l'intelligence divine et la volonté. La liberté de l'acte créateur divin consiste en ce que la volonté peut vouloir ou ne pas vouloir ce qui est présenté par l'intellect. La liberté est en réalité la totale indépendance de la volonté par rapport au jugement de l'intelligence. La volonté veut, l'intelligence forme les idées, la volonté les réalise. L'intelligence pense le possible, la volonté cause efficacement le contingent. En Dieu, il n'y a qu'une seule nécessité, celle de se penser elle-même et par là à penser la totalité des idées possibles, le reste dépend du bon vouloir divin. L'essence divine exerce sur l'intelligence une causalité finale, qui aboutit à la pensée des

¹¹ Michel BASTIT, *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*, Éditions BIÈRE, collection « Bibliothèque de Philosophie comparée », Essais-10, Paris, 1997, p. 253.

idées, et elle exerce sur la volonté une causalité efficiente, qui aboutit à la création du contingent. Désormais la volonté n'est plus celle d'Henri de Gand ni de Thomas d'Aquin. Il s'agit non plus du mouvement de la volonté éclairée par le jugement, mais du choix entre le maintien dans le possible et l'existence actuelle.

2.2. La connaissance des choses.

En travaillant sur la forme et la matière, Duns Scot établit que la chose ne peut être de soi individuelle. Nous discernons dans la réalité une nature commune.

2.2.1. L'heccéité.

Cette nature commune existe donc. De soi elle n'est ni universelle, ni singulière, sinon les individus n'existeraient pas. Cette entité peut donc être soit commune soit individuelle. Il y a dans la nature une certaine unité entre les individus, la forme montre qu'elle ne renonce pas à l'universel, mais aussi qu'elle n'est pas de soi individuelle. Puisque c'est la matière qu'il faut individuer, ce ne peut être elle qui est à soi son principe d'individuation, puisqu'elle est commune, ni la forme qui l'est aussi puisque la nature l'est. Ce ne peut être non plus la différence spécifique, parce que celle-ci demeure au niveau de l'essence, elle détermine une espèce et non un individu. C'est l'ultime différence qui est le point ultime de la réalité de la forme; la différence individuelle qui détermine l'humanité de Socrate et qui est la Socratité de Socrate, ou heccéité (« *haecceitas* »). Le statut de l'individualité est ambigu, son essence porte sur trois points: elle est connue premièrement et directement et l'universel est ensuite construit. Elle détermine la nature, mais elle est aussi une entité indépendante d'elle. Elle est différente de la matière, de la forme et du composé, une ultime entité dont on ne sait pas si elle appartient à l'être commun.

L'heccéité atteste de la difficulté à situer le singulier dans le monde des essences: ou bien il est réduit à la nature mais celle-ci est commune, ou bien il est posé en opposition à elle, dans la matière qui est aussi commune. Elle constitue une réalité indicible.

2.2.2. Le rapport entre l'âme et le corps.

L'heccéité montre la difficulté à comprendre les deux extrêmes de la réalité: l'universel et le singulier. Entre les deux, Duns Scot met en exergue une multiplicité d'entités qui sont ordonnées par gradation de puissance à acte. Dans le composé, Duns Scot énumère six entités: La matière universelle, la matière individuelle, la forme universelle, la forme individuelle, le composé universel, le composé individuel. À chaque niveau la différence individuelle intervient pour individuer.

Pour l'homme, un schéma identique divise l'individu. La relation entre le corps et l'âme reproduit l'union de la matière et de la forme. L'âme est la forme du corps. Elle reçoit un être propre de Dieu. Elle communique à un corps dont elle est l'acte. Ceci signifie que Dieu ne communique pas séparément son être à l'âme puis au corps. L'union de l'âme au corps n'est pas une union substantielle d'acte à puissance. La matière, c'est-à-dire le corps comme matière ne reçoit pas un principe vital d'une seule âme. La matière reçoit une forme de corporéité qui fait d'elle un corps.

Comme pour Thomas d'Aquin, pour Duns Scot la forme la plus parfaite contient virtuellement la plus imparfaite. Mais il ajoute un élément. Le composé entre l'âme et la matière est impossible. Pour qu'il soit possible, la matière doit s'élever à la corporéité afin qu'elle puisse recevoir l'âme intellectuelle et inversement l'âme intellectuelle s'engage dans la matière. En plus de cette raison philosophique, Duns Scot use d'un argument théologique à ses yeux déterminant. Dans la conversion du pain en corps du Christ, si l'on pense que la forme intellectuelle contient virtuellement la forme corporelle, on n'a nullement une transsubstantiation réelle en un composé réel du corps du Christ. Pour que la conversion soit totale il est nécessaire de penser une conversion réelle de la forme du pain. Pour saint Thomas, il n'y a pas de difficulté à penser que la conversion d'être est causée par la conversion de la forme intellectuelle du Christ par quoi est simultanément reçu le nouvel esse et opérée la conversion en corps du Christ. Pour Duns Scot il ne saurait en être ainsi d'abord parce que l'esse n'est pas donné par la forme intellectuelle mais surtout, parce qu'il faut poser une transformation de la matière selon l'acte d'être particulier qui lui a été accordé. Elle doit

donc recevoir une forme propre qui est la forme du corps du Christ, distincte de sa forme intellectuelle. Chaque partie du tout doit être convertie selon son esse formel propre. Nous pouvons d'ailleurs avoir une expérience concrète de la forme de corporéité. Si l'hostie consacrée était restée sur la pyxide¹² après la mort du Christ elle n'aurait pas moins été le corps du Christ, informé par une forme de corporéité, alors que son âme intellectuelle avait été séparée de son corps par la mort.

3. Guillaume d'Occam

La doctrine occamienne de la connaissance des choses se situe en entier dans un contexte de critique de tout réalisme, qu'il s'agisse de celui de Duns Scot ou de celui plus modéré de saint Thomas d'Aquin. Guillaume d'Occam reproche à l'un et à l'autre de poser dans la chose une réalité différente d'elle, un élément qu'il refuse, qui est l'universel ou l'essence, quel que soit le type d'existence qu'on lui attribue dans la chose.

3.1. La connaissance.

Guillaume d'Occam refuse de poser dans la chose une réalité différente d'elle-même qui n'existe pas (l'universel ou l'essence). Sa critique consiste à refuser d'abord l'existence de la distinction formelle *a parte rei*, qui ne trouve pas sa place entre la distinction de raison et la distinction réelle. La critique porte en second lieu sur le type d'unité accordée par Duns Scot à la nature; ou bien la nature est réellement numériquement une, ou bien elle n'est qu'une collection d'individus mais elle ne saurait à la fois être diverse selon les individus et une en elle-même. Ou bien elle est réellement une pluralité ou bien une unité, mais elle ne peut être les deux sans tomber dans le verbalisme. La nature commune se réduit à l'universel ou se réduit aux êtres singuliers¹³.

Guillaume d'Occam critique la position de saint Thomas selon laquelle l'universel est en puissance dans le singulier (réalisme): le singulier devient universel par le fait d'être connu. Cette thèse, comme celle de Duns Scot, remet en cause l'unité du singulier en ce qu'elle repose sur l'existence de formes dans le particulier. De plus, le processus d'universalisation par la connaissance et la présence dans l'esprit est absurde, puisque nous avons l'expérience de la connaissance intellectuelle des singuliers.

La connaissance des choses d'après Guillaume d'Occam consiste à partir de la chose sous son aspect de donné brut pour monter jusqu'aux expressions les plus universelles, non à travers l'abstraction et l'analyse de ce qu'est la chose mais à travers un processus compris comme le reflet de la chose. La gnoséologie occamienne est la description de la manière dont s'effectue ce passage d'une pure appréhension de la chose à l'émission de signes qui désignent cette même chose. Le produit de ce processus, ce sont les termes et les concepts dont l'étude consiste en une logique qui a elle aussi pour ambition d'analyser ces produits pour montrer qu'ils ne disent ni des réalités différentes de la chose, ni une façon d'être particulière à la chose comme connue, mais seulement la chose comme elle est donnée dans l'expérience immédiate que nous pouvons en avoir.

D'une part, notre esprit est au contact de choses contingentes dont nous avons l'expérience. D'autre part, nous connaissons des réalités sans qu'elles soient présentes mais qui semblent plutôt être le fruit d'une analyse d'un concept. Le premier type de connaissance est la connaissance intuitive par laquelle nous avons un contact immédiat avec une chose dont nous pouvons dire qu'elle est présente. Le deuxième type de connaissance est la connaissance abstractive par laquelle nous abstrayons de la chose.

Par exemple lorsque nous disons « je chante », nous avons une connaissance directs de ce singulier « je » qui chante. Cette appréhension première est source de toute connaissance mais cette intuition n'est pas un jugement d'existence. Elle ne dit rien sur ce qu'est la chose, elle est une connaissance immédiate et non complexe parce qu'elle n'unit aucun prédicat à un sujet, alors que le jugement implique un tel lien. La connaissance intuitive ne fait en rien connaître la chose, elle enferme au contraire l'esprit dans l'image qu'il peut s'en

¹² Vase sacré en forme de boîte utilisé pour conserver la réserve eucharistique.

¹³ Guillaume d'OCCAM, *Somme de logique*, Première partie, traduction, introduction et notes de Joël Biard, Trans-Europ-Repress, Muvezin, 1993, I, 15 [L'universel n'est pas une chose extra-mentale], pp. 51-55.

faire. L'existence n'est pas la source véritable de la connaissance, elle en est une sorte de condition empirique habituelle mais non nécessaire.

Le passage de la connaissance intuitive à la connaissance abstraite dans la pensée de type réaliste (Thomas d'Aquin, Duns Scot) s'effectue par une transformation de ce qui a été appréhendé. Mais chez Occam la connaissance intuitive est déjà une connaissance intellectuelle. Le passage du singulier à l'universel ne signifie donc pas une découverte de l'intelligibilité, celle-ci est déjà là dans la saisie intuitive. L'universel peut être dit de plusieurs parce qu'il est signe de plusieurs, institué par une intention de l'âme ou par la volonté¹⁴. Dès lors, il n'y a pas d'universel mais que des singuliers.

En effet, l'universel est un objet étrange, inexpliqué et finalement inutile. L'universel est causé par un processus d'accumulation, une collection qui par habitude est ensuite exprimée par un terme universel. Or, les objets semblables sont classés par l'esprit selon leurs caractères qui sont connus dans l'intuition. Le concept propre de l'objet est causé directement par l'intuition en même temps que celui de l'espèce à laquelle il appartient; mais un seul objet ne suffit pas à causer la connaissance abstraite du genre, il est nécessaire qu'il y ait une accumulation d'objets semblables¹⁵. Guillaume d'Occam appelle cela un *fictum*. Un tel *fictum* n'est pas une illusion, il est la représentation mentale et non matérielle d'une chose qui existe ou plutôt de plusieurs choses regroupées ensemble. Cet universel se réfère directement à chacune des réalités singulières dont il est la représentation.

Le processus de l'abstraction ne s'effectue par aucune saisie de l'intelligibilité, celle-ci est déjà donnée dès le contact de l'esprit avec la chose singulière qui se trouve ainsi investie de la totalité de l'intelligibilité. La chose individuelle, le singulier, est directement compréhensible en tant que tel.

Désormais le concept n'est pas une compréhension de la chose mais seulement un signe de celle-ci. L'assimilation de l'intellect aux sens, dans une identique intuition, est particulièrement nette. Il faut ajouter que certains universaux sont arbitraires parce qu'ils résultent d'une convention qui impose un signe déterminé pour désigner une multitude de choses, d'autres sont des universaux naturels, en ce sens qu'ils désignent une pluralité sans être le produit d'une convention humaine. Mais cette distinction n'entraîne aucune différence quant à la nature du concept universel qui reste toujours un signe de la pluralité des individus qu'il désigne sans impliquer la moindre compréhension¹⁶.

Alors, le signe signifie que les concepts représentent la chose mais aussi qu'est liée à cette représentation une expression linguistique qui produit dans l'esprit une connaissance primaire qui est celle qui permet de connaître. La première fonction s'appuierait sur le phénomène de la mémoire qui rend présente une connaissance de la chose à travers la supposition par laquelle la chose est remplacée, la seconde produirait une connaissance nouvelle. Les concepts, ou signes linguistiques et oraux, sont des signes qui ne donnent pas une analyse de la chose, mais sont, de façon naturelle ou artificielle, des signes qui « supposent » pour la chose¹⁷. Les termes sont en effet soit les signes linguistiques soit les concepts produits par l'esprit, les uns et les autres ont pour fonction de tenir la place de la chose. Ils prennent sa place dans l'expression que nous formons d'elle. Il en résulte une conception des termes selon laquelle ils possèdent une fonction purement désignative et non expressive de ce qu'est la chose. Alors que cette fonction est le fruit d'une convention pour le langage, elle s'impose pour les concepts. Mais ceux-ci restent des instruments de désignation et non des moyens de compréhension. Certes, les signes linguistiques sont liés aux signes mentaux, aux termes écrits ou parlés correspondent des concepts; les uns et les autres se réfèrent directement à l'objet qu'ils remplacent et non à ce qui est intelligé dans l'objet. Certains termes sont strictement définis, ce sont les termes catégorématiques; à ceux-ci s'opposent des termes qui ne disent à l'esprit rien de déterminé, ce sont les termes syntagorématiques. Occam donne des exemples de ces termes, ce sont : tout, quelque, aucun, chaque, etc... De tels termes ont pour fonction d'unir les termes de la proposition, et de lui donner une structure formelle¹⁸, ce qui se fait de façon purement empirique en excluant

¹⁴ *Ibid.*, I, 14 [Le terme commun « universel » et le « singulier », qui lui est opposé], pp. 48-49.

¹⁵ *Ibid.*, I, 20 [Le genre: qu'est-ce que le genre], pp. 70-72.

¹⁶ *Ibid.*, I, 1 [Définition et division générale du terme], pp. 4-7.

¹⁷ *Ibid.*, I, 63, [La supposition des termes dans les propositions], pp. 199-200.

¹⁸ *Ibid.*, I, 1 [Définition et division générale du terme], pp. 4-7. *Ibid.*, I, 4 [Division, commune aux termes mentaux et aux termes parlés, en termes catégorématiques et syncatégorématiques], pp. 14-16.

toute compréhension. Dire tout est blanc, veut dire « chaque élément considéré séparément est blanc », Le terme tout remplace l'énumération des individus considérés. Guillaume d'Occam peut exprimer l'idée que la loi est une notion qui doit s'appliquer à chaque individu considéré séparément et non à la communauté comme telle¹⁹. Les termes absolus sont tels en vertu d'un contact direct avec la chose, les termes connotatifs signifient une chose directement et une seconde *in obliquo*, le terme « blanc » signifie par exemple directement ce qui est blanc dans un sujet et indirectement le sujet qui possède cette blancheur, au contraire un terme comme « animal » signifie directement tous les animaux²⁰. Les termes connotatifs impliquent une combinaison et une addition entre un sujet et ce qu'il possède. Les termes écrits ou parlés peuvent aussi se diviser en termes de première et de seconde imposition, c'est-à-dire qu'ils sont appliqués immédiatement à un objet, et ne le sont qu'indirectement. Les termes de première imposition sont les noms des choses, les termes de seconde imposition sont les noms des noms²¹.

La logique de Guillaume d'Occam est fondée sur la notion d'un lien de fait entre les choses en elles-mêmes et le langage. C'est la notion de supposition qui exprime ce lien. Elle signifie que les termes prennent la place de la chose. Il y a donc un accord entre la chose et le langage en ce sens que le langage est compris comme le reflet de l'état des choses tel qu'il existe. Mais il n'y a pas de lien entre le langage et la compréhension de ce que sont les choses.

Voir ici pour comprendre la présence réelle. Je dis « c'est la chose » et non « ce qui vient à mon esprit est une représentation de la chose ». Le terme que j'utilise et la façon dont je le manipule a le même statut que la chose, par conséquent le mot que j'utilise devient une chose. La chose intramentale a le même statut que la chose extramentale.

3.2. La volonté.

Guillaume d'Occam établit un contact direct avec la chose la privant ainsi de son intelligibilité et ne soumet pas le langage à cette intelligibilité. Occam réduit la chose à son aspect matériel, elle ne possède aucune qualité ou valeur en elle-même. La contrepartie est que la chose est soumise à la volonté de celui qui la manipule grâce à un langage qui a perdu sa fonction analytique et contemplative au profit de son caractère efficace, voire magique. Par le langage le sujet construit un ordre qui n'est plus celui des choses mais du sujet parlant ou pensant. Par exemple, la distinction de la puissance et de l'acte n'existe que par les propositions « peut » ou « peut être » dans l'acte de langage

Guillaume d'Occam déploie sa vision de la connaissance des choses dans le domaine de l'action humaine. L'acte humain échappe aussi à un ordre extérieur des choses. Il n'est pas fondé sur une influence issue de cet ordre mais directement de ce qui est dans l'intérieur de l'esprit. La finalité d'un acte humain n'est pas discernée en dehors de ce qui est voulu de façon immanente par le sujet. La finalité ne réside pas dans la chose qui posséderait elle-même la capacité d'attirer. L'acte humain ne dépend pas de l'extérieur, il ne reçoit rien de la chose. Non seulement il n'y a pas de bien dans la chose, mais encore l'action ne se décide pas à la suite d'un regard extérieur. Dès lors, intelligence et volonté sont compris dans un sens différent à la position de Thomas d'Aquin et opposée à celle de Duns Scot.

3.2.1. Première destruction: l'enfermement de la volonté sur elle-même.

Contrairement à Thomas d'Aquin pour qui il y a une supériorité de l'intelligence dans l'exercice des facultés, la volonté étant réglée par l'intellect, Guillaume d'Occam définit la volonté comme une faculté qui est elle-même rationnelle. Il n'y a pas d'ordre entre l'intelligence et la volonté, chacune conserve son objet propre et l'activité de l'une n'a pas d'influence causale sur celle de l'autre. La volonté et l'intellect ne diffèrent pas de l'âme voulant ou intelligent. Le terme de puissance signifie l'âme dans son action et dans sa capacité d'agir, mais au fond c'est toujours l'âme qui est désignée *in obliquo*. Il s'ensuit que les facultés ne sont que des noms qui désignent d'une part l'âme elle-même et d'autre part ses diverses

¹⁹ *Ibid.*, I, 1, pp. 4-7. *Ibid.*, I, 10 [Division des noms en absolus et connotatifs], pp. 36-39.

²⁰ *Ibid.*, I, 1, pp. 4-7. *Ibid.*, I, 10, pp. 36-39.

²¹ *Ibid.*, I, 1, pp. 4-7. *Ibid.*, I, 11 [Division des noms signifiant arbitrairement en noms de première imposition et en noms de seconde imposition], pp. 39-42.

actions. Guillaume d'Occam récuse les distinctions réelles de Duns Scot ainsi que les distinctions de raison de Thomas d'Aquin (substance et accident). De même il récuse l'opinion d'Augustin lorsqu'il pose une faculté supérieure et une autre inférieure. Le modèle de Guillaume d'Occam est celui de l'unité de la substance divine, dont les attributs ne sont autres qu'elle-même.

La chose « en puissance » n'existe pas parce qu'elle est indémontrable, seule la chose « en acte » existe. L'existence de l'action ne peut nullement prouver l'existence d'une puissance qui cause cette activité. Le changement de « puissance » en « acte » n'est pas un changement dans l'ordre de l'intelligible, il est dû à une faculté qui ne dépend pas d'une causalité naturelle mais se définit justement par opposition à elle, à savoir la volonté. Mais la volonté ne cause pas les changements de nature, elle intervient comme une cause partielle de l'acte de connaître. Le fait de former une proposition vraie ou fausse ne peut être attribué à l'intellect. En face de la chose, la seule possibilité de l'intelligence est de former des propositions, c'est la volonté qui choisit la proposition qu'elle affirme vraie ou fausse, simple ou composée, affirmative ou négative, etc... L'intelligence est suspendue et la volonté intervient pour sortir l'intellect de son incertitude. La volonté n'agit pas sous la lumière de l'intellect, mais en raison de l'impuissance de l'intellect à découvrir une vérité.

Il y a un cas où l'intelligence fonctionne sans la volonté: c'est le cas des propositions évidentes par elles-mêmes. Soit qu'il s'agisse de propositions évidentes en raison de l'enchaînement immédiat de leurs termes ou de propositions contingentes dont l'intuition immédiate des termes donne nécessairement à en connaître la vérité. Pour tout autre proposition un moyen terme est nécessaire; celui-ci est une nouvelle proposition issue soit de la volonté soit de l'autorité qui l'impose. C'est le cas de la Révélation qui est une autorité qui vient imposer un moyen terme dans le processus d'une connaissance non nécessaire.

S'agissant de Dieu, il y a une science au sens large qui comprend tout le possible et une science au sens strict qui comprend tout l'actuel. Pour Dieu, la volonté connaît et l'intelligence veut. Cette équivalence est à la source de la connaissance par Dieu des futurs contingents, car à tout moment d'une volonté correspond une science. Mais lorsqu'on aborde la relation de Dieu avec ses créatures le primat de la volonté réapparaît. La science divine ne confère pas l'être, mais la toute-puissance le fait. Il y a donc lieu de distinguer des vérités absolument nécessaires qui expriment l'état actuel du monde et des vérités qui sont seulement hypothétiques: si telle chose a été décidée, il s'ensuit ceci. Dieu conserve sa liberté envers ses créatures non seulement parce qu'il aurait pu ne pas les créer, mais encore parce qu'il peut modifier les relations qui existent de fait sans changer le monde tel qu'il est dans son état actuel. Il peut séparer ce qui dans l'état présent est uni, par exemple la matière et la forme, la substance et les accidents, la connaissance et son objet.

3.2.2. Deuxième destruction: celle de la relation et celle de l'universel.

Guillaume d'Occam soumet la relation à une critique si radicale qu'il la détruit en la réduisant à ses termes. Il précise les mots et le concept avant d'aborder les choses. A cet égard, le concept de relation diffère des autres concepts selon un ordre hiérarchique. Il existe d'abord des concepts absolus, « homme » par exemple, qui supposent, des concepts connotatifs qui dérivent l'absolu *in obliquo*, puis des concepts relatifs. La relation est de ceux-là. Le concept absolu est le reflet complet d'une chose dont il signifie tous les signifiés. Le nom connotatif signifie une chose en premier, telle couleur, et secondairement ou *in obliquo* une autre chose. Un nom de cette sorte possède une définition qui en exprime le *quid*, mais il ne peut être vraiment prédiqué d'une chose qu'à un cas oblique: « la blancheur de l'homme », qui désigne d'abord l'homme, puis le blanc. Le concept relatif possède toutes les qualités du concept connotatif.

Tout concept connotatif est toujours prédiqué de quelque chose, et que l'on use de l'abstraction uniquement obliquement, lorsque par exemple l'on dit « la blancheur », celle-ci ne peut qu'appartenir à un sujet, homme ou linge, on peut toujours ajouter au concept relatif, lorsqu'il est réellement prédiqué, le cas oblique qui n'est pas son nom abstrait.

De même, Guillaume d'Occam récuse l'idée d'une réalité de la relation comme élément qui s'ajoute entre deux universels. Ainsi, selon Guillaume d'Occam, le nombre double n'est pas autre chose que la somme des deux éléments qui le composent et cette quantité ne contient pas entre autres la *dupleitas*. L'ajout d'entités supplémentaires n'est pas nécessaire,

on peut dire « la pierre est créée », « la pierre est conservée », et vérifier dans la réalité cette prédication; la seule chose qu'il est nécessaire de poser sont Dieu et la pierre, et le premier instant durant lequel a lieu la création. Il est impossible que la pierre ne soit pas créée ou conservée, au moins tant qu'elle est là. Conservation et création d'ailleurs s'équivalent et ne disent rien de plus que le fait de connoter le non-être de la pierre, puis son être. Être et non-être ne sont donc pas une relation réelle de tout l'être de la pierre, mais seulement deux états de fait consécutifs. De même, la conservation n'est rien d'autre que la constatation d'un être supplémentaire, qui d'abord n'était pas et ensuite est. Guillaume d'Occam reconduit la chose à un être individuel.

3.2. La Trinité.

Sur la question de la Trinité, Guillaume d'Occam opère un choix absolu entre raison et réalité, une vision sans analogie.

La Trinité implique soit trois absolus distincts, soit trois relations sans absolus. Si l'on essaye de comprendre la Trinité par la stricte raison, elle est donc impossible. En effet, dans la Trinité, il n'y a pas d'absolus distincts mais des relations réellement distinctes.

Aucune relation n'est réelle si on l'envisage comme quelque chose qui vient se placer par delà l'absolu. C'est ce que l'on établit dans des relations comme la paternité ou la filiation: la paternité, c'est tel homme qui engendre, et la filiation, tel qu'il est engendré. Il en est de même pour la similitude, du double, de la ressemblance, etc....

Mais pour Guillaume d'Occam, Dieu permet à la relation d'exister sans absolu, et inversement à trois absolus d'être un. Comme les deux relations ainsi détachées de leur absolu se ressemblent, il se forme une troisième relation, qui est une relation de relation, exprimant la similitude qui existe entre les deux premières. C'est le cas de la relation de filiation par exemple. Soit Socrate existant et père de Platon, et Platon existant et fils de Socrate. Dieu peut les conserver dans l'existence tout en supprimant la paternité de Socrate. Il ne s'en suivra plus que de la relation de paternité on pourrait déduire l'existence de deux absolus, ici Platon et Socrate, ou celle de la relation de filiation, dans le cas présent Platon et Socrate, ou celle de la relation de filiation. Or la relation de filiation ne dit rien de plus que celle de paternité, donc la suppression de la première devrait donc entraîner celle de la seconde. Mais en Dieu il y a à la fois conservation et création, c'est-à-dire deux absolus corrélatifs. Qu'en est-il alors du lien qui existe entre eux? Sur ce point Thomas d'Aquin pose une relation réelle dans les créatures et une relation de raison dans le créateur. Guillaume d'Occam pose aussi la distinction entre la relation réelle et la relation de raison. La relation de raison relève de la philosophie, la relation réelle relève de la théologie. La première est un produit de la raison, la seconde le produit d'une institution, en l'occurrence « une création de la volonté ». L'une et l'autre connotent deux concepts absolus qui supposent pour les choses absolues. La puissance divine a établi des relations réelles, vraies et existant en dehors de l'intellect, mais déifiant la raison. Le théologien les accepte comme vérité.

Une chose est une chose, et une relation n'est que cette chose autrement dite. Telle est bien la position de Guillaume d'Occam, mais le créateur étant réellement affecté, il s'agit d'une réalité à la relation de création du côté du créateur, sous peine d'abandonner la foi. Il affirme la distinction dans toute sa rigueur. Rapprochée de sa signification propre, la création envisagée comme relation réelle ou comme relation de raison a donc exactement le même contenu, deux absolus sans médiateur. Du côté de Dieu et de la théologie, la relation est réelle en ce sens que l'efficace divin la cause, elle est de raison du côté de la raison humaine en ce sens qu'elle l'institue. Or, l'action de créer n'est autre que l'essence divine donnant à comprendre l'existence simultanée de la créature. Le nom de « création » dénomme donc d'abord Dieu créant et connote secondairement la créature, de sorte que l'essence divine peut être réellement dénommée par la création, même en l'absence de créature.

Pour la Trinité, la foi intervient, car la distinction des termes ne suffit pas. Dans les créatures en revanche on ne peut, par opposition à la foi révélée, jamais poser de relation distincte des absolus.

Comme Duns Scot, Guillaume d'Occam, opère la dissociation de l'intellect et de la volonté. Cette distinction a pour objet de dépasser la propre nature de Dieu, plus précisément de la résorber dans sa liberté. Ceci est le point d'aboutissement d'un long processus dont les étapes consistent en la destruction des idées divines, au nom de l'inexistence de la relation de

raison, puis en l'assimilation de l'intellect et de la volonté. Le philosophe se trouve obligé de poser des causes intermédiaires et ne peut plus envisager la liberté de la causalité divine, car celle-ci ne peut être démontrée, par définition, par Guillaume Occam. Il y a une opposition radicale entre la nécessité rationnelle et l'accident contingent. A l'inverse, s'il ne peut le démontrer, le croyant sait tout au moins que Dieu n'est pas soumis à une nature, et qu'il est donc libre, car sa nature est sa volonté libre. Néanmoins Guillaume d'Occam s'appuie en premier sur une destruction de l'opinion de ses devanciers, et d'abord sur le refus de celle de Thomas d'Aquin qui cherche la source de la liberté dans la finalité et l'immanence de la volonté divine. Ce à quoi le *Venerabilis Inceptor* répond que la liberté ne saurait résider dans l'intellect comprenant fin et nature. L'opinion attribuée à Duns Scot selon laquelle la cause seconde agit de façon contingente en raison de l'action contingente et libre de la cause première, est également écartée, car la nécessité de l'inférence n'est pas démontrée. Il est néanmoins possible, à défaut de démonstration, de recourir à la rhétorique. Pour cela, on doit considérer de façon discontinue la multitude infinie des événements contingents, et la possibilité pour la cause d'en parcourir indifféremment et sans ordre la série. Il apparaît alors que la cause s'arrête à tel ou tel effet en toute contingence et liberté car elle n'est pas plus attirée par lui que par l'autre.

II. La connaissance des choses en ontologie contemporaine

La pensée dans le monde contemporain est l'héritière de Duns Scot et Guillaume d'Occam. Nous proposons, ici, de montrer l'héritage de Guillaume d'Occam chez Michel Foucault²² sur la question de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme et l'héritage de Duns Scot chez Gilles Deleuze²³ sur la question de la visagité.

1. Michel Foucault, héritier de Guillaume d'Occam: les droits de l'homme.

Michel Foucault est considéré comme l'un des penseurs les plus originaux et les plus influents de la deuxième moitié du XXe siècle. Ses travaux sont utilisés en histoire, en sociologie et en anthropologie, en philosophie. Dans le corpus étudié ici, nous ne voyons qu'une seule référence à Guillaume d'Occam, on peut alors se demander ce qu'il en connaît: l'a-t-il lu, connu, par quel biais? Il est difficile de répondre à ces questions.

²² Michel Foucault est l'élève de Jean Hyppolite, de Merleau-Ponty et de Louis Althusser à l'École normale supérieure et publie, en 1961, sous le titre *Histoire de la folie à l'âge classique* sa thèse de philosophie dirigée par Georges Canguilhem. Après avoir enseigné aux universités de Clermont-Ferrand, puis de Tunis, et enfin de Paris-VIII, il est élu en 1970 au Collège de France, où il occupe la chaire d'histoire des systèmes de pensée. Il publie ensuite *La Volonté de savoir* (1976), premier tome de l'Histoire de la sexualité que viendront compléter *L'Usage des plaisirs* (1984) et *Le Souci de soi* (1984). Dans *Surveiller et punir* (1975), il décrit la « naissance de la prison ». Foucault y voit l'un des moyens par lesquels le pouvoir assure la maîtrise des individus. Du XVIe au XIXe siècle, mesurer, enregistrer, faire manœuvrer, sont autant de manières de manipuler et de dominer l'individu. La discipline des prisons rejoint celle de l'armée, des ateliers, des hôpitaux et des collèges. Aujourd'hui, investie par les sciences humaines, la pénalité moderne se veut moins punitive que réadaptative. Néanmoins demeure en elle, pour Foucault, un même « pouvoir-savoir ».

²³ « Paris, 1995. A 70 ans Gilles Deleuze se défenestre, après plusieurs années de maladie respiratoire grave »... Agrégé de philosophie en 1948, Deleuze enseigne à l'université de Lyon à partir de 1964 avant d'être appelé par Michel Foucault à Vincennes en 1969. Les premiers ouvrages du philosophe sont des introductions à la pensée des grands auteurs ou des histoires de la philosophie qui mettent en place un champ de références privilégiées. Sous sa plume, Hume et Bergson, Spinoza et Nietzsche continue de créer, de provoquer la pensée et les sens. En 1953, Empirisme et Subjectivité développe une position critique envers la philosophie kantienne. En 1962, il écrit sur l'oeuvre de Nietzsche (Nietzsche et la philosophie), qui restera une de ses références fondamentales. Il publie en 1972, en collaboration avec Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe* suivi de *Mille Plateaux*, qui soulève une polémique en s'attaquant à la psychanalyse classique, à la pensée réactive lacano-freudienne. Le souci d'une pensée positive, le projet d'un antidialectique l'éloge de désirs multiples, l'expérience contre l'interprétation, l'affirmation contre le ressentiment, la figure en rhizome contre la rationalité appartiennent à la pensée deleuzienne. Outre la philosophie classique, Deleuze, de moins en moins « saisissable », de plus en plus occupé à renouveler les objets philosophiques, s'intéresse à la politique, à la littérature et en particulier à Proust, Kafka, Carroll, à la musique, au cinéma et à la peinture.

1.1. Les mots et les choses.

Michel Foucault, dans *Les Mots et les choses*, définit deux objets d'étude possibles. D'une part, l'expérience historique que font les hommes des codes fondamentaux de leur culture, c'est à dire la façon dont les hommes saisissent les différents éléments de leur existence empirique (« le langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques ») à travers certains « codes ordinateurs »²⁴. D'autre part, la « réflexion sur cet ordre »²⁵ (philosophique ou scientifique), le discours justificatif et explicatif à son propos: pourquoi y a-t-il de l'ordre, à quelle loi générale obéit-il, pourquoi cet ordre-ci est-il meilleur que les autres?

1.1.1. L'étude historique des épistémès.

La plus ancienne des épistémès que Foucault décrit est celle de la Renaissance²⁶. Il la nomme « la prose du monde »²⁷, au sens où elle se comprend comme l'unité des mots et des choses au sein des ressemblances. La similitude gouverne la mise en ordre du monde par l'homme de la Renaissance. Cette similitude prend quatre formes distinctes. La *conventia* relève du voisinage²⁸. Elle lie des choses proches les unes des autres; ainsi l'animal se rapproche de la plante, le corps de l'âme. L'*aemulatio* est une ressemblance dans la distance²⁹. Cette relation réfère à un reflet sans contact; le ciel ressemble ainsi au visage, parce qu'il comporte comme lui deux yeux: le soleil et la lune. L'*analogie* est aussi une similitude, sauf qu'elle met en jeu non des choses mais des rapports, des relations entre les choses. Alors que l'*aemulatio*, tout en se constituant de manière symétrique, n'exclue pas la prévalence d'un terme sur l'autre (le visage était l'émule du ciel), l'*analogie* est de son côté parfaitement réversible, et a une portée universelle³⁰. Enfin, la ressemblance se structure dans le jeu des *sympathies* et des *antipathies*³¹; d'une part on établit ainsi des similitudes entre presque tout, dans un processus d'identification quasi-illimité; car chaque morceau de l'être est attiré par un autre, et toutes les différences ne se comprennent que dans cette attirance universelle. D'autre part l'antipathie évite que tout cela ne se résolve dans le Même; l'équilibre entre les deux tendances permet le jeu des différences et des ressemblances.

Le langage de ces ressemblances, le signe qui lui permet d'être repéré, est la *signature*³². Dieu a mis une marque sur chaque chose, de manière à exprimer ainsi leurs similitudes. Savoir, c'est deviner les signatures qui expriment les liens entre les choses. Comme ces signatures entrent à leur tour dans le jeu infini des ressemblances, elles prennent place dans un système de renvoi illimité qui rend le savoir pléthorique. Le langage n'est ni transparent ni arbitraire: le signifiant et le signifié sont liés, dans la sémiotique renaissante, par une conjoncture c'est à dire une ressemblance quelconque. La langue et les choses s'enchevêtrant dans le monde des ressemblances, la connaissance prend donc la forme d'un déchiffrement et d'un commentaire interminable de cette « prose du monde ». Les textes, les choses, la Bible, la Nature, sont des lieux de ressemblances, de marque et de signatures qui peuvent être mis sur le même plan, comprises de concert.

Au cours du XVII^e siècle, cette épistémè de la ressemblance s'efface. Une nouvelle épistémè³³ signe la fin de l'analogie universelle, au profit de l'analyse: ce qui est maintenant en jeu, c'est l'établissement des différences, la saisie des identités spécifiques. Il ne faut plus rassembler ce qui se ressemble, il faut discerner ce qui se distingue.

²⁴ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines, op. cit.*, pp. 12-13: « Ainsi dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être ».

²⁵ *Ibid.* p. 13.

²⁶ *Ibid.* pp. 32 à 59: « la prose du monde ».

²⁷ *Ibid.* pp. 32 à 59.

²⁸ *Ibid.* p. 33.

²⁹ *Ibid.* p. 34.

³⁰ *Ibid.* p. 36.

³¹ *Ibid.* p. 38.

³² *Ibid.* p. 44.

³³ *Ibid.* pp. 60 à 91: « Représenter », pp. 92 à 136: « Parler », pp. 137 à 176: « Classer », pp. 177 à 228: « Échanger ».

L'ensemble de la connaissance prend place au sein d'une épistémè bâtie toute entière autour du schème de la *représentation*. Les structures principales de cette configuration du savoir seront respectivement la *mathesis* comme « science universelle de la mesure et de l'ordre », et la *taxinomia* c'est à dire le principe de classification, d'ordre, de mise en tableau. La ressemblance infinie est remplacée par le jeu des différences finies; les conjectures sont remplacées par des certitudes.

Le signe acquiert un nouveau statut. Le langage et les choses ne sont plus entremêlés au sein de cette *prose du monde*, le signe et l'objet désigné ne sont plus liés par une ressemblance. La signification est envisagée de manière binaire et transparente: signifiant et signifié sont liés de façon arbitraire. On a donc affaire à un changement dans le régime des signes sur deux points. Premièrement il faut une liaison à la fois certaine et arbitraire entre les deux éléments. Deuxièmement, l'analyse doit pouvoir isoler le signe, qui est donc partie de la chose en tant qu'il la désigne et qu'il la donne dans l'ordre de la connaissance, mais sans y appartenir réellement. Enfin, si le langage peut avoir une origine naturelle ou conventionnelle, le privilège revient au schème du signe institué. Au final, la signification a énormément d'importance, puisque c'est sur cette conception du signe arbitraire et transparent que repose le principe de la *représentation*, qui fonde l'épistémè classique. Pourtant, on ne forme pas de véritable théorie de la signification, puisque celle-ci n'est pas une activité spécifique, mais qu'elle est coextensive à la pensée. De son côté, la ressemblance n'est pas totalement oubliée; mais dorénavant elle forme, avec l'imagination, une sorte de bordure de la connaissance représentative et classificatoire. Ressemblance et imagination sont à la fois ce qui peut permettre l'idée d'une genèse de la connaissance et ce qui peut faire verser cette connaissance dans le désordre et le mélange des similitudes.

Cette nouvelle épistémè se spécifie dans trois types de connaissance: la grammaire générale qui étudie le langage et le discours³⁴, l'histoire naturelle qui s'intéresse aux vivants³⁵ et l'analyse des richesses qui prend pour objet les échanges économiques³⁶.

Pour la Grammaire générale tout d'abord. Dans la nouvelle épistémè la représentation n'est plus un texte à commenter, mais un discours objet d'une critique. Il ne s'agit plus de faire lever un sens caché. Désormais, le fait du langage avec tout ce qu'il comportait d'opaque et de fascinant, est comme éliminé. La représentation est alors inextricablement liée avec la pensée, puisque le langage comme représentation (représentation des représentations) n'est pas l'une des faces de l'universelle prose du monde, mais ce qui déroule la contemporanéité de la pensée dans l'ordre de la successivité.

Aux alentours de 1800, « de l'Ordre à l'Histoire »³⁷. Les choses semblent échapper à l'espace du tableau, elles commencent à offrir à l'observateur des « espaces intérieurs » qui ne sont plus représentables dans les termes classiques de la *mathesis* et de la *taxinomia*.

Analyse des richesses, enfin. Alors qu'à la Renaissance, on pouvait considérer que la Providence avait établi une correspondance entre les biens et le métal monétaire (toutes les choses valent tout l'or), au 17^{ème} siècle, la richesse devient objet de savoir. La monnaie n'a plus de valeur intrinsèque, elle est avant tout substitutive. L'or n'est qu'une convention; la richesse est « représentable » par la monnaie. Peuvent alors se former des théories de la valeur, qui permettent par la suite d'orienter des politiques (comment réguler les afflux de monnaie et de population, faire en sorte que les salaires n'augmentent pas plus vite que les richesses et les prix, etc...).

Les sciences classiques (grammaire générale, histoire naturelle, analyse des richesses) s'effacent, tandis qu'apparaissent de nouvelles disciplines s'intéressant aux mêmes choses: philologie, biologie, économie politique.

1.1.2. La place de l'homme.

Ce que Foucault montre, dans le chapitre 9 et en s'appuyant sur les analyses précédentes, c'est que la figure de l'homme a une existence factuelle et contingente. Car l'épistémè classique n'isole aucun domaine spécifique à l'homme, elle ne représente pas le sujet de la représentation en tant que sujet, alors que les catégories de l'épistémè moderne

³⁴ *Ibid.* pp. 92 à 136: « Parler ».

³⁵ *Ibid.* pp. 137 à 176: « Classer ».

³⁶ *Ibid.* pp. 177 à 228: « Échanger ».

³⁷ *Ibid.* pp. 229 à 261: « Les limites de la représentation », pp. 262 à 313: « Travail, vie, langage ».

sont de leur côté fondamentalement anthropologiques. L'invention de l'historicité, dans l'analyse des diverses positivités, correspond en effet à une analytique de la finitude humaine.

Certes au 18^{ème} siècle, la nature humaine est analysée comme condition de possibilité de la connaissance. Mais cette nature n'était considérée que sous l'angle des diverses facultés de l'esprit, qui permettaient la connaissance représentative: conscience de soi, imagination, mémoire. La figure finie, concrète, de l'homme (vivant, parlant, travaillant) est liée à l'émergence de disciplines ayant pour objet de connaître des contenus empiriques déterminant cet homme concret: le travail comme production, la vie comme fonction et organisation, la langue comme système matériel et historique d'expression.

L'épistémè moderne fait donc apparaître l'homme à une place à la fois centrale et critique. Car il est à la fois ce que les diverses sciences positives parviennent en quelque sorte à expliquer, en rendant compte de ses déterminations (les divers moules qui le façonnent: vie, travail, langage), cependant qu'il demeure, comme sujet de la connaissance, la condition de possibilité de la vérité, la norme critique de tout savoir. L'homme, dans l'épistémè moderne, est donc un « doublet empirico-transcendental ». Position extrêmement instable; l'homme, étant apparu comme problème (être concret, empirique, connu et déterminé, mais aussi être connaissant à vocation transcendante) avec l'épistémè moderne, Foucault parie sur sa disparition lors du futur remplacement de cette dernière.

Les sciences humaines³⁸, de leur côté, sont au plus près de ce problème. Elle s'intéressent aux trois positivités dont parlaient Foucault, travail, vie et langage, non pour elles-mêmes (comme le font l'économie politique, la biologie et la philologie), mais sous l'angle des significations qu'elles prennent pour l'homme: les sciences humaines sont ainsi grossièrement subdivisibles, selon le domaine qu'elles étudient, en psychologiques, sociologiques, et celles qui étudient la culture et les mythes. En tant que les sciences humaines effectuent un aller-retour permanent entre la conscience que prennent les hommes de ces diverses positivités, et les déterminations inconscientes qui sont leurs conditions de possibilité, elles sont au centre même de l'épistémè anthropologique, et du problème de l'homme comme doublet empirico-transcendental. En tant que certaines d'entre elles entreprennent également d'inquiéter le savoir, en produisant une auto-critique permanente, en ne cessant de se consacrer à la pensée de l'impensé, qu'il soit individuel (psychanalyse) ou culturel (ethnologie), elles représentent aussi une possible évolution épistémologique. La plus récente des sciences humaines, la linguistique structurale, est aussi la plus prometteuse puisqu'elle est susceptible de formalisation (on peut ainsi attendre d'elle un déchiffrement plus rigoureux et plus décentré des divers impensés). Sa façon de faire valoir l'être même du langage, dans une perspective de plus en plus « inhumaine », représente aussi une possible chance de sortie de l'épistémè anthropologique moderne. La fin du livre est encore plus prophétique puisque, dans un texte rendu célèbre par la polémique, Foucault prédit la mort de l'homme, dont la figure ne survivrait pas au prochain changement d'épistémè et finirait par s'effacer « comme à la limite de la mer un visage de sable ».

1.1.3. Le langage.

Les énoncés discursifs constituent des crises, des ruptures qui naissent de nouvelles relations, de nouveaux agencements avec d'autres énoncés et d'autres discours. Ils ne sont pas pensés dans le cadre d'un progrès continu de l'histoire tel que Hegel a pu le proposer (La phénoménologie de l'Esprit). Le discours est dangereux, il est événement, rupture, nouveauté: Darwin, la Révolution française, l'affaire Galilée instaurent des ruptures radicales avec les discours antérieurs parce que ces nouveaux énoncés ne concernent pas uniquement l'évolution, le système politique ou les astronomes; c'est toute l'organisation scientifique, sociale, théologique ou politique d'une époque qui se trouve remise en jeu au travers de ces énoncés.

A cause de sa dangerosité, le discours est contrôlé. Il se fait exclusion et contrôle: « je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité »³⁹. La société met ainsi en œuvre des « procédures d'exclusion » des discours, dont la plus évidente est celle de « l'interdit ». Ainsi, plusieurs

³⁸ *Ibid.*, pp. 355 à 398: « Les sciences humaines ».

discours sont aujourd'hui interdits: le négationnisme, l'appel au meurtre, l'apologie de la pédophilie, de la drogue. Parfois, ces interdits concernent un espace particulier (interdiction de faire de la publicité pour les cigarettes dans les médias) ou produisent, à l'inverse, des énoncés obligatoires, comme « fumer tue » ou « l'abus d'alcool nuit à la santé ». La parole du fou est considérée comme nulle « ne pouvant pas faire foi en justice, ne pouvant pas authentifier un acte ou un contrat »⁴⁰. Foucault nomme cette forme d'exclusion « partage et le rejet ». Or, cette parole a été interprétée comme une parole de vérité, la naïveté et l'innocence des fous leur donnent un accès à des vérités que ne peut atteindre l'homme rationnel, de même que pour Dieu. La parole des enfants est dans une situation similaire. Bien que le fait d'être mineur les placent dans la dépendance des individus majeurs, ils sont parfois considérés comme les vecteurs d'une vérité qui ne peut passer que par eux, comme en témoigne l'adage « la vérité sort de la bouche des enfants ».

Enfin, il faut considérer la dimension sociale du contrôle des discours: « il s'agit de déterminer les conditions de leur mise en jeu, d'imposer aux individus qui les tiennent un certain nombre de règles et ainsi de ne pas permettre à tout le monde d'avoir accès à eux »⁴¹. Même l'école ou l'université participent à ces restrictions à l'accès au savoir: « quelles que puissent être ses opinions personnelles, un professeur, par son statut de fonctionnaire, perpétue le système de transmission du savoir qu'exige le gouvernement »⁴². Le contenu des programmes scolaires est en effet déterminé par le gouvernement, et chaque réforme manifeste avant tout un ensemble de choix, politiques⁴³.

Pour dire ce qu'est un énoncé, il est nécessaire de le distinguer de choses avec lesquelles il semble avoir quelque parenté, sans pour autant pouvoir s'y réduire. Les discours sont composés d'énoncés, mais l'étude des énoncés n'est pas une étude du langage. Nombre d'énoncés ne sont pas des propositions: une carte routière est l'énoncé d'un espace géographique; les schémas sur la notice d'un objet en kit sont l'énoncé de son processus de construction. Foucault en donne quelques exemples: « le clavier d'une machine à écrire n'est pas un énoncé, mais cette même série de lettres « a, z, e, r, t, y » énumérée dans un manuel de dactylographie, est l'énoncé de l'ordre alphabétique adopté par les machines françaises »⁴⁴. L'énoncé se distingue d'un rapport de signification qui instaurerait une différence entre le signifiant et le signifié, le mot et la chose. Ce qui doit être interrogé dans l'énoncé n'est ni sa signification, ni la chose à laquelle il fait référence, mais la raison pour laquelle cet énoncé est apparu sous cette forme, sa situation dans un réseau d'autres énoncés, et le fait qu'il s'articule à un ensemble de pratiques. Ainsi, « azerty » n'est pas un mot qui signifie une chose, mais il est situé dans un ensemble de rapports pratiques qui le rendent unique: seul cet énoncé peut entrer dans ce système de relations. « azerty » entre en relation avec la forme de la main et la langue française, dont l'occurrence des lettres le fait préférer à « qwerty », l'énoncé anglophone; mais il entre aussi en relation avec l'objet « clavier », qui relève d'un champ *a priori* hétérogène, celui de la technique. Étudier l'énoncé « azerty » n'est pas chercher ce qu'il signifie, c'est faire surgir un réseau de relations complexes entre la physiologie (de la main), la linguistique (de la langue française) ou la technique (du clavier). Il faut enfin distinguer l'énoncé de renonciation. Un même énoncé peut faire l'objet de plusieurs énonciations différentes, par exemple lorsqu'il est traduit. Ainsi, la célèbre phrase de Hamlet, « To be or not to be », est un énoncé support de diverses énonciations (« être ou ne pas être », « essere o non essere », etc...). Une même proposition peut aussi constituer des

³⁹ Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, pp. 10-11.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

⁴² Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits, 1954-1988, t. II, 1970-1975*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1994, pp. 186-187.

⁴³ Cela fut le cas pour la réforme des mathématiques durant la Guerre froide: c'est la constatation du niveau élevé de l'enseignement des mathématiques en Union soviétique qui conduisit à la réforme si contestée de cette discipline dans les années 60 et à l'enseignement des « mathématiques nouvelles ». De même, savoir s'il doit y avoir un enseignement religieux ou moral à l'école fait sans cesse l'objet de débats, en fonction de critères qui ne sont pas pédagogiques mais politiques.

⁴⁴ Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1969, p. 114.

énoncés différents selon ses « champs d'utilisation »⁴⁵. L'énoncé n'est donc pas l'expression verbale d'une réflexion produite par un sujet conscient, il a une existence, il est un événement. Voilà qui nous fait entrer en plein cœur des difficultés de l'oeuvre de Foucault: que peut bien signifier l'existence d'un énoncé? Qu'est-ce qu'un événement? Comment procéder, à partir de l'étude de l'énoncé, pour faire surgir ce réseau relationnel complexe qui lui est associé?⁴⁶.

Ainsi, le langage, mieux enraciné dans la forme de la représentation, se voit aussi compris de manière différente. Il reste analysé de manière représentative, à partir du sens ou de la racine, mais les analogies de flexion⁴⁷ entre langues distinctes viennent s'intercaler entre racines et contenus. A cela viennent s'ajouter les premières tentatives de grammaire comparée, de phonétique; cela permet de dégager des rapports constants entre altérations formelles et fonctions grammaticales. Ce qui se révèle à ce moment, c'est un mécanisme interne aux langues, irréductible à la représentation, qui fait signe vers leur matérialité historique: ce mécanisme intérieur permet de penser des évolutions et des changements linguistiques sans modification des choses à représenter (comme autrefois dans l'épistémè classique). Ils déterminent à la fois l'individualité de chaque langue et ses ressemblances avec les autres; l'histoire et l'évolution linguistique s'introduisent ainsi au cœur du langage, comme son autre irréductible (tout comme le travail et la production s'étaient introduits dans la richesse, et l'organisation fonctionnelle dans le caractère des vivants), le faisant ainsi sortir de l'espace plan du tableau.

1.2. La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.

Les droits de l'homme correspondent-ils à une conception occidentale du monde, née à l'époque moderne, historiquement datée et géographiquement circonscrite? Y a-t-il un impérialisme des droits de l'homme? Le concept de droit de l'homme est solidaire du thème de la lutte. Il est l'instrument privilégié d'une révolte, il n'existe pas hors de cette révolte d'après le 2ème alinéa du préambule de la Déclaration de 1948 qui dit: « considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme ». Lutte et droit de l'homme sont consubstantiels et tenter de l'interpréter. Plus précisément, dans quelle mesure cette idée même de lutte pour la Justice caractérise-t-elle la politique moderne? Dans quelle mesure la formulation de ce combat s'identifie-t-elle avec les valeurs de la politique moderne?

1.2.1. Les droits de l'homme sont fondés sur la dissociation des mots et des choses.

L'Homme apparaît dans l'espace laissé par la séparation des mots et des choses: « Le seuil du classicisme à la modernité a été définitivement franchi lorsque les mots ont cessé de s'entrecroiser avec les représentations et de quadriller spontanément la connaissances des choses »⁴⁸. Il apparaît à l'interface des substances et des concepts. L'homme est un animal politique et les deux dimensions de l'homme ne peuvent s'exprimer qu'au sein d'une société déterminée.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁶ Gilles DELEUZE, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986, Reprise 2004, pp. 85-86: « Là-dessus, si nous réunissons les textes de Foucault les plus difficiles ou les plus mystérieux, il ajoute que l'énoncé a nécessairement un lien spécifique avec un dehors, avec "autre chose qui peut lui être étrangement semblable et quasi identique". Faut-il comprendre que l'énoncé a un lien avec la visibilité, les lettres sur le clavier? Certainement pas, puisque c'est justement ce lien du visible et de l'énonçable qui est en question. L'énoncé ne se définit nullement par ce qu'il désigne ou signifie. Voilà, nous semble-t-il, ce qu'il faut comprendre: *l'énoncé est la courbe qui unit des points singuliers*, c'est-à-dire qui effectue ou actualise des rapports de forces, tels qu'ils existent en français entre les lettres et les doigts, d'après des ordres de fréquence et de voisinage (ou, dans l'autre exemple, d'après le hasard). Mais *les points singuliers eux-mêmes*, avec leurs rapports de forces, n'étaient pas déjà un énoncé: c'était le dehors de l'énoncé, auquel l'énoncé peut être étrangement semblable et quasi identique ».

⁴⁷ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 247.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 134.

Foucault opère une extrapolation de cette séparation à la politique. La politique est constituée d'un langage, organisation des mots qui évolue en fonction de notre observation collective du monde et mobilise l'homme sujet; d'un droit, organisation des choses qui est déterminée par l'expression d'une volonté individuelle (despotisme) ou collective (démocratie). Cette séparation doit permettre un projet normatif, à savoir ce que doit être la disposition des choses compte tenu de l'évolution du langage. Alors que l'époque médiévale associait à deux langages politiques deux droits, la dissociation que la science moderne réalise entre les mots et les choses autorise une réunification du droit, indépendamment de la multiplicité des langages.

1.2.2. Les droits de l'homme se constituent en religion.

Comme pour toute religion l'élément d'évolution des droits de l'Homme n'intervient pas dans le texte consacré mais dans sa théologie, sa découverte et son interprétation. Pour exister, les Droits de l'Homme doivent identifier leur combat. L'idée de droits de l'Homme suppose l'Antihumain, au même titre que le Divin supposait l'Antidivin (Satan). Ils portent en eux mêmes une morale, un cortège de péchés et d'interdits conceptuels. Positivement, ils développent une conception du monde.

Les droits de l'Homme sont atemporels mais leur découverte amont est susceptible d'évolution et de perfectionnement. La thèse de l'immanence du droit implique une dynamique de la découverte des origines de la règle et la levée des obstacles à cette découverte. Dans cette perspective, les déclarations des Droits de l'Homme se manifestent par des symboles d'un état donné d'une politique, des lieux de mémoire, des pèlerinages, des cérémonies. « On sait en effet que la notion d'humanité, englobant, sans distinction de race et de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée » remarque Claude Lévi-Strauss⁴⁹. Il rappelle que « pour de vastes fractions de l'espèce humaine et pendant des dizaines de millénaires, cette notion paraît totalement absente. L'humanité cesse d'être aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ». Ainsi ce mythe légitimant qu'est le mythe des droits de l'homme suit la dynamique de conquête de la modernité et s'y adapte. De déclarations nationales (Etats Unis en 1776, France en 1789...), on passe en 1948 à une déclaration planétaire. De valeurs européennes on passe à la recherche d'une valeur mondiale.

La formulation des Droits de l'Homme étant universelle, initialement rédigée en anglais, crée de fait une hiérarchie culturelle qui présuppose les Droits de l'Homme. Elle est un élément de la politique occidentale, affecté de la perversion de la modernité. Leur existence positive traduit en elle même une contradiction à leur principe d'universalité. D'autre part, se pose le problème de la traduction dans toutes les langues. Foucault met en évidence la flexion: chaque langue possède sa flexion⁵⁰, ou « phénomène flexionnel »⁵¹. Une langue communique avec une autre langue de façon directe et non pas par une entité externe qui se situe en dehors d'elles, ce que montre Foucault en comparant la conjugaison du verbe être en sanscrit et en latin⁵². Les langues ne sont pas en rapport avec les choses que désignent les mots mais par les liens qu'elles établissent entre elles⁵³.

La traduction conserve globalement l'oeuvre, les grandes unités du sens se retrouvent. Mais qu'en est-il du mot comme événement qui s'est produit, comme fait de

⁴⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Éditions Gonthier, collection « Médiations », Paris, 1952, 1961 et 1982.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 247: « la confrontation des langues à la fin du XVIIe siècle met au jour une figure intermédiaire entre l'articulation des contenus et la valeur des racines: il s'agit de la flexion ».

⁵¹ *Ibid.*, p. 247.

⁵² *Ibid.*, p. 246: « la comparaison entre les différentes formes du verbe être en sanscrit et en latin ou en grec, on découvre un rapport de constance qui est inverse de celui qu'on admettait couramment: c'est la racine qui est altérée, et ce sont les flexions qui sont analogues. La série sanscrite *asmi, asi, asti, smas, stha, santi* correspond exactement, mais par l'analogie flexionnelle, à la série latine *sum, es, est, sumus, estis, sunt* ».

⁵³ *Ibid.*, p. 249: « Les langues sont confrontées non plus par ce que désignent les mots, mais par ce qui les lie les unes aux autres; elles vont communiquer maintenant, non par l'intermédiaire de cette pensée anonyme et générale qu'elles ont à représenter, mais directement de l'une à l'autre, grâce à ces minces instruments d'apparence si fragile, mais si constants, si irréductibles qui disposent les mots les uns par rapport aux autres ».

juxtaposition et de succession? Il faudrait faire une traduction qui conserve sa signification à partir du lieu duquel il vient. Pierre Klossowski a réalisé une telle traduction de *L'Enéide* dans laquelle le mot-à-mot permet de reconnaître le site d'origine⁵⁴: « Les armes je célèbre et l'homme qui le premier des troyennes rives en Italie, par la fatalité du fugitif, est venu au Lavinien littoral »⁵⁵. Klossowski met en avant la plus grande différence du français et du latin et non leur ressemblance. En français, la syntaxe prescrit l'ordre, c'est la succession des mots qui révèle l'exactitude du texte. En latin, ce sont les déclinaisons qui assurent la syntaxe alors que la succession des mots est libre:

On dira que l'entreprise tient de la chimère; que l'ordre latin « *Ibant obscuri sola sub nocte* » n'avait certainement pas la valeur de la série française « Ils allaient obscurs sous la désolée nuit »; qu'une inversion, un déplacement, une disjonction de deux mots naturellement liés, le choc de deux autres que l'habitude sépare ne disent pas la même chose en français et en latin. Il faut bien admettre qu'il existe deux sortes de traductions; elles n'ont ni même fonction ni même nature. Les unes font passer dans une autre langue une chose qui doit rester identique (le sens, la valeur de beauté); elles sont bonnes quand elles vont « du pareil au même ». Et puis, il y a celles qui jettent un langage contre un autre, assistent au choc, constatent l'incidence et mesurent l'angle. Elles prennent pour projectile le texte original et traitent la langue d'arrivée comme une cible. Leur tâche n'est pas de ramener à soi un sens né ailleurs; mais de dérouter, par la langue qu'on traduit, celle dans laquelle on traduit.

Or le fait de traduire la déclaration des Droits de l'Homme montre que la langue est prise comme discours, qu'elle a donc comme seule histoire celle de ses représentations, en l'occurrence la chose « Droits de l'Homme ». Traduire la Déclaration des Droits de l'Homme à partir d'un texte contrevient au phénomène flexionnel des langues et à leur mécanisme interne empêchant l'histoire de pénétrer dans l'épaisseur de la parole⁵⁶. La question des Droits de l'Homme est une bonne illustration de la Tour de Babel⁵⁷.

La Déclaration des Droits de l'Homme comme projet de réunification échoue car la pluralité des discours demeure et que ces discours se créent « ici et maintenant » et non par rapport à un concept abstrait de l'homme ce que note Claude Lévi-Strauss au sujet des « grandes déclarations des droits de l'homme » qui « ont, elles aussi, cette faiblesse d'énoncer un idéal trop souvent oublieux du fait que l'homme ne réalise pas sa nature dans une humanité abstraite, mais dans des cultures traditionnelles où les changements les plus révolutionnaires laissent subsister des pans entiers et s'expliquent eux mêmes en fonction d'une situation strictement définie dans le temps et dans l'espace »⁵⁸.

⁵⁴ Pierre KLOSSOWSKI, *L'Enéide*, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1964.

⁵⁵ VIRGILE, *L'Enéide*, Éditions de la Différence, Paris, 1993, I, 707-711: « Je chante les combats, et ce héros qui, poussé par le destin des bords de Troie en Italie, aborda le premier aux rivages de Lavinium ».

⁵⁶ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 249: « Tant que la langue avait été définie comme discours, elle ne pouvait avoir d'autre histoire que celle de ses représentations: les idées, les choses, les connaissances, les sentiments venaient-ils à changer, alors et seulement la langue se modifiait et dans l'exacte proportion de ses changements. Mais il y a désormais un « mécanisme » intérieur des langues qui détermine non seulement l'individualité de chacune, mais ses ressemblances aussi avec les autres: c'est lui qui, porteur d'identité et de différence, signe de voisinage, marque de la parenté, va devenir support de l'histoire. Par lui, l'historicité pourra s'introduire dans l'épaisseur de la parole elle-même ».

⁵⁷ Gn 11, 1-9: « Tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots. Comme les hommes se déplaçaient à l'Orient, ils trouvèrent une vallée au pays de Shinéar et ils s'y établirent. Ils se dirent l'un à l'autre: "Allons! Faisons des briques et cuisons-les au feu!" La brique leur servit de pierre et le bitume leur servit de mortier. Ils dirent: "Allons! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux! Faisons-nous un nom et ne soyons pas dispersés sur toute la terre!". Dieu descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties. Et Dieu dit: "Voici que tous font un seul peuple et parlent une seule langue, et tel est le début de leurs entreprises! Maintenant, aucun dessein ne sera irréalisable pour eux. Allons! Descendons! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres". Dieu les dispersa de là sur toute la face de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est là que Dieu confondit le langage de tous les habitants de la terre et c'est là qu'Il les dispersa sur toute la face de la terre ».

⁵⁸ Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Éditions de l'UNESCO, Paris, 1952, p. 92.

1.2.3. Le théâtre de la vie nue.

Le phénomène des réfugiés, catégorie qui ne cesse d'augmenter, montre que les liens homme-citoyen, naissance-nationalité sont brisés⁵⁹. En ce sens l'homme est « vraiment "l'homme des droits" »⁶⁰. Le lien homme-citoyen maintenait la primauté des droits de l'homme sur ceux du citoyen. Maintenant ils se séparent et on invoque les droits de l'homme sans ceux du citoyen :

Les droits de l'homme qui n'avaient de sens qu'en tant que présupposé des droits du citoyen, se séparent d'eux progressivement et on se met à les invoquer en dehors du contexte de la citoyenneté, aux fins supposées de représenter et protéger une vie nue de plus en plus rejetée aux marges des États-nations avant d'être ensuite recodifiée dans une nouvelle identité nationale. Le caractère contradictoire de ces processus est sans doute l'une des raisons de l'échec des différents comités et organismes par le biais desquels les États, la Société des nations et plus tard l'ONU ont essayé de faire face aux problèmes des réfugiés et de la défense des droits de l'homme (...) L'essentiel est que, lorsque les réfugiés ne représentent plus des cas individuels mais un phénomène de masse (cas de plus en plus fréquent), malgré l'invocation solennelle des droits « sacrés et inaliénables » de l'homme, ces organismes aussi bien que les États se sont révélés parfaitement incapables non seulement de résoudre le problème mais aussi tout simplement de l'affronter de manière adéquate⁶¹.

Cette séparation entre les droits de l'homme et les droits du citoyen atteint sa phase extrême dans la séparation humanitaire-politique. Les organisations humanitaires concurrencent de plus en plus le pouvoir politique. L'humanitaire enveloppe le politique. L'humanitaire se consacre à la « vie nue » comme vie exposée au meurtre dont un exemple frappant est montré par « les "yeux implorants" de l'enfant rwandais, dont on voudrait exhiber la photographie pour recueillir de l'argent, mais qu'il "est difficile désormais de trouver encore en vie" »⁶². Il convient de prendre au sérieux la thèse d'Hannah Arendt qui lie le sort des droits de l'homme à celui de l'État-nation.

À la Révolution Française qui fait de la naissance, c'est-à-dire de la vie nue, le fondement des droits de l'homme, Sade met en scène (en particulier dans *Les 120 Journées de Sodome*⁶³) le *theatrum politicum* comme théâtre de la vie nue. À travers la sexualité, la vie physiologique des corps est présenté comme l'élément politique pur. L'oeuvre de Sade présente explicitement la revendication d'un sens politique dans lequel le boudoir est le lieu politique par excellence⁶⁴. Dans le boudoir, chaque citoyen peut convoquer publiquement autrui pour l'obliger à satisfaire ses propres désirs. La philosophie, mais aussi et surtout la politique sont passées ici au crible du boudoir. Dans le projet de Dolmancé, le boudoir a entièrement remplacé la *cité* , dans une dimension où public et privé, vie nue et existence politique échantent leurs rôles.

Le regain d'intérêt du sadomasochisme dans la modernité s'enracine dans cet échange de rôles. La symétrie entre *l'homo sacer* et le souverain se retrouve dans la complicité qui lie le masochiste au sadique, la victime au bourreau. L'actualité de Sade consiste à exposer la signification politique (c'est-à-dire biopolitique) de la sexualité et de la vie physiologique elle-même. Le sadomasochisme qui consiste à faire émerger la vie nue chez

⁵⁹ Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer, I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, éditions du Seuil, collection « l'ordre philosophique », édition originale Turin, 1995, Paris, 1997, pp. 142 et 143. Ce phénomène est « intimement apparenté » à une règle que pratiquaient les nazis, p. 143: « L'une des rares règles auxquelles les nazis se sont constamment référés pendant la "solution finale", était qu'on ne pouvait envoyer les juifs dans les camps d'extermination qu'après les avoir entièrement déchus de leur nationalité (et même de la citoyenneté résiduelle qui leur avait été laissée après les lois de Nuremberg) ».

⁶⁰ Hannah ARENDT cité par Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer, op. cit.*, p. 142.

⁶¹ Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer, op. cit.*, p. 142

⁶² *Ibid.*, p. 145.

⁶³ SADE (Marquis de), *Les 120 journées de Sodome*, préface de Gilbert Lely, Éditions 10/18, Paris, 1998.

⁶⁴ Sade (Marquis de), *La Philosophie dans le boudoir*, Flammarion, Collection « Littérature », Paris, 2007. *La Philosophie dans le boudoir* est le premier manifeste biopolitique (au sens de Foucault), sans doute le plus radical. Sept dialogues mettent en scène trois débauchés: la voluptueuse Sainte-Ange, l'ardente Eugénie et le cynique Dolmancé. Sade détourne la forme du dialogue philosophique en vogue au XVIIIe siècle, au profit du libertinage. Il développe sa conception du gouvernement républicain qu'il estime incompatible avec la religion et avec toute forme de législation pénale.

le partenaire est à l'oeuvre quotidiennement. Dans certains rapports humains au sein de l'entreprise, dans les medias (« interview » de journalistes, émissions de télé-réalités), il n'y a pas de récit, pas d'anecdote, pas d'histoire, pas de voyage, uniquement un voyage à travers les mots, une odyssee du langage. Comme « dans la *Philosophie dans le boudoir* éclate de façon manifeste à la fois la force de destruction, de déconstruction du dialogue philosophique, et aussi sa véritable fonction qui est d'instaurer un autre langage »⁶⁵. Le but à atteindre est que « lorsque le supplice sera terminé, Dolmancé prononcera: "Tout est dit" »⁶⁶.

2. Gilles Deleuze, héritier de Duns Scot: Corps et langage.

Pour Gilles Deleuze la philosophie ne se sépare pas de l'ontologie, et même « la philosophie se confond avec l'ontologie »⁶⁷. La seule proposition ontologique est « l'Être est univoque »⁶⁸ parce « qu'il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot »⁶⁹, celle de l'*univocité de l'être* qui « donne à l'être une seule voix »⁷⁰.

2.1. La représentation.

Deleuze prend à contre-pied la pensée d'Aristote qui ne pense pas la différence. En effet, Deleuze considère que, chez Aristote, l'être subit une double métamorphose sous l'effet de l'analogie, l'équivocité étant réduite par le fait que l'être a un *sens commun*, distributif en tant qu'analogie de proportionnalité, et qu'il a un *sens premier*, hiérarchique (la substance) en tant qu'analogie de proportion. L'analogie est la double opération qui transforme l'être en un « concept commun », « implicite et confus » (unité distributive), et en un « concept premier », virtuel et sériel (unité hiérarchique). Avec l'analogie, l'être prend ainsi l'allure d'un concept à la fois « distributif et hiérarchique ». Une sorte de quadrilatère fixe, chez Aristote, les limites intrinsèques de la représentation. Aucune différence ne semble pouvoir s'échapper de son cadre: identité et opposition, analogie et ressemblance. Non seulement Deleuze établit que, chez Aristote, la différence est toujours emprisonnée par ces quatre opérations, mais il montre que la connaissance ne s'en échappe jamais, elle ne s'échappe pas de ce qu'il appelle la « représentation organique »: « comme concept de réflexion, la différence témoigne ainsi de sa pleine soumission à toutes les exigences de la représentation, qui devient précisément par elle "représentation organique" »⁷¹. Contrairement à la pensée byzantine⁷², la représentation a un caractère quadripartite dans la pensée grecque: « Platon, en séparant Icônes et Idoles, modèles et copies, géométrie et perspective veut fonder la représentation, éviter son brouillage dans le simulacre, mais il n'en fait pas encore une représentation *finie*, rapportée à un sujet »⁷³.

Deleuze s'assigne comme projet de défaire cette « représentation organique » fondée sur l'analogie et la ressemblance qui empêche de penser la différence: « la Grèce s'est attachée à rendre la différence pensable, elle n'a visé que la différence qu'un sujet intelligent peut penser »⁷⁴. Pour cela la proposition selon laquelle l'être est univoque permet de libérer la différence de cette soumission au quadrilatère de la représentation. En effet, par l'univocité, la différence est saisie en elle-même et pour elle-même, tandis que « l'analogie fut toujours une

⁶⁵ Béatrice DIDIER, « Sade et le dialogue philosophique », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, volume 24, 1972, (pp. 59-74), p. 73.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁶⁷ Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », Paris, 1969, p. 210.

⁶⁸ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », Paris, 1ère édition 1968, 7ème édition 1993, p. 52.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁷² Pierre MONTEBELLO, *Deleuze, la passion de la pensée*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque des philosophies », Paris, 2008, pp. 68-69: « Il n'en va pas de même pour les arts byzantin et gothique dans lesquels Deleuze pressent au contraire une rupture du plan d'organisation: ils composent avec l'infini, ils nous emportent vers une vie céleste (transfiguration des corps) ou vers une vie non organique animale, monstrueuse et humaine à la fois (déformation des corps) ».

⁷³ Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 299.

⁷⁴ Pierre MONTEBELLO, *Deleuze, la passion de la pensée*, *op. cit.*, p. 69.

vision théologique, *non pas philosophique*, adaptée aux formes de Dieu, du monde et du moi »⁷⁵.

2.2. La connaissance de Dieu.

Duns Scot propose une ontologie univoque dans laquelle l'être transcendant se dit en un même sens antérieurement aux dix genres aristotéliens (catégories) et à toute division: le fini et l'infini, le créé et l'incréé, le possible et le nécessaire⁷⁶. L'univocité permet un concept d'être commun à Dieu et à la créature.

Deleuze reprend la lecture de Duns Scot telle que la fait Étienne Gilson⁷⁷. On ne peut pas supposer un rapport d'analogie ou de proportion entre l'être de Dieu et l'être des créatures⁷⁸. Pour éviter ce rapport les théologiens préfèrent ne pas attribuer l'être à Dieu, ils n'ont pas hésité à dire que Dieu *n'est pas*, Dieu est au-delà de l'être⁷⁹.

Deleuze retient deux choses de l'univocité à travers sa lecture d'Étienne Gilson et de Duns Scot qu'elle est la neutralité de l'être.

Premièrement, l'être est indifférent au fini ou à l'infini, au créé ou à l'incréé, puisqu'on peut le concevoir sans le concevoir comme créé ou incréé, fini ou infini: de lui-même, d'après Étienne Gilson, l'être n'est ni l'un, ni l'autre (...), il est « neutre » à leur égard, il leur est « univoque »⁸⁰. Dire que l'être est neutre, indifférent au fini et à l'infini, au créé et à l'incréé, c'est donc dire qu'il n'est ni l'être infini, ni l'être fini⁸¹. Il est seulement le concept le plus commun que puisse trouver la métaphysique, puisque tout ce qui « est » l'implique. On comprend qu'on ne puisse plus se servir de lui pour opposer être fini et être infini, ou inférer une participation du fini à l'infini. Fini et infini ont le même rapport à l'être.

Deuxièmement, ce que Deleuze retient de l'univocité concerne *la connaissance de Dieu et des attributs divins*: la totalité des attributs divins reçoit une compréhension univoque. Aucun attribut, pris dans sa raison formelle, ne change en effet de nature en passant du fini à l'infini: « l'intellect » reste le même qu'il soit saisi dans « intellect fini » ou « intellect infini ». Étienne Gilson en tire cette conclusion: « Si un concept peut être univoquement prédiqué de l'être infini et des êtres finis, c'est que ce concept ne change pas de nature en changeant de modalité ». Deleuze reprend le thème, y compris la formule finale: « L'univocité de l'être se prolonge dans l'univocité des attributs », « l'être ne change pas de nature en changeant de modalité »⁸², qu'il soit prédiqué du fini ou de l'infini.

⁷⁵ Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p. 210.

⁷⁶ cf. l'exemple de la pêche à la ligne in Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*

⁷⁷ Étienne Gilson affirme l'opposition entre univocité scotiste et analogie thomiste, il insiste sur « le dialogue intérieur que Duns Scot poursuit avec Thomas d'Aquin ». Toute la philosophie de Duns Scot est résumée par cette question: « Pourquoi poser le concept d'être comme univoque au créé et à l'incréé puisqu'il suffirait de le penser comme analogue » (Étienne Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1952, p. 101). Gilson montre que, pour Duns Scot, l'analogie comporte des faiblesses: à partir du sensible ou des créatures, on cherche à forger un concept qui s'applique à Dieu, en otant son imperfection (être, sagesse, volonté ...), mais « sur le plan de l'analogie pure, on ne peut rien dire de Dieu à partir des créatures, ou l'on peut tout attribuer à Dieu à partir des créatures, indifféremment » (Étienne Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, op. cit., p. 104). La connaissance de l'essence de Dieu est menacée par l'analogie, et si Duns Scot ne se contente pas « de l'analogie, c'est que la négation l'emporte en fin de compte sur l'affirmation » (Étienne Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, op. cit., p. 222).

⁷⁸ Gilles DELEUZE, *Cours de Vincennes de 1974*, cité par Pierre MONTEBELLO, *Deleuze, la passion de la pensée*, op. cit., p. 72.

⁷⁹ cf. le tournant lévinassien: De l'« au-delà de l'être » à l'« autrement qu'être ».

⁸⁰ Étienne GILSON, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, op. cit., p. 100.

⁸¹ Gérard SONDAG, *Duns Scot, la métaphysique de la singularité*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque des philosophie », Paris, 2005, p. 83: « l'être ne saurait être un être (...). C'est pourquoi, lorsqu'on dit, par exemple, "l'être se divise en fini et infini", il faut se garder de substantifier l'être, comme si "fini" et "infini" étaient des espèces de l'être. Car le sens de cette expression est en réalité le suivant: "tout être est soit fini soit infini" ».

⁸² Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 58; cf. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, op. cit., p. 225, Gilles DELEUZE, *Spinoza, Philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 1981, p. 54: « que signifie appartenir à l'essence? Ce qui appartient à une essence, c'est toujours un état, c'est-à-dire une réalité, une perfection qui exprime une puissance ou pouvoir d'être affecté ».

Troisièmement, Deleuze voit déjà toute l'importance de la *distinction formelle* pour la lecture de Spinoza et sa théorie propre de l'univocité; celle-ci rapporte l'être univoque à ses différences de manière qualitative: « Sous condition de son infinité, Dieu peut posséder ces attributs univoques formellement distincts sans rien perdre de son unité »⁸³. Grâce à cette distinction formelle, l'être se diversifie qualitativement (attributs multiples) sans perdre son unité.

Quatrièmement, Deleuze voit aussi toute l'importance de la *distinction modale* qui rapporte l'être univoque à ses différences de manière intensive: « La distinction modale s'établit entre *l'être et les attributs* d'une part, et d'autre part les *variations intensives* dont ils sont capables. Ces variations, comme les degrés du blanc, sont des modalités individuantes dont l'infini et le fini constituent précisément les intensités singulières »⁸⁴.

Les qualités se diversifient donc intensivement (quantités intensives) sans perdre leur nature (comme la blancheur qui est plus ou moins intense sans cesser d'être blanche). L'interprétation deleuzienne de Duns Scot est ensuite orientée par Gilson autour de la question de la « neutralisation » de l'analogie. Duns Scot semble vouloir *éviter le panthéisme* par le biais de la neutralisation des forces d'analogie. Neutraliser l'analogie signifie neutraliser le concept d'être, ne plus imaginer un être fini d'une part et un être infini de l'autre, puis un rapport de proportion entre eux qui s'appuierait sur cette division et obligerait à comparer Dieu et les créatures, l'incrédé et le créé. L'analogie contient en germe la confusion des essences et une théologie négative pour l'éviter. Tandis que l'être univoque évite cette confusion et cette négativité. En effet, le fini et l'infini ne sont pas des êtres, ce sont des modes d'être qui suivent l'unité de l'être et ne la remettent pas en cause, ce sont des passions ou déterminations disjointes. Il y a positivement de l'être infini (intrinsèquement Dieu), et positivement de l'être fini (intrinsèquement les créatures), la seule différence est de modalité⁸⁵.

Si la philosophie de Duns Scot signe la fin d'une participation de l'étant fini à l'étant divin, d'un rapport premier de proportion ou d'attribution entre étant et étant divin, d'une primauté de la théologie sur l'ontologie, elle réalise par ailleurs à propos de l'étant l'unité conceptuelle nécessaire à l'analogie, elle refonde universellement et métaphysiquement l'analogie, et par cette opération de fondation de ce qui ne peut avoir de fondation, à savoir l'analogie, détruit aussi l'analogie⁸⁶.

⁸³ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 58.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁵ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris, 1968, 54, note 19; Étienne Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, op. cit., p. 89.

⁸⁶ Olivier BOULNOIS, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », Paris, 1988, p. 80.

2.3. Entre les mots et les choses.

Il existe de nombreux mots-valise⁸⁷ ainsi que des auteurs qui utilisent ces mots-valise⁸⁸. Deleuze en fait l'étude chez Lewis Carroll et Antonin Artaud pour mettre en place son travail sur les rapports du corps et du langage.

2.3.1. Les mots-valises.

Dans *Logique du sens*, Deleuze relie étroitement Lewis Carroll et Antonin Artaud⁸⁹. *De l'autre côté du miroir* (qui se présente comme une vaste réflexion sur les paradoxes du sens) est à l'origine de deux lectures de l'articulation entre sens et non sens. Deleuze oppose les textes de Lewis Carroll et celui d'Antonin Artaud. Deleuze propose un double questionnement dans cette confrontation entre philosophie et littérature. Quel est le statut d'un texte littéraire dans l'élaboration philosophique d'une théorie du sens? Réciproquement, quel est le statut du discours philosophique, en l'occurrence de philosophie du langage, dans un texte de fiction?

L'oeuvre de Lewis Carroll sert de point de départ à 34 séries de paradoxes qui organisent *Logique du sens* afin de développer sa théorie philosophique du sens. Deleuze présente son travail comme « un essai de roman logique »⁹⁰, une « histoire embrouillée »⁹¹. C'est dans la treizième série « du schizophrène et de la petite fille » que Deleuze confronte le chapitre VI de *De l'autre côté du miroir* avec la traduction qu'en fait Antonin Artaud. Dans cette étude, Deleuze s'attache « aux fonctions et aux abîmes très différents du non-sens, à l'hétérogénéité des mots valises, qui n'autorisent aucun amalgame entre ceux qui les inventent »⁹². Deleuze conclue de son étude que Lewis Carroll construit du sens dans un jeu paradoxal entre sens et non-sens alors qu'Antonin Artaud détruit les structures du sens.

⁸⁷ *Blog* est un mot-valise issu de la contraction de web et de log et qui signifie littéralement « journal sur le net ». *Microsoft* désignant la Microsoft Corporation est issu de la contraction de Microcomputer Software Corporation. *Masstige* désigne l'union d'une marque de prestige avec une marque de grande consommation. *Minorité* est le mot valise pour « un groupe numériquement inférieur au reste de la population d'un Etat, en position non dominante, dont les membres ressortissants de l'Etat possèdent du point de vue ethnique, religieux ou linguistique des caractéristiques qui diffèrent du reste de celles de la population et manifestent même de façon implicite, un sentiment de solidarité et surtout une volonté collective de survie et désirant à l'égalité en fait et en droit » (Francesco CAPOTORTI et Jules DESCHÊNES, *Étude pour l'O.N.U.*, 1991). *Terrorisme*, apparu pendant la terreur, désigne tour à tour l'extrême gauche des années 70, les Brigades Rouges en Italie, Action Directe en France, le *terrorisme* d'Etat, l'URSS, la Libye, l'ETA, l'IRA.

⁸⁸ René Char a recours à l'*écriture poétique*, seule apte à dépasser le *dualisme* traditionnel simpliste qu'il dénonce. Victor Hugo, divise *Les Contemplations* en deux tomes temporellement distincts: d'un côté le passé dans Autrefois, de l'autre la situation présente dans Aujourd'hui articulées autour de la date fatidique du 4 septembre 1843, mort de sa fille Léopoldine. Ces deux périodes symbolisent, en s'opposant de fait, la continuité douloureuse de la vie d'un homme, au delà des épreuves les plus dures qu'il a pu traverser. Baudelaire, dans la section *Spleen et Idéal des Fleurs du mal*, travaille l'opposition entre la misère et la grandeur des hommes, affrontement sans issue. Cet affrontement est la manifestation de deux mouvements de l'âme, en ce que l'Idéal cause le Spleen par un désir de bonheur absolu qui ne peut aboutir qu'à renforcer une angoisse « spleenétique ». Baudelaire semble affirmer qu'il existe une beauté propre au mal, ce qui par l'aspect choquant de ce concept peut provoquer chez le lecteur ce fameux choc *poétique* si précieux.

⁸⁹ En 1872, Après *Alice au pays des merveilles*, Lewis Carroll publie *De l'autre côté du miroir*. Au chapitre VI, Alice, qui est passée « de l'autre côté du miroir », se retrouve dans un « monde à l'envers ». Elle rencontre Humpty Dumpty, oeuf devenu humain qui, tout au long du chapitre, philosophe sur le langage. En 1943, Antonin Artaud, alors interné à l'asile de Rodez, effectue, à l'instigation de son psychiatre Gaston Ferdière féru d'art-thérapie, une traduction-adaptation de ce chapitre VI du récit de Lewis Carroll sous le titre *L'arve et l'aume. Tentative anti-grammaticale contre Lewis Carroll*. En 1969, Gilles Deleuze publie *Logique du sens*, ouvrage dans lequel Lewis Carroll, représentant le genre littéraire du non-sens lui permet d'élaborer sa « logique du sens ».

⁹⁰ Gilles DELEUZE, *Logique du sens, op. cit.*, p. 7.

⁹¹ *Ibid.*, p. 7 et p. 83.

⁹² *Ibid.*, p. 102.

En voyant en « chair et en os » Humpty-Dumpty⁹³, il entend Alice dire qu'elle le voit comme un oeuf. Il lui rétorque qu'il est exaspérant de se faire traiter d'oeuf. Alice lui répond qu'elle ne l'a pas traité « d'oeuf » mais a seulement dit qu'il en avait la forme. Humpty-Dumpty a une réaction négative alors que pour Alice, cette remarque est naturelle⁹⁴. Qui a raison? Où est le problème? Les noms sont-ils arbitraires? Car, Humpty-Dumpty a raison, il peut se considérer comme traité d'oeuf, car il y a une équivalence logique entre « ressembler en tous points » et « être ». Alice de bonne foi, ne semble pas le percevoir comme cela, elle fait appel au beau qui n'a pas de sens dans l'univers d'Humpty-Dumpty et, du coup, s'étonne que cette conversation n'en soit pas une. Le dialogue entre Alice et Humpty-Dumpty révèle que la logique du langage n'est pas forcément écrit en langage logique. Ce dialogue montre aussi que les interlocuteurs ressentent la nécessité de redéfinir les mots. Or les mots sont déjà définis lorsqu'ils sont utilisés. Humpty Dumpty incarnant précisément le sans-forme, son nom qui signifie sa forme signifie donc aussi l'absence de forme. Le *nonsense* de la parodie tient au paradoxe qui fait de « Humpty Dumpty » le nom dont le sens exprime une forme qui est sans-forme. Qui plus est, Humpty Dumpty affirme ici que le signe est motivé puisqu'il soutient que le nom dérive de la chose. Or qui est donc Humpty Dumpty sinon un signe et seulement un signe, un signe dans le texte de la comptine? Dans son « essence » même Humpty Dumpty est signe avant d'être chose, et il est déterminé par des signes (les paroles de la comptine qui, quoiqu'il fasse et dise, fixent son destin). Si la motivation du signe « Humpty Dumpty » est fondée sur une relation analogique, ce n'est pas tant, et contrairement à ce qu'affirme notre pseudo-philosophe, parce que le signe dériverait de façon analogique du référent, le nom dérivant de la chose qu'il exprime, mais parce que la « chose » Humpty Dumpty dérive du nom: Humpty Dumpty n'a jamais été qu'un signe dont le signifiant suggère celui de la rondeur évoquée par « hump » (bosse) et « dumpy » (courtaud), celui de la chute inscrite dans l'écho. Paradoxalement, Humpty Dumpty qui affirme que le signe dérive de la forme n'est autre qu'une forme dérivée du signe qu'il a toujours été. Qui est le maître des mots: Humpty-Dumpty, un être redoutable sur le plan logico-linguistique, maître des mots et de la logique, est confronté à la terrible efficacité d'Alice, sur son propre terrain de la logique, lorsqu'il s'agit de comptabiliser les non-anniversaires en comptant le ou les non-(non-anniversaires). Grâce à Alice, Humpty-Dumpty prend conscience du caractère restreint de son pouvoir et qui ne s'applique uniquement dans le cas où le système dont il est le maître est « impénétrable », c'est à dire que personne ne doit, ni ne peut y pénétrer.

Les jeux de mots d'Alice ne portent pour ainsi dire pas à conséquence, alors que ceux d'Artaud sont « taillés dans la profondeur des corps »⁹⁵. Les séries de Carroll fonctionnent parfaitement: « Les deux séries [« manger » et « parler »] s'articulent à la surface. Sur cette surface, une ligne est comme la frontière des deux séries, propositions et choses [...]. Le long de cette ligne s'élabore le sens [...]. Les deux séries se trouvent donc articulées par leur différence et le sens parcourt toute la surface, bien qu'il demeure sur sa propre ligne. Et sans doute ce sens immatériel est-il le résultat des choses corporelles, de leurs mélanges, de leurs actions et passions. Mais le résultat est d'une tout autre nature que la cause corporelle. C'est pourquoi, toujours à la surface, le sens comme effet renvoie à une quasi-cause elle-même incorporelle: le non-sens toujours mobile, exprimé dans les mots ésotériques [tels « Snark » ou « Jabberwocky »] et les mots-valises, et qui distribue le sens

⁹³ Humpty-Dumpty est un personnage connu d'une contine enfantine populaire que les mères chantaient aux enfants. La contine ne contient pas la description d'Humpty-Dumpty mais celle-ci est connue de tous, il s'agit d'un oeuf anthropomorphisé et ce nom se rapporte plutôt à un personnage petit et maladroit.

⁹⁴ Lewis CARROLL, *Oeuvres*, tome I, Robert Laffont, collection « Bouquins », édition présentée et établie par Francis Lacassin, préface de Francis Lacassin, Paris, 1989, p. 177: « "Et comme il ressemble en tous points à un oeuf!" dit-elle à haute voix, tout en tendant les mains pour le rattraper, car elle s'attendait à tout moment à le voir tomber. "Il est *vraiment* exaspérant d'être traité d'oeuf déclara Humpty-Dumpty après un long silence et sans regarder Alice, *vraiment* exaspérant!". "J'ai dit, monsieur, que vous *ressemblez* à un oeuf, expliqua avec gentillesse Alice. Et il existe de très jolis oeufs, voyez-vous bien", ajouta-t-elle, espérant faire ainsi de sa remarque une sorte de compliment. "Il est des gens, reprit Humpty-Dumpty en continuant de détourner d'elle son regard, qui n'ont pas plus de bon sens qu'un nourrisson!". Alice ne sut que répondre à de telles paroles; cela ne ressemblait pas du tout à une conversation, pensa-t-elle, étant donné qu'il ne lui disait jamais un mot, à *elle*; en fait, sa dernière remarque s'adressait de toute évidence à un arbre ».

⁹⁵ Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p. 103.

des deux côtés simultanément. C'est coût cela, l'organisation de surface où joue l'oeuvre de Carroll comme effet de miroir »⁹⁶.

Le mot est action, « Le mot a cessé d'exprimer un attribut d'état de choses, ses morceaux se confondent avec des qualités sonores insupportables, font effraction dans le corps où ils forment un mélange, un nouvel état de choses, comme s'ils étaient eux-mêmes des nourritures vénéneuses, bruyantes et des excréments emboîtés »⁹⁷, « [...] le corps tout entier n'est plus que profondeur, et emporte, happe toutes choses dans cette profondeur béante [...]. Tout est corps et corporel. Tout est mélange de corps et dans le corps, emboîtement, pénétration »⁹⁸. Dans ces conditions il n'y a plus de séries séparées, de fond et de surface, d'état de choses et de langage, de désignation et d'expression. Les séries ont disparues, emportées par la force d'attraction du corps fragmenté, dissodé, troué.

Le dialogue entre Alice et Humpty Dumpty pose la question de savoir qui est le maître du langage. Humpty Dumpty est maître des mots, il a le pouvoir de faire dire ce qu'il veut⁹⁹. Les mots lui obéissent. Il est aussi le maître de l'échange verbal. Or, en face de lui, Alice se révèle capable d'exploiter les possibilités de la langue en créant des mots nouveaux, les mots-valises. De Humpty Dumpty à Alice, il y a un déplacement qui va de la maîtrise de la langue par un sujet à une forme de « maîtrise » du sujet par la langue¹⁰⁰. En effet, Alice confond Humpty Dumpty qui se révèle être un tyran parce qu'il ne cherche qu'à être le maître des mots. Alice manifeste, par l'utilisation des mots-valises, que le « bon sens » n'exclut pas le non-sens. Du coup, l'enjeu n'est plus tant de savoir si Humpty Dumpty est ou non maître du langage que de constater que toutes les instances énonciatrices¹⁰¹ sont soumises à un double mouvement du sens vers le non-sens¹⁰² et du non-sens vers le sens¹⁰³.

Chez Lewis Carroll, le *nonsense* fonctionne paradoxalement à la fois comme transgression des règles sémantiques et comme respect des règles morphologico-syntaxiques, à la fois comme défaut et comme excès de sens. En effet, les mots-valises du « Jabberwocky » n'appartiennent pas à la langue commune, et le sens leur fait défaut¹⁰⁴. Mais elles peuvent fonctionner, morphologiquement et syntaxiquement, dans la langue, elles sont susceptibles d'être expliquées et de produire des sens nouveaux, de produire du sens par excès. Humpty Dumpty les explique l'une après l'autre, au même titre qu'il avait expliqué le sens qu'il attribuait à « gloire » et à « impénétrabilité ». Le « Jabberwocky », qui fait exploser

⁹⁶ *Ibid.*, p. 105-106.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁹⁹ C'est en vertu de sa maîtrise sur les mots et sur l'interprétation que Humpty Dumpty se pose en interprète du *Jabberwocky*. L'invention est lexicale mais le « Jabberwocky » ne transgresse ni les lois de la morphologie ni les lois de la syntaxe anglaise. Au niveau phonétique, tous les mots sont prononçables et « sonnent » comme de l'anglais. Pour reprendre les catégories d'Etienne Souriau, il ne s'agit ni de « lanternois », la répétition compulsive de sons qui ne produit pas l'effet d'une langue réelle, ni de « baragouin », l'imitation des sons d'une autre langue, mais de « charabia », l'imitation de sa propre langue. De même, aux niveaux morphologique et syntaxique, les mots comme les syntagmes forment des unités cohérentes. Les marques du pluriel, les accords sujets-verbales, la morphologie des verbes, les « y » des terminaisons adjectivales, permettent d'assigner une nature et une fonction grammaticales à chacun des termes utilisés. Même la rime est humblement respectée. C'est au niveau sémantique que les choses se gâtent. Le *nonsense* du « Jabberwocky » repose sur des néologismes dont ni la morphologie ni l'agencement syntagmatique ne transgresse le code linguistique.

¹⁰⁰ À l'interrogation de Lewis Carroll, « le sujet est-il maître de la langue? », Antonin Artaud substitue le constat que « la langue maîtrise le sujet ».

¹⁰¹ cf. les deux personnages et l'instance narratrice in Lewis CARROLL, *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 177ss.

¹⁰² Quand, dans des phrases grammaticalement correctes, des mots inventés apparaissent ou quand la phrase dérape du sens vers l'agrammaticalité.

¹⁰³ Quand, comme dans la glose « tant de choses équidistantes, multiples et bourriglumpies de variantes infines », les inventions lexicales et les dérapages syntaxiques évoquent du sens.

¹⁰⁴ Les inventions verbales du poème fonctionnent comme ce que Humpty Dumpty désigne par le terme de *portmanteau*. Les inventions verbales du « Jabberwocky » fonctionnent suivant le principe de l'empaquetage. Deux sens sont empaquetés dans un seul mot de sorte que derrière le non-sens apparent, il y a multiplication du sens. Artaud choisit « mot à soufflets » pour mot-valise. Le soufflet est cet instrument qui fonctionne sous l'effet de deux forces opposées (dilatation et compression) qui permettent alternativement d'emmagasiner de l'air ou de l'expulser. L'image du soufflet fait du mot et de la phrase un objet qui se comprime ou se dilate suivant la force appliquée. La figure du soufflet organise effectivement la traduction du « Jabberwocky ».

la langue au niveau de son fonctionnement sémantique, souligne la dimension polyphonique du texte: parce que ce dernier ne dit rien de compréhensible, il dit tout et devient le lieu d'une multiplication infinie de possibles sémantiques. Pour Deleuze, Lewis Carroll développe une logique des paradoxes, il exprime la possibilité de la co-présence de deux directions de sens opposées, y compris, avec les mots-valises, de la possibilité de la co-présence, dans les inventions du « Jabberwocky », d'un défaut et d'un excès de sens.

La confrontation avec Antonin Artaud montre qu'il y a une autre transgression des règles sémantiques, celle du schizophrène, celle du chaos et de la folie: « On s'aperçoit qu'on a changé d'élément, qu'on est entré dans une tempête. On croyait encore être parmi les petites filles et les enfants, on est déjà dans une folie irréversible. On croyait être à la pointe de recherches littéraires, dans la plus haute invention des langages et des mots; on est déjà dans les débats d'une vie convulsive, dans la nuit d'une création pathologique concernant les corps »¹⁰⁵. Pour décrire ce corps intense Deleuze le désigne par le terme de « corps-sans-organes » (cf. Antonin Artaud, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*: « le corps est le corps Il est seul Et n'a pas besoin d'organes Le corps n'est jamais un organisme Les organismes sont les ennemis du corps » et « Pas de bouche. Pas de langue. Pas de dents. Pas de larynx. Pas d'oesophage. Pas d'estomac. Pas de ventre. Pas d'anus »). Le mot ne désigne pas la chose, ne désigne plus rien, il est « mot-action »: « Le mot a cessé d'exprimer un attribut d'état de choses, ses morceaux se confondent avec des qualités sonores insupportables, font effraction dans le corps où ils forment un mélange, un nouvel état de choses, comme s'ils étaient eux-mêmes des nourritures vénéneuses, bruyantes et des excréments emboîtés »¹⁰⁶. Deleuze conçoit le corps-sans-organes comme une puissance ambiguë: d'un côté improductive, destructrice, représentant « une involution fondamentale »¹⁰⁷ et de l'autre, capable de développer une énergie extraordinaire qui traverse et émane du « corps glorieux comme nouvelle dimension du corps schizophrénique, un organisme sans parties »¹⁰⁸.

Il y a une ligne entre les mots et les choses sur laquelle s'articule le sens. Les mots-valises, et qui distribue le sens des deux côtés simultanément.

2.3.2. Le corps sans organe.

Deleuze procède à la critique de la psychanalyse dans *L'Anti-Oedipe*: incapable de comprendre les processus et les mouvements des forces du schizophrène, la psychanalyse cherche à les réduire à des signifiants et à des structures connus de la doctrine (moi, phantasme, pulsion narcissique, etc...): « une mauvaise psychanalyse a deux façons de se tromper, en croyant découvrir des matières identiques qu'on retrouve forcément partout, ou des formes analogues qui font des fausses différences. C'est en même temps qu'on rate l'aspect clinique psychiatrique et l'aspect critique littéraire »¹⁰⁹. Dans *L'Anti-Oedipe* Deleuze remet en cause la conception psychanalytique du désir. Le désir est une usine qui produit sans cesse, qui crée des agencements, qui est cause de déterritorialisation et de reterritorialisation. Le désir compris comme machine comprend l'homme comme une machine désirante. Dans la nature et dans tout corps il n'y a que des dispositifs machiniques, une multiplicité de machines, machine désirante, mais aussi machine-organe, machine-énergie. Deleuze unit l'homme et la nature au travers d'un processus couplant les machines : « L'homme et la nature produisent l'un dans l'autre »: Paradigme de la coextensivité du corps (dernier avatar du « moi » diront certains) et de la nature, corps intensif, corps immanent traversé de seuils, de niveaux, de vecteurs, de gradients d'intensité. *L'Anti-Oedipe* s'appuie sur les notions en apparence abstraites de multiplicités, de flux, de dispositifs et de branchements, l'analyse du rapport du désir à la réalité et à la « machine » capitaliste apporte des réponses à des questions concrètes. Des questions qui se soucient moins du pourquoi des choses que de leur comment. Comment introduit-on le désir dans la pensée, dans le discours, dans l'action? Comment le désir peut-il et doit-il déployer ses forces dans la sphère du politique et s'intensifier dans le processus de renversement de l'ordre établi? *L'Anti-Oedipe* désigne trois adversaires: (1) Les ascètes politiques, les militants moroses, les terroristes de la théorie,

¹⁰⁵ Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p. 101.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 106.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 106.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 113.

ceux qui voudraient préserver l'ordre pur de la politique et du discours politique. Les bureaucrates de la révolution et les fonctionnaires de la Vérité; (2) Les psychanalystes et les sémiologues qui enregistrent chaque signe et chaque symptôme pour réduire l'organisation multiple du désir à la loi binaire de la structure et du manque; (3) Le fascisme, celui qui est en nous tous, qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes, le fascisme qui nous fait aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite. Le désir exprime une « production », bien davantage qu'une « béance ». D'où l'analyse de Deleuze qui a mis essentiellement l'accent sur la puissance créatrice du désir. Dans *L'Anti-Oedipe*, Deleuze et Guattari écrivent « Si le désir produit, il produit du réel... le désir étire la vie avec une puissance productrice, et la reproduit, d'une façon d'autant plus intense qu'il a peu de besoins ». Désirer, c'est donc, avant tout, produire du réel et de la vie. Loin d'être essentiellement l'expression d'un manque, le désir est cet acte par lequel j'accrois les perfections de mon être. Parce que l'homme est pulsion de la « négativité », vide existentiel, il crée précisément à partir de ce vide fondamental. Toute sa nature a pour origine ce vide angoissant. Loin d'être uniquement l'expression d'un manque, le désir est simultanément manque et producteur. Il y a, dans l'acte même de la négativité où le désir s'exprime, une dimension productive qui naît de la volonté de transcender un vide oppressant. Le désir doit être reconnu, non point seulement comme la manifestation de notre maladie existentielle, mais comme la mesure de la puissance humaine, comme l'a souligné Spinoza. Ce qui caractérise le désir, c'est la productivité. Le désir, en nous faisant créer, se révèle être bien davantage qu'une béance et une maladie: il engendre l'Humanité, l'Histoire et la Culture.

Le corps-sans-organe est une production du désir, il s'oppose à l'organisme que nous font les machines désirantes. Le corps souffre de ne pas avoir d'autre organisation, ou pas d'organisation du tout... Le corps-sans-organe est un corps sans image (« avant » la représentation organique...), une anti-production, mais il est inévitable parce qu'il nous pénètre sans cesse, et sans cesse nous le pénétrons. Le corps-sans-organe est un programme, une expérimentation et non un fantasme. Produit comme un tout à côté de parties auquel il s'ajoute, le corps-sans-organe s'oppose à l'organisme. Car c'est par le corps, et par les organes, que le désir passe et non par l'organisme. Deleuze dans son *Bacon* explique que « le corps sans organes se définit donc par un organe indéterminé, tandis que l'organisme se définit par des organes déterminés » : « au lieu d'une bouche et d'un anus qui risquent tous deux de se détraquer, pourquoi n'aurait-on pas un seul orifice polyvalent pour l'alimentation et la défécation? On pourrait murer la bouche et le nez combler l'estomac et creuser un trou d'aération directement dans les poumons – ce qui aurait dû être fait dès l'origine »¹¹⁰. Il y a de multiples possibilités du corps-sans-organe selon les désirs, les êtres... Citons comme exemple le corps hypocondriaque, dont les organes se détruisent, ou le corps schizophrène, qui mène la lutte contre ses propres organes. Si Deleuze aime à prendre l'exemple du schizophrène, en citant notamment l'oeuvre d'Antonin Artaud, il signale que le corps-sans-organe peut aussi être « gaieté, extase, danse... » mais l'expérimentation n'est pas anodine, elle peut entraîner la mort. Il faut, par conséquent, être prudent même si l'expérimentation du corps-sans-organe est une question de vie ou de mort. Car pour Deleuze il ne faut pas, comme le prétend la psychanalyse, retrouver notre « moi » mais aller au-delà. Deleuze dit, dans l'*Abécédaire*, qu'« on ne délire pas sur papa-maman, on délire le monde ». Aussi précise-t-il dans *Mille plateaux*: « Remplacer l'anamnèse par l'oubli, l'interprétation par l'expérimentation. » Deleuze s'oppose à l'idée du désir perçu comme manque ou fantasme.

L'homme est une machine désirante. Désirer, c'est créer une réalité positive et nouvelle, à partir de notre propre vacuité, et de la saisie angoissante de cette vacuité. Le sujet est à la fois désir, manque et vide et, dans cette mesure même, le sujet se construit. Dès lors, le désir n'exprime pas seulement un manque, mais une tendance humaine fondamentale à faire et à engendrer positivement. Il ne manifeste pas seulement le négatif, mais aussi le positif inscrit en nous. Ainsi, le désir n'est pas seulement l'expression d'un manque, mais la manifestation d'une conscience se construisant et se forgeant à travers un manque, qui n'est

¹¹⁰ cf. William Seward BURROUGHS, *Le Festin nu*, traduit par Eric Kahane, Éditions Gallimard, collection « L'imaginaire », Paris, 2007. Cet ouvrage se veut une descente cauchemardesque dans l'esprit d'un junkie, transcendant la forme classique du roman en le destructurant, maltraitant la forme et le fond, donnant chair à ses divagations morphinisées dans des allégories oscillant de la science-fiction à la tragédie, parlant de modifications corporelles, d'orgies homosexuelles, de complots et de créatures angoissantes, dans un pays étrange, lieu de toutes les folies, nommé Interzone.

évidemment qu'une dimension de l'être humain. L'homme n'est pas seulement manque, béance, vide, plaie et souffrance de l'animal malade. Il est aussi et, en même temps, une production de soi-même, un acte. Le désir manifeste la maladie existentielle de l'homme, mais, en même temps, il nous met sur la voie de l'humanité. C'est par le désir que nous nous posons dans notre humanité; il est production, production de soi-même, de son essence, de sa réalité en tant qu'être autonome et conquérant.

2.4. La visagité.

Le visage est une idée très particulière dans sa nature, très différente d'un bras, d'une jambe, d'une main. Il résulte d'un processus, la visagité: à partir d'un degré zéro, les mouvements expressifs vont se développer de deux façons, l'une concerne les constitutions, l'autre les choix.

2.4.1. Le visage.

Le visage est un système mur blanc - trou noir, « large visage aux joues blanches, visage de craie percé des yeux comme trou noir ». Au centre du visage, il y a la signifiante (le mur blanc) et la subjectivation (les trous noirs qui s'unissent en un seul sujet). Voilà donc le visage. Un tel visage repose nécessairement sur un socle, un point d'appui, une machine abstraite de visagité. C'est grâce à cette machine que le mur blanc se construit, de même que les trous noirs se percent. Cette machine permet donc au visage de surgir et de s'organiser par « ordre des raisons », c'est-à-dire de manière purement rationnelle. Tout cela est abstrait car le visage est de toute part abstraction.

Pour comprendre ce mécanisme de la visagité, Deleuze utilise une analogie avec l'image filmique, l'image-mouvement au sujet du gros plan chez Eisenstein, car « un trait de visagité n'est pas moins un gros plan complet qu'un visage entier. C'est seulement un autre pôle du visage, et un trait exprime autant d'intensité que le visage entier exprime de qualité »¹¹¹. Cette analogie n'est pas équivalente de façon parfaite avec une image fixe. C'est un détour par un médium de nature intrinsèquement différente qui permet de comprendre la visagité comme procédé. Gilles Deleuze légitime cette façon de faire par le fait que l'image-fixe est le résultat d'un procédé.

2.4.2. Les constitutions et les choix

La visagité est donc un procédé qui se développe selon des constitutions et des choix. D'abord les constitutions: un troisième oeil, se déplace sur le mur ou l'écran blanc comme surface générale de référence. Il agit comme une machine en procédant à la constitution d'une unité de visage par dichotomies: homme ou femme, riche ou pauvre, adulte ou enfant, chef ou sujet, maître ou élève, « x ou y »¹¹². Deux visages qui se font face-à-face sont comme deux machines à quatre yeux qui sont des visages élémentaires liés deux par deux: visage d'institutrice et d'élève, de père et de fils, d'ouvrier et de patron, d'accusé et de juge. Il y a un « principe d'individuation » qui fonctionne autour de ces unités, de ces combinaisons d'unités. On ne possède pas un visage, on se coule dans un visage. Ensuite, les choix exercent un jugement. Lorsqu'un visage concret est donné, la machine juge de lui attribuer des unités de visage élémentaires (il passe ou ne passe pas, il va ou ne va pas) et attribue la valeur « oui » ou « non ». Selon un mode despotique, l'oeil attribue ou rejette,

¹¹¹ Gilles DELEUZE, *Cinéma 1, l'image-mouvement*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983, p. 137. cf. p. 127: « le beau visage du pape se dissout au profit d'un regard fourbe qui s'enchaîne avec l'occiput étroit et le lobe gras de l'oreille: c'est comme si des traits de visagité échappaient au contour, et témoignaient du ressentiment du prêtre ». Le visage du pape se réduit ainsi à un montage de différentes parties qui se substituent chacune à l'ensemble du visage. Ce principe de substitution ne vaut pas uniquement pour les éléments du visage, mais également pour n'importe quelle partie du corps. En effet, selon Deleuze, tout gros plan en soi est visage. Cf. p. 126: « il n'y a pas de gros plan de visage, le visage est en lui-même gros plan, le gros plan est par lui-même visage, et tous deux sont l'affect, l'image-affection ». Chaque partie du corps est potentiellement aussi expressive que n'importe quel organe du visage, in *ibid.* p. 137: « pourquoi une partie de corps, menton, estomac ou ventre, serait-elle plus partielle, plus spatio-temporelle et moins expressive qu'un trait de visagité intensif ».

¹¹² *Ibid.*, p. 217.

acquiesce ou refuse: l'institutrice parcouru de tics, l'accusé à la soumission trop affectée, ou trop poli pour être honnête. La machine rejette des visages non conformes.

Le langage en tant que tel ne véhicule pas un message. Une langue est toujours prise dans des visages qui en annoncent les énoncés. C'est sur les visages que les choix se guident et que les éléments s'organisent. Le visage est un porte-voix. Une grammaire commune n'est pas séparable de l'éducation des visages. La machine de la visagité procède au quadrillage préalable qui rend possible la discernabilité d'éléments signifiants, l'effectuation de choix subjectifs. La machine de visagité conditionne le signifiant et le sujet.

Le visage a deux fonctions au départ: l'individuation et la socialisation. Lorsqu'il perd sa fonction d'individualisation et abandonne son rôle social, alors commence le visage, c'est-à-dire l'aventure du visage (cf. Bergman, *L'image-mouvement*).

Les manières d'énoncé pour exprimer les pôles du visage se développent selon deux séries. La première manière d'énoncé: le visage est un fourmillement, ensemble de micro-mouvements en même temps que surface d'inscription réfléchissante ou surface d'inscription pour ces micro-mouvements. La deuxième manière d'énoncé: le visage est un ensemble désordonné de traits de visagité, traits matériel de visagité, c'est un contour formel visagéifiant. La troisième manière d'énoncé: le visage est intensité ou série intensive dans laquelle peuvent toujours entrer les traits de visagité, en même temps qu'unité qualitative, qualité pure. La quatrième manière d'énoncé: le visage est désir, c'est dire affect passionnel en même temps qu'admiration, affect intellectuel. La cinquième manière d'énoncé: le visage est le visage qui ressent en même temps qu'il est visage est le visage qui pense à...

Qu'est ce qui déclenche la machine de la visagité puisqu'elle ne s'exerce pas toujours, ni dans n'importe quelles formations sociales? Certaines formations sociales ont besoins de visage et aussi de paysage. S'est produit, à des dates très diverses, un effondrement généralisé de toutes les sémiotiques primitives polyvoques, hétérogènes, jouant de substances et de formes d'expression très diverses au profit d'une sémiotique de signifiante et de subjectivisation. Quelles que soient les différences entre signifiante et subjectivisation... (et la prévalence de l'une ou l'autre dans tels ou tels cas), elles ont précisément en commun d'écraser toute polyvoque, d'ériger le langage en forme d'expression exclusive... (un enfant qui court, qui joue, qui dessine, ne peut concentrer son attention sur le langage et l'écriture, il ne sera jamais non plus un bon sujet).

2.4.3. L'acte de langage

L'énonciation n'a pas un caractère individuel mais social¹¹³ parce que l'énonciation renvoie à des « agencements collectifs »¹¹⁴. L'individuation de l'énoncé et la subjectivisation de l'énonciation n'existent que par le fait qu'un « agencement collectif impersonnel l'exige et le détermine »¹¹⁵. Et qu'est-ce qu'un agencement collectif? C'est le « complexe redondant de l'acte et de l'énoncé qui l'accomplit nécessairement »¹¹⁶. Il n'y a pas simple identité de l'énoncé et de l'acte. Le corps a un sens très général, Deleuze lui donne le même sens qu'a le « terme » dans les logiques terministes du langage. Le corps est le siège d'actions et de passions qui l'affectent. Les actes sont des attributs non corporels. L'acte d'un magistrat qui transforme un accusé en condamné n'est pas corporel, c'est un pur acte instantané (la sentence du magistrat) alors que la suite « corps de la propriété, corps de la victime, corps du condamné, corps de la prison » affecte le corps. De même « la paix et la guerre sont des états ou des mélanges de corps très différents; mais le décret de mobilisation générale exprime une transformation incorporelle et instantanée des corps »¹¹⁷.

Certains énoncés comme « tu n'es plus un enfant... »¹¹⁸, « je t'aime »¹¹⁹ sont des transformations incorporelles « même si [une telle transformation] se dit des corps et s'insère

¹¹³ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Capitalisme et Schizophrénie 2, Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980, p. 101.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 101.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 101.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 101.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 101.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 102.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 103.

dans leurs actions et passions »¹²⁰. Celle-ci « se reconnaît à son instantanéité, à son immédiateté, à la simultanéité de l'énoncé qui l'exprime et de l'effet qu'elle produit »¹²¹.

Il en est de même du repas avec le Christ, « communier avec le Christ est aussi un mélange entre des corps proprement spirituels, non moins "réels". Mais la transformation du corps du pain et du vin en corps et sang du Christ est le pur exprimé d'un énoncé, qui s'attribue aux corps »¹²². Le Christ est alors celui qui fait advenir les parties du corps en visage, il est ce troisième œil qui se déplace sur le mur ou l'écran blanc comme surface générale de référence. Il est le visage et alors on comprend la nécessité de christianiser le monde pour que chaque homme ait un visage.

Quel est donc ce corps? Il n'est ni forme ni substance ni sujet ni déterminé par ses organes ou les fonctions qu'ils exercent¹²³. Il n'est rien d'autre que des affects, des mouvements locaux, des vitesses différentielles, « c'est-à-dire l'ensemble des éléments matériels qui lui appartiennent sous tels rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur (longitude); l'ensemble des affects intensifs dont il est capable, sous tel pouvoir ou degré de puissance (latitude) »¹²⁴. La caractérisation du corps comme plan de consistance selon une longitude et une latitude un mode d'individuation que Deleuze appelle *heccéité*. Il note que fort heureusement ce terme est souvent mal orthographié même dans des ouvrages savants en omettant le « h », ce qui donne ce nouveau sens « voici », donc un nouveau principe d'individuation auquel n'avait pas pensé Duns Scot¹²⁵. L'*heccéité* selon Deleuze est un procédé d'un principe d'individuation selon le repos et le mouvement, le fait d'être affecté ou d'affecter. Le principe d'individuation n'est plus relatif à la substance de la chose ou du sujet mais par rapport à des déplacements, des modifications. Deleuze donne des exemples pour le conte, le haï-ku¹²⁶, l'oeuvre de Charlotte Brontë, de Faulkner pour qui les *heccéités* sont respectivement la métamorphose, la modification du vers, le vent, les heures de la journée¹²⁷. L'ouvrage sur Kafka¹²⁸ établit l'*heccéité* penché/redressé. L'*heccéité* est donc une individuation dans l'ordre des mouvements, des affects. Ce qui est immédiatement perçu dans un individu ce sont ses modifications, ses lenteurs, ses vitesses, ses affects: les sujets sauterelle ou vampire les *heccéités* « vent à cinq heures du soir »¹²⁹ et « loup-garou à la pleine lune »¹³⁰. L'*heccéité* est l'ensemble individué des agencements qui sont dans le plan de la latitude et de la longitude alors que le sujet se situe dans un autre plan. Du coup le sujet disparaît en tant qu'*heccéité* pour devenir des événements: une atmosphère, un air, une vie, un climat, un vent, une saison. Les modifications ne sont pas « pas d'une autre nature que les choses, les bêtes ou les personnes qui les peuplent, les suivent, y dorment ou s'y réveillent. Et c'est d'une seule traite qu'il faut lire: la bête-chasse-à-cinq-heures »¹³¹. Alors, « les relations, les déterminations spatio-temporelles ne sont pas des prédicats de la chose, mais des dimensions de multiplicités »¹³². Le lieu, le temps, le mouvement sont des prédicats au même titre que les prédicats de la chose, de sorte que « le plan de consistance ne contient que des *heccéités* suivant des lignes qui s'entrecroisent »¹³³ au point que « les formes et les sujets ne sont pas de ce monde-là »¹³⁴. L'*heccéité* en tant que mouvement, événement n'a ni début, ni fin, ni origine, ni destination, est toujours au milieu, elle n'est pas chose, elle est rhizome¹³⁵. Lorsqu'on considère du côté du langage, celui-ci a désormais deux plans: un plan de contenu

¹²⁰ *Ibid.* p. 102.

¹²¹ *Ibid.* p. 102.

¹²² *Ibid.* p. 102.

¹²³ *Ibid.* p. 318.

¹²⁴ *Ibid.* p. 318.

¹²⁵ *Ibid.* p. 318, note 24.

¹²⁶ Le haïku, terme popularisé par Shiki (1867-1902), est une forme classique de la poésie japonaise dont la paternité est attribuée à Bashô (1644-1694).

¹²⁷ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 319.

¹²⁸ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Kafka, pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, collection « critique », Paris, 1975.

¹²⁹ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille plateaux*, op. cit., p. 320.

¹³⁰ *Ibid.* p. 320.

¹³¹ *Ibid.* p. 321.

¹³² *Ibid.* p. 321.

¹³³ *Ibid.* p. 321.

¹³⁴ *Ibid.* p. 321.

¹³⁵ *Ibid.* pp. 9-37.

et un plan d'expression. Le premier est constitué par les *heccéités* et le second par une sémiotique de l'expression. Celle-là se compose de noms communs qui désignent, celle-ci se compose de noms propres, de verbe, d'articles ou de pronoms indéfinis. Ainsi lorsque nous considérons « la promenade de Virginia Woolf dans la foule, parmi les taxis »¹³⁶, Virginia Woolf est une *heccéité* dans le plan de contenu, la promenade est une *heccéité* dans le plan d'expression. Alors le nom propre désigne « d'abord quelque chose qui est de l'ordre de l'événement, du devenu ou de l'heccéité »¹³⁷. Le nom propre n'est pas sujet dans la proposition dans un temps (le cheval marche) mais agent d'un infinitif (le devenir marcher du cheval). Le nom propre « marque une longitude et une latitude »¹³⁸. L'indéfini (« il était une fois », « un », « on ») se conjugue avec un maximum de détermination car les éléments qui sont en jeu s'individuent dans l'agencement dont ils font partie. L'indéfini n'est donc pas un indéterminé mais au contraire il est un individuant dans un collectif. Le préjugé de la psychanalyse ou de la linguistique est de ramener l'indéfini à un singulier: lorsque l'enfant parle en disant « "un ventre", "un cheval", "comment *les gens* grandissent-ils?", "on bat un enfant" »¹³⁹, le psychanalyste veut identifier le sujet auquel appartient le ventre, l'enfant, parce qu'il considère qu'il manque le sujet s'il en reste à l'indéfini.

3. Évaluation et conclusion

Pour Duns Scot, l'*heccéité* atteste de la difficulté à situer le singulier dans le monde des essences: ou bien il est réduit à la nature mais celle-ci est commune, ou bien il est posé en opposition à elle, dans la matière qui est aussi commune. Elle constitue une réalité indicible. C'est en travaillant sur la forme et la matière que Duns Scot établit que la chose ne peut être de soi individuelle. Nous discernons dans la réalité une nature commune. Un schéma identique divise l'individu. La relation entre le corps et l'âme reproduit l'union de la matière et de la forme. L'âme est la forme du corps. Elle reçoit un être propre de Dieu. Elle communique à un corps dont elle est l'acte. Ceci signifie que Dieu ne communique pas séparément son être à l'âme puis au corps. L'union de l'âme au corps n'est pas une union substantielle d'acte à puissance. La matière, c'est-à-dire le corps comme matière ne reçoit pas un principe vital d'une seule âme. La matière reçoit une forme de corporéité qui fait d'elle un corps. Mais il ajoute un élément. Le composé entre l'âme et la matière est impossible. Pour qu'il soit possible, la matière doit s'élever à la corporéité afin qu'elle puisse recevoir l'âme intellectuelle et inversement l'âme intellectuelle s'engage dans la matière. En plus de cette raison philosophique, Duns Scot use d'un argument théologique à ses yeux déterminant. Dans la conversion du pain en corps du Christ, si l'on pense que la forme intellectuelle contient virtuellement la forme corporelle, on n'a nullement une transsubstantiation réelle en un composé réel du corps du Christ. Pour que la conversion soit totale il est nécessaire de penser une conversion réelle de la forme du pain. Deleuze reprend la notion d'*heccéité* en lui ôtant l'objet que lui avait assigné Duns Scot à savoir attester la difficulté à situer le singulier. Deleuze reprend Duns Scot par l'intermédiaire de C. S. Pierce. Dans sa présentation de la phanéroscopie, C. S. Pierce définit le phaneron comme « tout ce qui, de quelque manière ou en quelque sens que ce soit, est présent à l'esprit, sans considérer aucunement si cela correspond à quelque chose de réel ou non »¹⁴⁰. Les phanérons, ou encore catégories cénopythagoriques, se répartissent en trois classes: la priméité, la secondéité et la tiercéité, correspondant aux formes Un, Deux et Trois. La priméité est la conception de l'être ou de l'exister indépendamment de toute autre chose. La secondéité est la conception de l'être relatif à quelque chose d'autre. La tiercéité est la conception de la médiation par quoi un premier et un second sont mis en relation. C. S. Pierce marque son lien à Duns Scot dans son exposé sur la secondéité. Celle-ci est la catégorie de l'existence, du fait, de l'individuel. La qualité sans la secondéité est indéterminée donc elle est générale. Elle n'en est pas moins elle-même; elle n'a aucun besoin de la secondéité pour être. La secondéité, par contre,

¹³⁶ *Ibid.* p. 321.

¹³⁷ *Ibid.* p. 323.

¹³⁸ *Ibid.* p. 323.

¹³⁹ *Ibid.* p. 323.

¹⁴⁰ Charles S. PIERCE, *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Éditions du Seuil, collection « l'ordre philosophique », Paris, 1978, p. 67.

« implique la priméité »¹⁴¹. La secondéité c'est l'*heccéité*, elle est ce moyen terme, établit par Duns Scot, pour échapper au nominalisme (Guillaume d'Occam) et au conceptualisme (Thomas d'Aquin). Cette distinction donne une solution à la Trinité: si la distinction des personnes en Dieu est réelle, Dieu n'est pas unique; si elle est logique, la croyance en la Trinité est sans fondement. Comme pour Duns Scot, pour qui l'*heccéité* est une distinction formelle (elle unit deux distinctions puisqu'elle est logique, mais a un fondement dans les faits), pour C. S. Pierce, l'individuel est déterminé par rapport à toute possibilité ou qualité, qu'il la possède ou non. Ce n'est pas une distinction de raison: il n'y a place pour la tiercéité ni dans la priméité ni dans la secondéité. La secondéité est « double conscience de l'effort et de la résistance »¹⁴². Deleuze accorde une place prééminente à l'indéfini et un refus de situer le singulier dans le monde des essences.

De son côté Guillaume d'Occam refuse de poser dans la chose une réalité différente d'elle-même qui n'existe pas (l'universel ou l'essence). Sa critique consiste à refuser d'abord l'existence de la distinction formelle a *parte rei*, qui ne trouve pas sa place entre la distinction de raison et la distinction réelle. La critique porte en second lieu sur le type d'unité accordée par Duns Scot à la nature; ou bien la nature est réellement numériquement une, ou bien elle n'est qu'une collection d'individus mais elle ne saurait à la fois être diverse selon les individus et une en elle-même. Ou bien elle est réellement une pluralité ou bien une unité, mais elle ne peut être les deux sans tomber dans le verbalisme. La nature commune se réduit à l'universel ou se réduit aux êtres singuliers. De la séparation des mots et des choses instaurée par Occam, Foucault opère une extrapolation de cette séparation à la politique. La politique est constituée d'un langage, organisation des mots qui évolue en fonction de notre observation collective du monde et mobilise l'homme sujet; d'un droit, organisation des choses qui est déterminée par l'expression d'une volonté individuelle (despotisme) ou collective (démocratie). Cette séparation doit permettre un projet normatif, à savoir ce que doit être la disposition des choses compte tenu de l'évolution du langage. Alors que l'époque médiévale associait à deux langages politiques deux droits, la dissociation que la science moderne réalise entre les mots et les choses autorise une réunification du droit, indépendamment de la multiplicité des langages. Le langage, mieux enraciné dans la forme de la représentation, se voit compris de manière différente. Il reste analysé de manière représentative, à partir du sens ou de la racine, mais les analogies de flexion¹⁴³ entre langues distinctes viennent s'intercaler entre racines et contenus. A cela viennent s'ajouter les premières tentatives de grammaire comparée, de phonétique; cela permet de dégager des rapports constants entre altérations formelles et fonctions grammaticales. Ce qui se révèle à ce moment, c'est un mécanisme interne aux langues, irréductible à la représentation, qui fait signe vers leur matérialité historique: ce mécanisme intérieur permet de penser des évolutions et des changements linguistiques sans modification des choses à représenter (comme autrefois dans l'épistémè classique). Ils déterminent à la fois l'individualité de chaque langue et ses ressemblances avec les autres; l'histoire et l'évolution linguistique s'introduisent ainsi au coeur du langage, comme son autre irréductible (tout comme le travail et la production s'étaient introduits dans la richesse, et l'organisation fonctionnelle dans le caractère des vivants), le faisant ainsi sortir de l'espace plan du tableau.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 107.

¹⁴² *Ibid.* p. 208.

¹⁴³ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines, op. cit.*, p. 247.

BIBLIOGRAPHIE

Dans cette bibliographie ne sont mentionnés que les ouvrages qui ont été lus dans leur totalité.

1. Duns Scot

- DEMANGE Dominique, *Jean Duns Scot, la théorie du savoir*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Sic et Non », Paris, 2007
- DUNS SCOT Jean, *L'image*, introduction, traduction et notes de Gérard Sondag, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1993
- DUNS SCOT Jean, *La théologie comme science pratique (prologue de la « Lectura »)*, introduction, traduction et notes de Gérard Sondag, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1996
- DUNS SCOT Jean, *Prologue de l'Ordinatio*, présentation et traduction annotée de Gérard Sondag, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », Paris, 1999
- DUNS SCOT Jean, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, introduction, traduction et notes d'Olivier Boulnois, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », Paris, 1988
- GILSON Étienne, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1952
- HEIDEGGER Martin, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, traduit de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau, Gallimard, collection « classiques de la philosophie », 1970.
- LOIRET François, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Éditions Kimé, Paris, 2003
- SANTOGROSSI Ansgar, « La science divine du divin et du non-divin chez Duns Scot », in *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, études réunies par Olivier Boulnois, Jacob Schmutz, Jean-Luc Solère, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie », Paris, 2002, (pp. 107-128)
- SONDAG Gérard, *Duns Scot, la métaphysique de la singularité*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque de philosophie », Paris, 2005

2. Guillaume d'Occam

- ALFÉRI Pierre, *Guillaume d'Ockham le singulier*, Les Éditions de Minuit, collection « philosophie », Paris, 1994
- MICHON Cyrille, « Omniscience, liberté humaine et immutabilité divine, Remarques à partir du *Tractatus* de Guillaume d'Ockham », in *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, études réunies par Olivier Boulnois, Jacob Schmutz, Jean-Luc Solère, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie », Paris, 2002, (pp. 149-170)
- MICHON Cyrille, *Nominalisme, la théorie de la signification d'Occam*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Sic et Non », Paris, 1994
- OCCAM Guillaume d', *Somme de logique*, Première partie, traduction, introduction et notes de Joël Biard, 4 tomes, Trans-Europ-Repress, Muzevin, 1993
- PANACCIO Claude, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Bellarmin, collection « analytiques », Montréal, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1991
- RENAULT Laurence, « L'assimilation du connu au connaissant dans la tradition aristotélicienne et sa critique par Guillaume d'Ockham », in *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, études réunies par Olivier Boulnois, Jacob

Schmutz, Jean-Luc Solère, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie », Paris, 2002, (pp. 171-184)

3. Michel Foucault

COLLECTIF, « Michel Foucault: du monde entier », *Critique*, n° 471-472, août-septembre 1986, (pp. 743-962)

FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits, 1954-1988*, 4 tomes, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1994

FOUCAULT Michel, *Du gouvernement des vivants*, Cours au Collège de France (1979-1980), édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, Éditions Gallimard/Éditions du Seuil, Paris, 2001.

FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1969

FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-1982), édition établie par Frédéric Gros, Éditions Gallimard/Éditions du Seuil, Paris, 2001.

FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-1982), édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, Éditions Gallimard/Éditions du Seuil, Paris, 2001.

FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France (1982-1983), édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, Éditions Gallimard/Éditions du Seuil, Paris, 2001.

FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité*, Cours au Collège de France (1983-1984), édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, Éditions Gallimard/Éditions du Seuil, Paris, 2001.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des Sciences Humaines », Paris, 1966.

FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France (1980-1981), édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, Éditions Gallimard/Éditions du Seuil, Paris, 2001.

4. Gilles Deleuze

BERGEN Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Éditions L'Harmattan, 2001

COLLECTIF, *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, sous la direction de Bruno Gelas et Hervé Micolet, éditions Cécile Defaut, Nantes, 2007

COLLECTIF, *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, rencontres internationales Rio de Janeiro – Sao Paulo, Institut Synthélabo, collection « les empêcheurs de tourner en rond », Le Plessis-Robinson, 1998

DELEUZE Gilles, *Cinéma 1, l'image-mouvement*, Les Éditions de Minuit, collection « critique », Paris, 1983

DELEUZE Gilles, *Cinéma 2, l'image-temps*, Les Éditions de Minuit, collection « critique », Paris, 1985

DELEUZE Gilles, *Cours de Vincennes de 1974*

DELEUZE Gilles, *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, collection « paradoxe », Paris, 1993

DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », Paris, 1ère édition 1968, 7ème édition 1993

DELEUZE Gilles, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986, Reprise 2004

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Capitalisme et Schizophrénie 1, L'anti-oedipe*, Les Éditions de Minuit, collection « critique », Paris, 1972/1973

- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Capitalisme et Schizophrénie 2, Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, collection « critique », Paris, 1980
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Kafka, pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, collection « critique », Paris, 1975
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, collection « critique », Paris, 1991
- DELEUZE Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, collection « critique », Paris, 1988
- DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », Paris, 1969
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1ère édition 1962, collection « Quadrige », 1ère édition 1997
- DELEUZE Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel. Avec le texte intégral de La Vénus à la fourrure*, traduit de l'allemand par Aude Willm (d'après l'édition J. G. Cotta, Stuttgart, 1870), Éditions de Minuit, collection « arguments », Paris, 1967
- DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris, 1968
- DELEUZE Gilles, *Spinoza, Philosophie pratique*, Éditions de Minuit, collection « critique », Paris, 1981
- MONTEBELLO Pierre, *Deleuze, la passion de la pensée*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque des philosophies », Paris, 2008

5. Autres

- AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer, I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, éditions du Seuil, collection « l'ordre philosophique », édition originale Turin, 1995, Paris, 1997
- BASTIT Michel, *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*, Éditions BIÈRE, collection « Bibliothèque de Philosophie comparée », Essais-10, Paris, 1997.
- BURROUGHS William Seward, *Le Festin nu*, traduit par Eric Kahane, Éditions Gallimard, collection « L'imaginaire », Paris
- CAPOTORTI Francesco et DESCHÊNES Jules, *Étude pour l'O.N.U.*, 1991
- CARROLL Lewis, *Oeuvres*, tome I, Robert Laffont, collection « Bouquins », édition présentée et établie par Francis Lacassin, préface de Francis Lacassin, Paris, 1989
- KLOSSOWSKI Pierre, *L'Énéide*, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1964.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Éditions Gonthier, collection « Médiations », Paris, 1952, 1961 et 1982.
- MENGUÉ Philippe, *L'ordre sadien. Loi et narration dans la philosophie de Sade*, Éditions Kimé, Paris, 1996
- PIERCE Charles S., *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Éditions du Seuil, collection « l'ordre philosophique », Paris, 1978,
- SADE (Marquis de), *La Philosophie dans le boudoir*, Flammarion, Collection « Littérature », Paris, 2007.
- SADE (Marquis de), *Les 120 journées de Sodome*, préface de Gilbert Lely, Éditions 10/18, Paris, 1998
- THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme Théologique*, Éditions du Cerf, 4 tomes, Paris, 1984
- VIRGILE, *L'Énéide*, Éditions de la Différence, Paris, 1993

6. Articles de revues

- DIDIER Béatrice, « Sade et le dialogue philosophique », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, volume 24, 1972, (pp. 59-74)

7. Textes de références

L'Initiation à la pratique de la théologie est une vaste somme de théologie contemporaine (à dominante Catholique, mais faisant sa part aux autres religions chrétiennes, voire non chrétiennes). Le tome 3 (*Dogmatique II*), p. 770-776 contient une bibliographie avec un Index des noms et des matières dans le tome 5. Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* est une mine de renseignements et de textes, notamment en ce qui concerne les Pères de l'Église, la tradition médiévale et la scolastique tardive. Le *Dictionnaire de Spiritualité*, oeuvre monumentale, parue de 1932 à 1995, regroupe des articles de très bonne qualité contenant souvent une dimension philosophique.

7.1. Dictionnaires et encyclopédies.

Dictionnaire critique de théologie, publié sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, collection « Quadrige », Paris, 1ère édition 1998, 1ère édition « Quadrige » 2002

Dictionnaire de Spiritualité, Beauchesne Éditeur, Paris, 1932-1995.

Dictionnaire de Théologie Catholique, Éditions Letouzey & Ané, Paris, 1003 à 1950 (tables parues en 1960, 1967, 1972)

Initiation à la pratique de la théologie, sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé, Éditions du Cerf, Paris, 1982-1983

7.2. Revues.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge

Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance (BHR)

Bibliothèque de l'École des Chartes (BEC)

Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français (BSHPF)

Études Théologiques et Religieuses (ETR)

Évangile aujourd'hui

Lumen Vitae

Nouvelle Revue Théologique (NRT)

Recherches de Science Religieuse (RSR)

Revue Historique et Archéologique du Maine (RHAM)

Revue thomiste (RT)