

## Entendre des voix dans le discours (I) : Foucault, Derrida et la politique du signe

### Hearing voices in the text (I): Foucault, Derrida and the politics of sign

**Abstract:** The polyphonic discourse could generate a conflict of interpretations not only in arts and literature, but also in philosophy. For example, we could speak of polyphony in the case of meditation, when the subject is divided between two “voices”: the “I” (narrated) who have acted, thought, wanted and desired, and the “I” (narrator) who speaks [*now*] of the emotions, thoughts and evaluations aroused by what has been done, thought, wanted and desired [in a past moment]. In order to emphasize how the philosophical polyphonic text gives rise to conflictual interpretations, I analyze the famous debate between Foucault and Derrida, concerning the madness and the cogito, in Descartes’ *First Meditation*. That text is perfectly dialogic or polyphonic, since the “I” is twofold, and so there is nothing to be stated as the last and true position. This text is the first part of a research on polyphony in philosophical discourse.

**Keywords:** polyphony, conflict of interpretations, philosophical discourse, madness, Foucault, Derrida, Descartes

### 1. Polyphonic

Le discours polyphonique constitue la cause du conflit des interprétations, non seulement dans la réception de la littérature et des arts, mais aussi dans la lecture philosophique. Certains textes qui relèvent de la tradition de la pensée dialogique, initiée par Platon, ou de la tradition du « souci de soi » stoïcien, ou de la méditation chrétienne (surtout augustinienne) font obstacle à la compréhension orientée par les règles de la pensée monologique. Le rapport entre polyphonie et dialogisme constitue une matière assez complexe dans les approches linguistiques, car « certaines formes de polyphonie ne sont pas très propices au dialogisme », mais on peut retenir comme idée directrice que « propices à la polyphonie sont [...] les cas où la conscience commence à dialoguer avec elle-même » (Olsen 2002, 2, 4-5).

La notion de polyphonie a vu le jour dans la théorie littéraire de M. Bakhtine. Dans ses études sur le roman de Dostoïevski, Bakhtine a proposé une conception nouvelle du roman, dite dialogique, parce qu’opposé au

---

\* “Alexandru Ioan Cuza” University, Iasi, Romania; email: dcbilba@yahoo.com

monologisme du roman classique. Dans le roman dialogique (ou polyphonique), les personnages ne sont pas des états ou des objets de la conscience de l'auteur. Ce sont plutôt des « voix » qui parlent à côté de la voix de l'auteur, à travers ses mots. L'auteur n'est pas le maître des personnages, mais leur interlocuteur, et les personnages sont des consciences autres qui ont leur propre monde. Chez Bakhtine, la polyphonie est « d'abord la marque distinctive du roman dostoïevskien, [...] ensuite elle devient la caractéristique du roman en général, [...] et enfin de tout langage ». (Bakhtine 1978, 18) La reprise du concept bakhtinien par les théoriciens de la littérature et par les linguistes a conduit à deux champs d'application de la notion de polyphonie : il y a une polyphonie littéraire et une polyphonie linguistique. En linguistique, ce sont les théoriciens pragmatiques du discours qui ont développé la polyphonie : on appelle « polyphonique » un discours dans lequel s'exprime une pluralité de voix. Par exemple, O. Ducrot a fait la distinction entre le sujet parlant, qui est un être empirique, le locuteur, qui est un élément du discours responsable de l'énoncé, et l'énonciateur, qui est une autre « voix » que celle du locuteur, exprimant un « point de vue » sans qu'on puisse lui attribuer des mots précis (voir Ducrot 1984, 204). La polyphonie consiste dans une tension ou désaccord entre les « voix » ou les « points de vue » qui s'expriment dans et par le même énoncé.

En théorie de la littérature, la polyphonie est surtout étudiée par l'analyse du discours indirect libre, qui constitue la marque distinctive des romans de Flaubert<sup>1</sup>. Le style indirect libre consiste dans la reprise du point de vue du personnage dans la narration, de manière qu'on ne sait plus qui est-ce qui parle : l'auteur, le personnage ou l'auteur ayant pris une certaine position (critique, ironique, polémique etc.) par rapport au personnage. Selon Helge Vidar Holm, « l'emploi flaubertien du style indirect libre dans *Madame Bovary* pourrait faire partie d'une stratégie stylistique – consciente ou non – d'attribution indéfinissable ou ambiguë des formules utilisées pour traiter „la question de l'Autre de la parole” ». (Holm 2002, 126)

Pour appliquer la notion de polyphonie au texte philosophique, il convient de rappeler que, chez Platon, le dialogue constitue la forme par excellence de la philosophie. Platon avait bien gardé dans l'esprit les discussions de Socrate ; ces discussions avaient eu lieu dans la place publique, au même endroit où les citoyens débattaient les problèmes de la cité. Au même endroit, les sophistes et les orateurs donnaient leurs leçons monologiques. D'entrée de jeu, le dialogue de Platon s'oppose à toutes les formes de discours monophonique, comme le poème philosophique de Parménide, les discours funèbres et politiques, les leçons des sophistes ou les traités (*De la nature*) des physicalistes, et même à l'écriture en tant que forme rigide de connaissance « sans enseignement », bonne pour « juger de mille choses » (Platon 1933, 88 [275b]). Le dialogue socratique sert de

modèle originel pour ce que Bakhtine a appelé « système dialogique », c'est-à-dire la présence, dans le dialogue, non seulement des protagonistes, mais d'un tiers qui serait le « surdestinataire »<sup>2</sup> ou le témoin<sup>3</sup>, tel le démon de Socrate qui veille à la vérité de la chose lorsque Socrate (de Platon) prend la parole. C'est chez Platon que prend naissance la « compréhension responsive » et ce que Bakhtine a appelé « l'interprétation en tant que dévoilement de ce qui est, à travers l'intuition et à travers un rajout, fruit de l'élaboration créatrice ». (Siclari 2002, 5 of 13) Je pense que l'on puisse découvrir chez Platon le lien originel entre dialogisme et polyphonie. Il ne s'agit pas de rappeler le fait banal que Platon a écrit des dialogues philosophiques, mais du fait qu'on peut retrouver chez lui des situations dialogiques où plusieurs voix s'expriment à travers le même énoncé. Chez Platon, le point de vue de l'auteur est toujours soutenu par la voix de Socrate, mais parfois Platon est ironique ou méfiant à l'égard de Socrate. Dans *Phaidros*, Socrate, l'adversaire reconnu des discours monologiques, montre au jeune Phaidros comment faudrait-il parler en sophiste amoureux, tel Lysias, afin de convaincre le jeune homme à pratiquer le commerce érotique. Le lecteur (qui est lui-même partagé entre la position de Phaidros l'écouteur, le public originel athénien et le récepteur fragmenté par la « distance aliénante ») ne sait plus qui est-ce qui parle à travers les mots de Socrate : est-ce Platon (l'auteur), est-ce Socrate (le locuteur), est-ce Lysias (l'énonciateur) ? Parfois, dans les dialogues de Platon, la conscience de Socrate est scindée entre sa propre voix et la voix de son démon : Socrate analyse les arguments des adversaires en les faisant les siennes, jusqu'à un certain point où le démon n'est pas content etc.

Ainsi que Foucault l'a montré, la clôture des écoles philosophiques et la disparition de la cité à l'époque hellénistique ont conduit à la disparition du dialogue socratique et à la prééminence de la lettre écrite. Désormais, le philosophe va consigner ses pensées en faisant l'examen de sa conscience ou va écrire des lettres aux amis (comme Marc Aurèle l'a souvent fait) ou va se confesser (comme Augustin). L'examen de conscience demande un certain socratisme dans le rapport à soi : « Sénèque donne parfois l'impression qu'il utilise un langage juridique, où le soi est à la fois le juge et l'accusé ». (Foucault 1994, 798) C'est à cette tradition de la *meditatio* qu'appartient René Descartes, celui qui analyse les arguments « pour » et « contre » la mise en doute des connaissances sensibles ; sauf que la méditation cartésienne, à la différence de l'exercice stoïque, n'est pas centrée sur le rapport entre la pensée et les règles, mais sur le rapport entre la pensée et la réalité. En grande ligne, on peut dire que tout discours philosophique a comme modèle originaire le dialogue socratique qui, par sa dimension argumentative, laisse ouverte la possibilité d'entendre des voix qui font des objections à la position défendue. Par rapport à ce problème, Bakhtine disait : « lorsque nous nous mettons à réfléchir sur un sujet

quelconque, lorsque nous l'examinons attentivement, notre discours intérieur [...] prend immédiatement la forme d'un débat par questions et réponses, fait d'affirmations suivies d'objections ; bref, notre discours s'analyse en répliques nettement séparées et plus ou moins développées ; il est prononcé sous la forme d'un dialogue » (Todorov 1970, 287).

Ce qui permet de poser la question du discours polyphonique en philosophie c'est surtout la *meditatio*, dans laquelle le sujet est divisé entre la voix du « je » (narré) qui a agi, pensé, voulu, désiré etc. et la voix du « je » (narrateur) qui parle de ce qui a été fait, pensé, voulu, désiré etc. » Cette condition, qui est souvent prise en compte pour définir la polyphonie dans les textes littéraires, constitue la règle de base de la méditation philosophique.

Pour mettre en évidence la manière dont le texte polyphonique peut générer un conflit des interprétations dans la pratique de la lecture en philosophie, nous proposons l'analyse du célèbre débat entre Foucault et Derrida, autour de la question de la folie et du *cogito*, dans la *Première Méditation* de Descartes.

## 2. « Mais quoi, ce sont des fous »

Dans le texte en question, Descartes avait parlé « des choses que l'on peut révoquer en doute », en partant du constat que les sens nous trompent quelquefois. Ce fait incontestable impose de suivre une règle de prudence qui dit « de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ». (Descartes 1992, 59) D'habitude, un homme qui avait été trompé auparavant par ses proches devient suspicieux. En tentant de régler sa conduite de la même façon, le philosophe se demande jusqu'à quel point est-il légitime de se méfier des sens trompeurs. A cette occasion, Descartes fait une distinction importante : nous faisons usage de nos sens soit dans l'état de veille, soit dans l'état de sommeil et de rêve. Etant éveillé et assis auprès du feu lorsqu'il écrit sa *Méditation*, l'auteur se dit qu'il devrait peut-être se comparer à des fous, s'il mettait en doute les données sensibles : « que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature ». (Descartes 1992, 59) Mais l'idée qu'il serait fou lui semble assez « extravagante » ; il est donc *plus naturel* de supposer que ces représentations font peut-être la matière d'un songe. Avant d'analyser cette hypothèse du rêve, Descartes parle des fous qui, en leur extravagance et grâce aux « noirs vapeurs de la bille », s'imaginent toute sorte de choses bizarres : qu'ils sont des rois, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, ou qu'ils ont un corps de verre. Et il ajoute cette phrase qui fera problème au lecteur éveillé, tel Foucault : « Mais quoi, ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leur exemple ». (Descartes 1992, 59)

Ensuite, en admettant la possibilité de prendre des représentations oniriques pour la réalité nue, Descartes semble reconsidérer la position initiale de sagesse, par rapport à l'extravagance. Il dit quelque chose d'étonnant, dans une phrase qui sera importante pour Derrida, dans sa critique de l'interprétation foucauldienne : « *Toutefois*, j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter dans mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables que ces insensés lorsqu'ils veillent ». (Descartes 1992, 59) Il semble donc qu'il n'y ait pas de signes assez certains pour distinguer la veille d'avec le sommeil, d'où l'étonnement du philosophe : est-il en veille ou en sommeil lorsqu'il se représente *son corps, ce papier, ce feu* ?

Pour couper le nœud, le philosophe prend cette décision épistémologique : « Supposons donc que nous sommes endormis, et que [toutes ces choses] ne sont que des fausses illusions ». (Descartes 1992, 61) Bien que fausses, les images oniriques sont comparables à des peintures et des tableaux ; en tant que représentations, ces formes bizarres et extraordinaires ne sont que des compositions des formes simples, réelles et véritables. Même l'imagination la plus extravagante doit faire usage des choses « plus simples et plus universelles » telles que les couleurs, la nature corporelle en général, l'étendue, la figure, la grandeur et son nombre, le temps etc. Ces choses simples constituent l'objet des sciences mathématiques qui sont en possession de quelques connaissances certaines et indubitables. L'extravagance est donc surmontée.

*Toutefois*, la valeur de ces connaissances n'est pas garantie pour tous les mondes possibles : peut-être que Dieu a voulu que « Je » me trompe « toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois ». (Descartes 1992, 65) Cette supposition est vraiment extravagante car elle va contre l'opinion courante que Dieu – s'il y a un Dieu – ne pourrait vouloir me tromper ou permettre que je me trompe. Le philosophe doit pouvoir faire la distinction entre *doxa* et *épistémè* : « *Il est dit* souverainement bon [...] *néanmoins* je ne puis douter qu'il ne la permette ». (Descartes 1992, 65) D'où la nécessité de suspendre tout jugement et de penser que ces choses sont fausses « et non point par inconsidération et légèreté, mais par des raisons très fortes et mûrement considérées ». Une des raisons, sans doute la plus importante, serait la possibilité que toutes ces opinions sur la nature et les attributs de Dieu soient des idées ayant comme origine « un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant qui a employé toute son industrie pour me tromper ». (Descartes 1992, 67) Face à cette menace métaphysique, le sujet devra « prendre garde soigneusement » et préparer bien son esprit afin que ce grand trompeur ne puisse « rien imposer ».

Pendant 300 ans, le texte cartésien a été lu par la communauté des philosophes sans dispute ou malentendu ; on n'a pas posé des questions sur la signification sociale et culturelle de la relation entre folie et cogito chez

Descartes. Les lecteurs, même les plus brillants, n'ont vu dans le texte que l'ouverture (la première journée) de la réflexion cartésienne aux grands thèmes de la philosophie occidentale : la théorie de la connaissance, la séparation de l'âme et du corps, l'existence de Dieu. Mais les « herméneutiques du soupçon » (voir Foucault 1994b) ont ouvert d'autres possibilités de lire les textes philosophiques, par la recherche des gestes, des actes et des forces originaires qui donnent naissance à une philosophie. La méthode archéologique est la somme des herméneutiques du soupçon, car elle a été rendue possible par l'unification dans un champ plutôt structuraliste de plusieurs attitudes méthodologiques hostiles à l'épistémologie traditionnelle et à la philosophie de la réflexion ; elle est à la fois une généalogie, une psychanalyse de la connaissance et une critique sociale. Nietzsche, Freud, Marx sous le même toit !

En 1961, Foucault publie *l'Histoire de la folie* ; dans un chapitre de ce livre, intitulé « Le grand renfermement » il dit que la phrase de Descartes « Mais quoi ce sont des fous » est l'expression d'un geste qui exclut l'hypothèse de la folie du champ de la méditation philosophique. Descartes aurait été sensible au fait que les fous se croyant des rois ou ayant un corps de verre, n'ayant donc pas la conscience critique de leurs *cogitationes*, ne seraient pas capables de comprendre la signification du *cogito*. Selon Foucault, Descartes passe un peu trop vite de l'hypothèse de la folie (du passage dans lequel il se compare à des fous qui *assurent constamment* qu'ils sont des rois) à l'hypothèse du sommeil et du rêve ; ce serait le signe que « dans l'« économie du doute, il y a un déséquilibre entre la folie, d'une part, et l'erreur et le rêve, d'autre part ». (Foucault 1972, 57) Descartes serait prêt à admettre que l'erreur est possible, qu'il pourrait dormir et rêver, comme il arrive communément à tout être humain, mais il exclut la possibilité d'être fou. Il aurait chassé la folie du champ du discours raisonnable par une attitude philosophique qui définit toute la pensée rationaliste moderne dont le postulat est « moi qui pense je ne peux pas être fou ». Foucault cherche à établir une relation entre ce passage de la *Première Méditation* et un événement historique qu'il a appelé « le grand renfermement » : il s'agit de la fondation de l'Hôpital général de Paris et d'un certain nombre d'institutions semblables, en France et en Europe. Foucault trouve que l'attitude générale envers la folie a changé de manière radicale, dans le monde occidental, entre la fin de la Renaissance et le commencement de la première modernité (l'âge classique). A l'âge de la Renaissance, la folie avait le pouvoir de signifier – par la libre circulation des fous – la transcendance, la liberté et la chute de l'homme. Le symbole de cette liberté était la *Nef des fous*, « l'Odyssée exemplaire et didactique des défauts humains ». Entre Montaigne et Descartes, une rupture a eu lieu dans la perception du fou ; Foucault parle de « l'instauration d'une ratio », repérée dans le mouvement social de l'âge classique, qui consiste à retenir le fou entre les murs de la cité et à le réduire

au silence « par un étrange coup de force ». L'Hôpital général, dit Foucault, n'a pas été une institution médicale, mais un établissement policier destiné à la purification de l'espace social de toute forme de déraison, allant de la pauvreté au délire. L'internement avait eu des justifications religieuses et morales, mais était placé sous « la dialectique immanente de l'État », car il y avait une police de l'internement qui disposait d'un certain nombre d'instruments juridiques (dont les fameuses « lettres de cachet »). Ce qui constitue la particularité de l'expérience classique de la folie, c'est qu'elle est comprise dans la catégorie générale de la *déraison* : le fou est interné à côté des libertins, des homosexuels, des dissipateurs, des profanateurs. Foucault insiste sur le fait que l'internement n'a pas été un geste seulement négatif et répressif ; bien au contraire, il supposait un moment positif de « réorganisation du monde éthique, de nouvelles lignes de partage entre le bien et le mal ». Il y a donc une historicité de la folie : l'internement n'a pas eu comme objet une structure morale ou médicale atemporelle. L'objet psychiatrique a été constitué par exclusion, partage et marginalisation. Cette idée d'historicité sera prouvée par un deuxième moment de réorganisation, au début du XIXe siècle : la naissance de l'asile a été contemporaine de la séparation *morale* (sociale) entre la folie (maladie mentale) et les autres espèces de déraison : à l'époque de la Révolution, les profanateurs et les libertins n'étaient pas enfermés. La leçon de Foucault serait que la constitution historique de la folie signifie la constitution historique de la raison : « à l'âge classique, la raison prend naissance dans l'espace de l'éthique ». (Foucault 1972, 157)

Vue dans ce contexte moral, social et politique, la *Première Méditation* de Descartes est une sorte de « renfermement philosophique de la folie », la phrase « Mais quoi ce sont des fous ... » en étant le signe et la preuve de la violence de la raison envers la folie.

Cette interprétation a été l'objet d'une critique sévère de la part de Jacques Derrida qui, dans une conférence donnée en 1962 au Collège philosophique<sup>4</sup>, a mis en question l'entreprise théorique de l'*Histoire de la folie*. Selon Derrida, la lecture de Foucault est superficielle, naïve et prétentieuse ; en réponse il propose une lecture classique, technique et rigoureuse qu'il prétend néanmoins « banale ». En lisant le texte cartésien, Derrida se propose de rétablir son état originare, par l'usage de certaines techniques philologiques et grammaticales. Il veut avancer en deux directions : 1) déchiffrer le sens « patent » du texte, l'intention de Descartes – « ce qu'il a dit ou a voulu dire » ; 2) confronter le texte avec la « structure historique », pour tester la validité de la lecture foucauldienne. Il est donc question de voir : 1) si le signe a été bien compris « en lui-même » – exigence qui constitue la condition indispensable de toute herméneutique et de toute prétention de passer du signe au signifié ; 2) si le signe peut avoir la

signification historique assignée par Foucault et si, éventuellement, cette signification s'épuise dans son historicité.

Afin de réaliser son premier objectif – déchiffrer le signe en lui-même, Derrida se propose donc de suivre la voie du commentaire. Il relit la *Première Méditation* en latin et en français ; cette opération constitue par ailleurs la condition préliminaire de l'analyse textuelle détaillée. Il fait remarquer d'abord que le passage qui parle de l'extravagance des fous vient après le passage dont il est question des sens qui sont parfois trompeurs. Ainsi, l'énoncé « tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent je l'ai appris des sens ou par les sens » relève de la position du sens commun et de la philosophie sensualiste, alors que la continuation « or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs » joue le rôle d'un argument philosophique contre le sens commun. Le nouveau paragraphe sera une réponse du sens commun : peut-être que les sens nous trompent « sur les choses peu sensibles et fort éloignés », *mais* il s'en rencontre beaucoup d'autres qui sont indubitables. Ensuite, c'est toujours au sens commun de jouer : je pourrai nier la valeur des sens, si je me comparais à des insensés qui sont des fous ; *je* (le sens commun) ne suis pas extravagant, *je* ne me règle pas sur leur exemple. Par conséquent, la phrase-clef de l'interprétation foucauldienne (« Mais quoi ce sont des fous ...») représente la réaction du sens commun qui veut éviter la voie philosophique du doute, pour ne pas faire semblant aux insensés. La phrase n'exprime pas la pensée définitive de Descartes. Selon Derrida, Descartes se fait l'écho de cette objection du non-philosophe qu'il va réfuter dans le passage suivant : « *toutefois* [...] le dormeur et le rêveur est plus fous que le fou (plus loin de la perception vraie que le fou ». (Derrida 1967, 79, nous soulignons) Dans la poursuite de son monologue dialogique, Descartes avait proposé l'hypothèse du rêve afin de ruiner tout fondement sensible ; le sens commun (du non-philosophe) ne pourra pas rejeter cet argument d'une expérience (plus) universelle de l'illusion sensible. « En lui-même » le signe dit : ce n'est pas l'intention de Descartes d'exclure la folie, le rejet du doute comme extravagance est plutôt l'attitude courante du sens commun. Si Descartes l'admet provisoirement, c'est pour trouver un autre angle d'attaque, par le moyen d'une hyperbole : « Supposons donc que nous sommes endormis ». Tout homme pourrait comprendre et accepter une telle métaphore, en raison de l'habitude universelle de dormir et de rêver.

Pourtant, cette nouvelle hypothèse ne satisfait pas l'esprit philosophique tourné vers la vérité absolue. Malgré sa logique et sa clarté, la lecture « banale » pourrait être minée par sa banalité même, dans le sens où elle assume la séparation et la confrontation entre l'attitude naturelle et l'attitude philosophique. La lecture de Derrida est dite « banale » dans un sens phénoménologique : elle a son point de départ dans ce qui est naturel et apparent, mais finit par établir une ligne de partage assez nette entre le sens commun et le sens philosophique. Par conséquent, Derrida range



l'interprétation foucauldienne du côté du sens commun et dresse son argumentation contre Foucault, à la manière dont la philosophie a toujours réfuté, depuis Platon, le sens commun et l'attitude non-philosophique : par *reductio ad absurdum*. Derrida construit donc un argument foucauldien contre sa propre thèse et, ensuite, répond à cet argument. Il procède à la manière dont Descartes lui-même dégageait le sens du doute à travers un entretien socratique et méditatif avec le sens commun. L'argument derridien *pour Foucault* serait que, dans le texte de la *Première Méditation*, Descartes ne parle pas de folie pour son propre compte, puisqu'il ne dit pas : « Supposons donc que nous sommes fous ! ». Et s'il ne le dit pas, c'est parce qu'il partage secrètement l'attitude ordinaire à l'égard de la folie. Il l'exclut puisqu'il n'en parle pas, donc il serait d'accord avec l'opinion du non philosophe. C'est précisément cet accord « préalable » (ou « préjugé », au sens dont parle Gadamer) qui rend possible le dialogue et tient ensemble le « je » ordinaire et le « je » philosophique. En passant de l'hypothèse de la folie à l'hypothèse du sommeil et du rêve, Descartes aurait dit ou voulu dire : la folie, n'en parlons plus, elle se trouve exclue d'entrée de jeu, car elle ne mène pas loin dans l'exercice de la raison. Selon l'interprétation foucauldienne, l'hypothèse de la folie ne permet pas de faire une analyse des représentations illusoire et de trouver à la fin quelque chose de simple et d'universel (comme, par exemple, les vérités mathématiques). Si je rêve, l'addition de deux et de trois fait toujours cinq ; si je suis fou, je n'en sais rien. C'est en ce sens qu'il y aurait, selon Foucault, « déséquilibre » entre la folie et le rêve : « songes ou illusions sont surmontés dans la structure de la vérité, mais la folie est exclue par le sujet du doute ». (Derrida 1967, 73-74)

Néanmoins, Derrida n'admet pas l'argument. Pour lui, le fait que Descartes ne parle pas explicitement de folie signifie exactement le contraire : « Descartes, au fond, ne parle jamais de la folie elle-même dans le texte. Elle n'est pas son thème. C'est peut-être là, dira-t-on, le signe d'une exclusion profonde. Mais ce silence sur la folie elle-même signifie simultanément le contraire de l'exclusion, puisqu'il ne s'agit pas de la folie dans ce texte, qu'il n'en est pas question, fût-ce pour l'exclure ». (Derrida 1967, 79) Foucault pense que Descartes met la folie de l'autre côté du rêve, parce qu'il est impossible de découvrir en elle une structure qui nous permette de surmonter l'illusion. Au contraire, Derrida montre que la folie est un cas particulier de l'illusion sensible, donc le rêve n'est que « l'exagération hyperbolique de l'hypothèse où les sens pourraient parfois me tromper. Dans le rêve, la totalité de mes images sensibles est illusoire ». (Derrida 1967, 75) Il n'y a pas d'exclusion de la folie. La preuve textuelle irréfutable en est l'hypothèse du malin génie : « Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses ». (Descartes 1992, 67) Et Derrida explique : ce qui *était* tout à l'heure

écarté sous le nom d'extravagance est maintenant accueilli dans l'intériorité la plus essentielle de la pensée. Donc nous avons deux moments du doute : le doute naturel, lorsque la folie est considérée comme un cas particulier de l'illusion sensible, et le doute métaphysique, lorsque l'illusion pourrait contourner toute possibilité de certitude intellectuelle, même l'addition de deux et de trois. La conclusion de cette lecture « à la ligne » (Descartes 1992, 85) serait non celle de Foucault (« moi qui pense je ne peux pas être fou »), mais la formulation de la certitude absolue – « même si je suis fou, même si ma pensée est folle, il y a valeur et sens du cogito ».

Concernant le deuxième objectif – de voir si le signe a un rapport spécial avec la « structure historique » du grand renfermement, Derrida pense que la relation entre cogito et folie est atemporelle et que toute forme de cogito exclut la folie de la même façon, depuis le cogito grec jusqu'au cogito phénoménologique.

En 1972, Foucault a écrit une « Réponse à Derrida »<sup>5</sup> ; la version développée de ce texte, intitulée « Mon corps, ce papier, ce feu », a été publiée comme appendice dans la nouvelle édition de *l'Histoire de la folie*, chez Gallimard<sup>6</sup>. L'ancienne question est reprise de manière plus méthodique et plus savante ; Foucault propose des nouveaux arguments pour l'interprétation de Descartes qui, dans le texte initial, avait l'air d'une spéculation herméneutique « naïve ». En analysant la lecture sage et rassurante de Derrida, Foucault trouve que, dans sa technique textuelle, son adversaire fait usage de trois postulats qui « forment l'armature de l'enseignement philosophique en France » : a) toute connaissance entretient avec la philosophie un rapport fondamental et fondateur ; b) on pêche chrétiennement (c'est-à-dire par naïveté) contre cette philosophie qui détient la loi ; c) la philosophie est au-delà et en deçà de tout événement, elle étant répétition d'une origine. Si on relit le texte de Derrida à la lumière de ces trois présuppositions, on peut voir que sa lecture est assez cartésienne dans l'esprit de sa méthode. En fait, Derrida ne met pas en questions les présuppositions philosophiques de Descartes, car il procède en tant que simple commentateur qui veut découvrir la vérité du texte (ce que le signe dit « en lui-même »)<sup>7</sup>. Cette démarche est opposée à l'esprit de *l'Histoire de la folie* qui prouvait que « la philosophie n'est ni historiquement, ni logiquement fondatrice de connaissance », puisqu'il existe des règles de formation du savoir à chaque époque. Contre l'idée derridienne de rigueur herméneutique, Foucault pense que lire aujourd'hui un texte ancien sans se poser la question des conditions de formation et des événements qui traversent le texte, c'est fausser la lecture. Il me semble que Foucault reprend ici l'argument de Heidegger contre la conception de la rigueur qui était liée à la recherche d'un fondement de la signification (chez Husserl). Le souci de Derrida d'établir ce que le signe dit « en lui-même » suggère qu'il s'agit de la relation entre le signe et ce qui assure sa vérité, c'est-à-dire son

fondement. Cette vérité est dégagée par Derrida à la suite de la distinction entre attitude naïve et attitude philosophique : ce ne serait pas Descartes qui dit « Mais quoi ce sont des fous », mais le sens commun et naïf qui est son interlocuteur fictif. Le sens du texte, le sens vrai, peut être saisi à la suite d'un exercice qui consiste à partager le texte entre ce qui relève de l'esprit commun et ce qui relève de l'esprit philosophique. Procédant de cette manière, Derrida a faussé sa propre lecture de Descartes, dit Foucault. L'interprétation devrait tenir compte du fait que le titre du texte cartésien est *Méditations* : cela suppose que « le sujet parlant ne cesse de se déplacer, de se modifier, de changer ses conventions, d'avancer dans ces certitudes, d'assumer des risques, de faire des tentatives. A la différence du discours déductif dont le sujet parlant demeure fixe et invariant, le texte méditatif suppose un sujet mobile et s'exposant lui-même aux hypothèses qu'il envisage ». (Foucault 1994c, 285)

Un autre point important de la réponse foucauldienne concerne le rapport entre folie et rêve. Derrida avait subordonné l'extravagance de la folie particulière à l'illusion plus naturelle et plus universelle du sommeil et du rêve. Or, cela revient à « omettre l'importance plus grande [donnée par Descartes] à la coutume qu'à l'extravagance ». (Foucault 1994d, 248) Si Derrida peut les mettre ensemble, c'est parce qu'il pense que l'illusion de la folie se retrouve dans l'illusion du rêve. Il insiste sur le passage où Descartes, parlant de l'imagination des peintres (qui est analogue à la représentation onirique) avait dit : « leur imagination est assez extravagante ». (Descartes 1992, 61) Ayant appris (de Derrida) que la lecture « banale » est meilleure en latin, Foucault fait le constat surprenant que les mots en question ne se retrouvent pas dans le texte original et qu'ils ont été ajoutés par le traducteur. La preuve en vient de suite : « *Si forte aliquid excogitent ad eo novum ut nihil* » dit le texte latin ; « si peut être ils inventent quelque chose de si nouveau ». (Foucault 1994d, 256 ; cf. Descartes 1992, 60 et 61) Derrida avait fondé sa lecture sur une expertise philologique qui *suggérerait* que, dans ce passage, Descartes avait utilisé expressément le mot « extravagant ». En même temps, dans le paragraphe sur les fous, Descartes avait employé le mot *dementes* : « terme technique médical et juridique par lequel on désigne une catégorie de gens qui sont statutairement incapables d'un certain nombre d'actes religieux, civils et juridiques ». (Foucault 1994d, 288)

Enfin, Foucault réagit à la manipulation derridienne de l'hypothèse du malin génie : « en face du rusé trompeur, le sujet méditant se comporte, non point comme un fou affolé par l'universelle erreur, mais comme un adversaire non moins rusé, toujours en éveil, *constamment raisonnable* et demeurant en position de maître par rapport à la fiction ». C'est la réponse du sujet raisonnable face à la provocation de « ceux qui assurent *constamment* qu'ils sont des fous ».

### 3. Polyphonie et politique de l'interprétation

Ces deux interprétations de la *Première Méditation* reposent sur des politiques herméneutiques opposées. Derrida fait un commentaire animé par l'esprit de rigueur de l'exégèse philosophique classique : il veut déchiffrer dans le texte une *ultima ratio*, à savoir l'intention de l'auteur ; le *vouloir dire* qui serait la même chose que ce qui est effectivement dit. Depuis toujours, le but de l'exégèse a été de rétablir la lettre initiale et la vérité du texte, de reconstruire le contexte original dans lequel le texte était significatif de manière authentique. Le souci de l'exégète est de se mettre dans la peau de l'auteur ou du public original, ce qui est indiqué chez Derrida par l'expression « comprendre le signe en lui-même ». Si Foucault fait travailler le texte dans le sens d'une finalité qui semble lui être étrangère et extérieure (car il avait lu la *Première Méditation* à partir d'un certain nombre de préjugés tirés des enjeux théoriques de l'*Histoire de la folie*), Derrida essaye de libérer le texte cartésien et de le faire lire sans préjugé ou idée reçue.

Pourtant, la prise de position de Derrida par rapport au préjugé est bien naïve (en ce sens, la lecture risque d'être vraiment banale). Une discussion sur les préjugés ne peut aboutir que si on pose la question soit de les accepter en tant que tels (comme chez Heidegger et Gadamer), soit d'en faire l'objet d'une critique des idéologies (comme chez Habermas). Une telle critique pourrait montrer que l'absence de préjugés est une illusion. Le rejet du préjugé foucauldien, par Derrida, n'est pas seulement le résultat (final) du processus de falsification de l'*Histoire de la folie*, c'est aussi une question de principe. Mais la prétention de Derrida de procéder avec rigueur et sans préjugé n'est que pure rhétorique car, en donnant à l'absence du préjugé un sens phénoménologique, il opère avec la distinction entre attitude naïve et attitude philosophique. Or, cette distinction n'est pas très claire chez Descartes qui « a manqué l'orientation transcendentale » (Husserl 1966, § 10, 20) ; par conséquent, elle risque de devenir chez Derrida un préjugé qui a toutes les chances de contourner son interprétation. L'avantage moral de Derrida<sup>8</sup> est annulé par des fautes commises contre ses propres règles (ce qui n'est pas le cas de Foucault). Ainsi, le sage commentateur devient imprudent lorsqu'il reprend (Derrida 1967, 75-76) tout un passage de la traduction française de la *Première Méditation*, sans se rendre compte (l'observation est de Foucault) que le mot « extravagance », auquel il avait accordé une valeur argumentative importante, ne se retrouve même pas dans le texte original. A vrai dire, la reprise du texte latin n'était pas nécessaire, tant que Foucault avait placé la *Méditation* sous l'empire de la sensibilité sociale de l'âge classique. Mais une fois que la lecture en latin a été ouverte (par Derrida), il fallait continuer cette voie, pour montrer comment comprendre le mot « extravagance » lorsqu'il traduit, à différentes reprises, des expressions inégales (*nec minus ipse demens viderer ; vel si forte*

*aliquid excogitent adeo novum*). En même temps, Derrida pense (comme le montre encore Foucault) que l'identité du sujet parlant soit fixe et que la responsabilité des actes soit bien partagée. En cherchant des preuves, nous avons découvert que Descartes dit lui-même (dans les *Séptièmes réponses*) que « je n'ai rien du tout assuré dans la *Méditation I*, qui est toute remplie de doutes »<sup>9</sup>. (Descartes 1992, 474) Si on relit la *Méditation* à la lumière de cette remarque, on se rend compte que les différentes hypostases du « je » ne sont pas bien définies. Donc le « signe en lui-même » ne saurait être déchiffré par la mise en relation avec la forme savante du cogito. Le « je » héroïque s'efface dans le péché contre la philosophie car « une certaine paresse [l]'entraîne insensiblement dans les trains de [sa] vie ordinaire ». (Descartes 1992, 69) Descartes finit la *Méditation* par une analogie avec le mythe de la caverne, en disant qu'il retombe dans les anciennes opinions à la façon d'un « esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire » et qui, croyant que sa liberté n'est qu'un songe « conspire avec ces illusions agréables » pour éviter les difficultés et les promesses douteuses d'une veille laborieuse ». (Descartes 1992, 69) Il est assez surprenant que Derrida, après avoir fait l'inventaire de tous les « mais » et les « toutefois » par lesquels Descartes introduit une nouvelle perspective, fait semblant de ne pas voir le « mais » final qui renverse tout, par la mise en doute du chemin parcouru même, lequel promettait beaucoup sans rien assurer.

Ces considérations sur le manque de cohérence interne de la lecture de Derrida ne sont pas en mesure de faciliter la réponse à la question si Descartes a exclu (ou non) la possibilité de la folie. Si l'auteur n'a rien assuré dans la *Première Méditation*, il n'est pas sensé d'imposer au texte une conclusion, pour ou contre. L'observation faite par Foucault, à savoir que la *Méditation* n'est pas décidée et que le « je » n'est pas fixe, ne conduit pas nécessairement au renfermement philosophique de la folie. Si c'est le sens commun qui parle (en disant « Mais quoi, ce sont des fous ») et si l'esprit n'est pas à la hauteur de la tâche annoncée, il n'en découle pas qu'il y a déséquilibre entre rêve et folie. Dans la confrontation des arguments, il se peut que Foucault ait mieux vu certains points, ce qui a augmenté ses chances de gain, sans assurer aucune victoire. La deuxième lecture de Foucault peut être encore plus technique que celle de Derrida, le préjugé qu'il met en jeu peut avoir une fonction euristique plus importante que le commentaire scolaire, mais Foucault ne fait aucun effort pour renforcer les arguments de son opposant. La dispute autour de la folie n'a pas l'air d'un dialogue herméneutique, mais d'une « querelle »<sup>10</sup> entre sophistes. La condition essentielle du dialogue philosophique est l'effort que font les protagonistes pour renforcer par des arguments propres la position (faible) de l'autre, et de les réfuter (éventuellement) par la suite, afin de répondre à des questions essentielles qui touchent à la chose elle-même. Ce type de

dialogue a été pratiqué par Socrate/Platon, comme Gadamer l'a montré dans ses réflexions sur la compréhension dialogique. Par son style dialogique, la *Première Méditation* de Descartes appartient à la tradition socratique de la philosophie ; Derrida l'a bien remarqué. Par ailleurs, Derrida a mieux saisi la nature de l'entreprise herméneutique, car il a essayé de pratiquer lui-même le dialogue, en imaginant un argument foucauldien contre sa propre lecture. La structure de son argument a une valeur propédeutique importante pour l'analyse du débat : Derrida avait dit que l'argument foucauldien le plus sérieux serait le silence de Descartes à l'égard de la folie. Le fait que Descartes n'en parle pas serait la meilleure preuve qu'il l'a exclue. Or, ainsi qu'on l'a vu, le même argument peut fonctionner à l'inverse.

C'est par le même type de d'argument qu'il est possible de renverser la meilleure preuve de la deuxième lecture de Foucault : si le « je » philosophique et le « je » naïf ne sont pas bien séparés, si Descartes n'a rien assuré dans la *Première Méditation*, alors on ne peut décider ni pour, ni contre l'exclusion de la folie. Ce n'est pas Foucault qui procure les meilleurs arguments pour sa thèse ; c'est plutôt la discussion. Foucault peut rejeter l'interprétation contraire parce qu'il lui semble, à la lumière du titre « Méditations », que la distribution des rôles est moins rigide que Derrida ne l'avait pas pensé<sup>11</sup>. Conformément à la lecture derridienne, les « mais » et les « toutefois » sont des marques permettant d'indiquer qui dit quoi dans le texte. Nous avons montré que Derrida ne prend pas en considération le « mais » final ; il est encore plus étonnant que Foucault ne le considère pas non plus. Le passage final prouve que Foucault a incontestablement raison, quand il dit que le sujet de la « méditation » n'est pas fixe. Et pourtant, Foucault passe également ce passage sous silence. Encore, il suggère que la mobilité du sujet méditant est valable pour l'ensemble des *Méditations*, ce qui n'est pas vrai. Il veut faire croire que les hypostases du « je » sont non seulement *confuses*, mais aussi *obscur*. Dans le passage final, Descartes dit que le « je » héroïque *retombe* dans les anciennes opinions, faute de l'absence de certitude de la « veille laborieuse » : en fait, les hypostases du « je » sont *claires*, bien qu'elles ne soient pas *distinctes*. Cette interprétation conduit à la conclusion que le lendemain, à la reprise de l'exercice méditatif (*Méditation II*), le « je » philosophique regagnera sa dignité, laissant au « je » naïf la responsabilité d'avoir exclu – à lui seul – la folie. Victoire de Derrida, donc ! C'est peut-être la raison pour laquelle Foucault passe sous silence le dernier passage ; ce passage *semble* lui donner raison dans l'immédiat, mais avec des conséquences herméneutiques inacceptables à long terme. Encore paradoxalement, ce silence de Foucault constitue un argument de plus pour la profondeur de son analyse, car Derrida ne voit pas que ce qui semble

infirmier sa lecture dans l'immédiat, peut lui donner raison plus loin. Il cherche – plus que Foucault ! – les effets de surface (par ailleurs il avait le public devant lui). Pour Foucault, sophiste par vocation, il est plus profitable de suggérer que les plusieurs « mais » et « toutefois » sont des marqueurs de la polyphonie du texte. Mais il ne se rend pas compte que la polyphonie ne permet pas d'imposer une conclusion si nette que la thèse de l'exclusion de la folie, à moins qu'une analyse linguistique détaillée ne l'impose pas. Cette analyse linguistique nous essayerons de la faire dans un texte à venir.

## Notes

<sup>1</sup> En théorie de la littérature, le développement de la conception polyphonique a été rendu possible par la reprise de la théorie de Bakhtine, mais aussi par la narratologie de G. Genette qui avait soutenu, avant Ducrot, des idées similaires concernant la pluralité des instances dans la théorie du récit. Chez Genette, l'auteur, le narrateur et le focalisateur correspondent aux instances linguistiques de Ducrot. En partant de Ducrot, qui avait utilisé des exemples de romans de Flaubert, toute une école s'est développée par l'analyse du roman *Madame Bovary*. Ce roman appartient désormais à la tradition du roman polyphonique et constitue le modèle standard pour les analyses polyphoniques (voir Holm 2004, Jünke 2003).

<sup>2</sup> « *Ce surdestinataire avec sa compréhension „idéalement parfaite” n'est pas une conscience humaine ou bien une situation culturelle particulière, mais une expression idéologique précise, à savoir, selon les cas (selon les cultures, les époques, les conceptions), Dieu, ou la science, ou l'histoire, ou l'éthique* » (Siclari 2002, 4 of 13).

<sup>3</sup> Il s'agit d'une « attitude énonciative qui consiste à parler comme un témoin » (Lescano 2012, 145-188). Mais, selon Velcic-Canivez (2006), le « mode témoin » est une attitude énonciative complexe : témoigner ce n'est pas seulement [formellement] produire « un compte rendu certifié par l'expérience de son auteur » (*ibid.*, 1-2) ; c'est aussi « prendre l'autre à témoin ». « Le mode témoin est marqué par l'intériorité du locuteur vis-à-vis des objets de discours et par un destinataire visé en tant que personne. Le référent d'une expérience est pris de manière inextricable dans cette double relation » (Velcic-Canivez 2006, 207).

<sup>4</sup> Intitulée « Cogito et histoire de la folie », la conférence fut publiée dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* et reprise dans *L'écriture et la différence* (1967).

<sup>5</sup> « Michel Foucault Derrida e no kaino » (« Réponse à Derrida »), *Paideia*, no II: *Michel Foucault*, 1<sup>er</sup> février 1972, pp. 131-147.

<sup>6</sup> « Mon corps, ce papier, ce feu », in Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, appendice II, pp. 583-603. La première édition avait été publiée chez Plon, en 1961.

<sup>7</sup> Foucault a été très méfiant par rapport à la technique du commentaire ; il disait que le commentaire ne fait que répéter une origine et que ce geste est constitutif d'un certain « alexandrinisme » de la culture occidentale. En tant que répétition, le commentaire peut rater la différence, c'est à dire la nouveauté et le surgissement de l'événement. Mais Foucault ne détient pas la propriété intellectuelle de cette idée ; Wittgenstein avait remarqué bien avant lui qu'« on ne peut commenter une phrase sans répéter cette même phrase ».

<sup>8</sup> Cet avantage relevant d'une éthique professionnelle avait été obtenu par *captatio benevolentiae* – n'oublions pas qu'à l'origine le texte de Derrida était une conférence – lorsqu'il avait annoncé une lecture savante (dite ironiquement banale), sans préjugé, sans violence faite à la tradition universitaire.

<sup>9</sup> Descartes répondait ainsi à l'objection du jésuite P. Bourdon qui avait demandé : « Pourquoi dites-vous si assurément que quelquefois nous rêvons ? ». « Il tombe innocemment dans la même faute (dit encore Descartes) et par la même raison il aurait pu aussi trouver ceci, *nous ne rêvons jamais* ; ou bien quelquefois nous rêvons ». (Descartes 1992, 474)

<sup>10</sup> Pierre Macherey a remarqué que le débat entre Foucault et Derrida concerne moins la problématique de la philosophie cartésienne et plus le statut de la philosophie en général et de la raison dans la culture occidentale. Le texte cartésien a été lu pour répondre à des intérêts de moment, bien que des intérêts philosophiques (voir Macherey 2014).

<sup>11</sup> Ainsi que Pierre Macherey le notait, « la méditation est un exercice de pensée qui suppose la mise entre parenthèses de tout contenu de pensée, donc cesse de considérer la pensée en tant que contenu ou ayant un contenu, c'est-à-dire un ou des objets, et l'aborde dans sa forme même de pensée, en tant qu'elle est pensée qui se rapporte, non à un objet, mais à un sujet qui pense, et que ce retour sur soi opéré par le biais de la méditation met en situation de devenir sujet de vérité » (Macherey 2014).

## References

- Bakhtine, M. 1978. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard.
- Derrida, Jacques. 1967. *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- Descartes, René. 1992. *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*. Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beysades et Michelle Beysades. Paris : Flammarion.
- Ducrot, Oswald. 1984. *Le dire et le dit*. Paris : Editions de Minuit.
- Foucault, Michel. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994a. « Vérité, pouvoir et soi ». In *Dits et Ecrits*. Tome IV. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994b. « Nietzsche, Freud, Marx ». In *Dits et Ecrits*. Tome I. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994c. « Réponse à Derrida ». In *Dits et Ecrits*. Tome II. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994d. « Mon corps, ce papier, ce feu ». In *Dits et Ecrits*. Tome II. Paris : Gallimard.
- Holm, Helge Vidar. 2002. « Madame Bovary et le lecteur modèle ». In *Polyphonie Polyphonie – linguistique et littéraire, Documents de travail/ arbejdsrapport*, nr. 5. <http://ojs.ruc.dk/index.php/poly/article/view/2426/741>, consulté le 15 mars 2016.
- Holm, Helge Vidar. « Le discours indirect libre dans Madame Bovary: la fonction du connecteur mais ». Dans *Le discours rapporté dans tous ses états*. Paris: L'Harmattan.
- Husserl, Edmund. 1966. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Jünke, Claudia. 2003. *Die Polyphonie Der Diskurse: Formen Narrativer Sprach- Und Bewusstseinskritik in Gustave Flauberts Madame Bovary Und L'Education Sentimentale*. Würzburg: Konigshausen & Neumann.
- Lescano, Alfredo. 2012. « Deux (autres) maintenant. Avec une application à *La Jalousie* de Robbe-Grillet ». In *Argumentation et polyphonie. De Saint-Augustin à Robbe-Grillet*, sous la direction de M. Carel (éd.), 145-188. Paris : L'Harmattan.
- Macherey, Pierre. 2014. « Le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve ». In *Querelles cartésiennes*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.



- Olsen, Michel. 2002. « Remarques sur le dialogisme et la polyphonie ». In *Polyphonie – linguistique et littéraire, Documents de travail/ arbejsspapirer*, nr. 6. <http://ojs.ruc.dk/index.php/poly/article/view/2429/744>, consulté le 15 mars 2016.
- Platon. 1933. *Phèdre*. Tome IV des *Œuvres complètes de Platon*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres.
- Siclari, Angela Dioletta. 2002. « Conscience et personne dans la réflexion du dernier Bakhtine ». In *Polyphonie – linguistique et littéraire, Documents de travail/ arbejsspapirer*, nr. 4. <http://ojs.ruc.dk/index.php/poly/article/view/2415/731>.
- Todorov, Tzvetan. 1970. *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique. Suivi de : Ecrits du Cercle de Bakhtine*. Paris: Le Seuil.
- Velcic-Canivez, Mirna. 2006. *Prendre à témoin. Une étude linguistique*. Paris : Ophrys.