



Volume 43, Number 1, février 1987

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400284ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400284ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Knee, P. (1987). Review of [DELEUZE, Gilles, *Foucault*]. *Laval théologique et philosophique*, 43(1), 111–113. <https://doi.org/10.7202/400284ar>

J.-G. FICHTE, **Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science** (1796-1797), présentation, traduction et notes par Alain Renaut, P.U.F., collection Épiméthée, Paris, 1984, 418 pages.

Saluons avec ample reconnaissance cette impeccable traduction d'un classique de l'idéalisme allemand, le *Naturrecht* de Fichte. Cet écrit, dont la première partie parut quelques mois avant la *Doctrine du droit* de Kant, si bien qu'à peu près tous les fichtéens estiment que Kant a pu en subir l'influence, rappelle au lecteur francophone l'importance que revêtait la réflexion juridique pour tout le mouvement de l'idéalisme allemand. Son fruit le plus célèbre, la philosophie du droit de Hegel, n'est, en vérité, que la pointe d'un iceberg considérable. Le *Droit naturel* de 1796 dévoile la motivation foncièrement pratique, sinon politique, d'un philosophe surtout connu pour ses ambitions théoriques (la déduction du Non-Moi, du monde, à partir du Moi). Il découvre aussi le profond réalisme juridique de l'idéaliste Fichte, manifeste surtout dans la rigoureuse séparation des sphères du droit et de la morale. Faisant abstraction de la moralité des actions, le droit ne s'intéresse qu'à la coexistence possible des libertés dans le monde sensible. Le *Droit naturel* sera, bien sûr, débité selon les principes de la doctrine de la science, mais on s'aperçoit très tôt que la question du droit pénètre jusqu'au cœur de la *Wissenschaftslehre*. Fichte fait, en effet, de l'intersubjectivité juridique une condition de la conscience de soi, chef de voûte de toute philosophie transcendantale. L'intersubjectivité, et c'est un point sur lequel A. Philonenko, le maître d'Alain Renaut, avait toujours insisté, constitue donc une pièce maîtresse de la prima philosophia de Fichte. Ces perspectives philosophiques s'ouvriront surtout dans la première partie du *Droit naturel*, véritable fondation déductive du droit. La seconde partie, consacrée au droit appliqué, apparaît beaucoup moins immortelle. On y trouve moins l'application d'une conception rigoureuse du droit que le reflet des convictions personnelles de Fichte sur des questions comme le droit matrimonial (section qui ne plaira pas aux féministes) et l'exploitation des mines par l'État (doctrine qui rebutera cette fois les néolibéralistes). Fichte défend une conception passablement autoritaire d'un état policier, dont on voit mal comment elle se peut concilier avec l'idée de liberté, pourtant conjurée à toutes les pages du corpus fichtéen.

La traduction d'Alain Renaut se signale par son exactitude et sa sobriété. Elle ne succombe jamais à la manie du néologisme et de la préciosité qu'on rencontre parfois dans les traductions récentes d'ouvrages allemands. Les traductions sont très fidèles et heureuses quand elles sont originales. On apprend, par exemple, à traduire *Willkür* par arbitre et *Schwärmerei* par exaltation de l'esprit. La plupart de ces choix ont été consignés dans un glossaire à la fin de l'ouvrage. Mais ce glossaire n'est pas tout à fait complet, ne rendant pas toujours compte des décisions importantes de la traduction. Moins pour les critiquer que pour les rendre perceptibles, relevons quelques-unes de ces décisions. *Consequenz*, terme crucial puisque c'est sur cette notion que repose le droit selon Fichte, est rendu tantôt par cohérence (67), tantôt par conséquence (101 s.), terme plus équivoque. Communauté, peut-être est-il utile de le préciser, ne rend pas *Gemeinschaft*, mais *gemeines Wesen*, expression dont Kant avait fait grand usage dans sa *Religion* de 1793. *Rechtssatz* sera traduit par proposition et non par principe du droit. *Treue*, d'ordinaire rendu par fidélité, sera rendu par bonne foi. M. Renaut s'inspire peut-être un peu trop de Marx lorsqu'il traduit *Kraftanwendung* par « l'usage de la force de travail » (245) et de l'éthique des valeurs quand il traduit « *so muss das Rechtsgesetz gelten* » (c'est-à-dire être en vigueur) par « il faut que la loi juridique soit une valeur » (104, 106), ce concept de valeur étant postérieur à Fichte. Par ailleurs, nous ne voyons pas très bien pourquoi *Völkerrecht* doit être rendu par droit des gens et non, littéralement, par droit des peuples. Ces choix, redisons-le, n'ont rien de condamnable, d'autant qu'ils contribuent quelquefois à rehausser l'actualité de la pensée juridique de Fichte, si déterminante pour les travaux politico-philosophiques très remarquables d'Alain Renaut.

Jean GRONDIN

Gilles DELEUZE, **Foucault**, Les Éditions de Minuit, Coll. « Critique », Paris, 1986, 141 pages.

Les noms de deux figures célèbres de la pensée française contemporaine sur la couverture de ce volume lui garantissent sans doute un succès de librairie ; mais il ne faut pas s'y tromper : il ne s'agit pas ici d'intellectualisme parisien et ceux qui en sont friands seront déçus. Ce livre s'adresse plutôt à ceux qui ont aimé en Deleuze le rigoureux

lecteur de philosophes et qui sont restés plus sceptiques face à ses textes plus autonomes comme *L'anti-Œdipe*; à ceux aussi qui ont déjà bien lu Foucault, suffisamment pour apercevoir la portée de son entreprise mais sans toujours réussir à en circonscrire le sens pour la philosophie à notre époque, et dont le dialogue avec Foucault requiert un troisième intervenant, de grande stature, pour ébranler leurs conclusions trop hâtives, mettre en perspective les idées-force de l'œuvre, synthétiser ses acquis. Car ce n'est nullement d'une introduction à Foucault qu'il s'agit ici, pour laquelle nous renverrions volontiers à l'excellent volume, traduit de l'américain, de Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, auquel Deleuze fait d'ailleurs souvent référence. C'est à un véritable travail d'interprétation que nous sommes conviés, par un texte serré et exigeant, très jargonneux mais précis et court, dans le meilleur style des lectures deleuziennes. Celle-ci ne fait presque aucune place au contenu des grandes enquêtes de Foucault sur les prisons, la folie, la sexualité, pour s'en tenir à leur enjeu de fond : la méthode ou, si l'on veut, l'épistémologie qui y est à l'œuvre; et si Deleuze ne se prive pas de nous renvoyer ici et là à Blanchot et Artaud, à Marguerite Duras et au cinéma contemporain, ces références sont succinctes et l'on reste au plus près de Foucault pour dégager les arêtes décisives d'une œuvre qui a été en général fort mal digérée et souvent mal lue.

L'essai central de Deleuze ici est précédé de deux textes parus antérieurement dans la revue *Critique* lors de la publication de *L'Archéologie du Savoir* et de *Surveiller et Punir*: textes circonstanciels, illustrant l'évolution de Foucault, mais mis à jour pour cette édition. On voit s'y annoncer les grandes thèses développées ensuite par Deleuze dans un essai de synthèse de moins de cent pages qui s'articule (et articule la pensée de Foucault) en trois temps : le Savoir, le Pouvoir et le rapport à soi. C'est une sorte de « néo-kantisme » (p. 67) que Deleuze veut nous faire voir chez Foucault : s'il y a du savoir ce n'est qu'à partir des deux conditions a-priori sous lesquelles, à un moment donné, toutes les idées se formulent et tous les comportements se manifestent : le dire (les énoncés) et le voir (les visibilité); deux « Éléments purs » dont l'impossible conjonction (on ne parle pas de ce qu'on voit et on ne voit pas ce dont on parle) définit une problématisation où se loge le vrai. Ni conformité ni correspondance du visible à l'énonçable donc, et pourtant les deux formes « s'insinuent l'une dans l'autre, comme dans une

bataille » (p. 73), et sont dépendantes l'une de l'autre, l'énoncé gardant toutefois le primat. Cela dit, « le Voir et le Parler sont toujours déjà tout entiers pris dans des rapports de pouvoir qu'ils supposent et actualisent » (p. 89). C'est ainsi qu'entre pouvoir et savoir (tout comme entre les éléments formels du savoir qu'on vient de mentionner) il y a hétérogénéité et présupposition réciproque; et il y a primat du pouvoir sur le savoir puisque le jeu de forces « produit de la vérité » en faisant voir et parler, qu'il engendre des mutations en articulant les rapports du dicible et du visible. À partir de ce « dehors » de forces qui s'opposent, Deleuze envisage dans un troisième temps — le plus riche du livre — le problème du rapport à soi, en particulier à travers les deux derniers volumes de *L'histoire de la sexualité*. Soumise par Foucault à une critique radicale dans l'ensemble de l'œuvre, la subjectivité est définie ici comme « doublure sur soi de la force » (p. 107), « plissement du dehors » (p. 113), à partir d'une description de la sexualité vécue par les Grecs. Ceux-ci « ont plié la force, sans qu'elle cesse d'être force. Ils l'ont rapportée à soi. Loin d'ignorer l'intériorité, l'individualité, la subjectivité, ils ont inventé le sujet mais comme une dérivée, comme le produit d'une "subjectivation" ». Dès lors, écrit Deleuze, « l'idée fondamentale de Foucault c'est celle d'une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais qui n'en dépend pas » (pp. 108-109); et si Foucault y a accès, c'est qu'il a su « retrouver la force, au sens nietzschéen, le pouvoir, au sens si particulier de "volonté de puissance", pour découvrir ce dehors comme limite, horizon ultime à partir de quoi l'être se plie » (p. 121).

Cette interprétation nietzschéenne est encore accentuée dans une brève « annexe » sur le fameux problème de la mort de l'homme, où Deleuze reprend, à la lumière des principes épistémologiques qui viennent d'être établis, le problème de la finitude et le découpage historique des *Mots et les Choses* (ouvrage négligé jusque-là dans ce volume). C'est l'occasion pour Deleuze d'une fine analyse du sens de « l'avenir » annoncé par cette mort, de ce « nouveau rapport de forces » qu'il rapproche, en quelques pages denses et provocantes (pp. 138-141), de la perspective du surhomme nietzschéen. Dans ce contexte, notons aussi une rapide et brillante discussion, d'abord de la critique de la phénoménologie par Foucault, sa « conversion de la phénoménologie à l'épistémologie » (p. 117), puis de l'inspiration qu'il trouve dans le déplacement de la phénoménologie

vers l'ontologie chez Heidegger et Merleau-Ponty, enfin de son dépassement de la problématique de ces auteurs vers une compréhension du « Pli de l'être » qui pose une disjonction dans le savoir, une béance entre le voir et le parler, alors que l'Ouvert heideggerien donne à voir et à parler *en même temps*, car là « les significations hantent le visible et le visible murmure le sens » (p. 119). Si Foucault « rencontre » bien Heidegger (p. 137), c'est *par* Nietzsche et non l'inverse : Nietzsche qui s'impose donc, selon Deleuze, comme l'inspirateur décisif — ce que Foucault semble confirmer lui-même dans son ultime entrevue (p. 121), publiée quelques jours après sa mort en juin 1984.

Philip KNEE

Jacques DE MONLÉON, *Marx et Aristote, perspectives sur l'homme*, coll. réfléchir, FAC éditions, Paris, 1984, 167 p.

Sous le titre *Marx et Aristote*, l'éditeur a rassemblé une série de conférences données en 1977 par Jacques de Monléon (mort en 1981, anciennement professeur à l'Institut catholique de Paris et à la Faculté de philosophie de l'Université Laval, puis à l'Université Libre des Sciences de l'Homme, à Paris). Cette publication s'inscrit à merveille dans la visée générale de la collection *Réfléchir* : promouvoir aujourd'hui l'effort indispensable de la pensée. Effectivement, Jacques de Monléon sait faire parler les textes, leur poser des questions fondamentales, réactivant de façon pénétrante ce que l'on croyait connu. S'exprimant avec clarté et simplicité, avec la « naïveté » de celui qui cherche la vérité, il convie ses auditeurs à réfléchir avec lui d'abord sur la façon dont Marx considère l'homme et la société humaine, ensuite sur la contrepartie extraordinaire aux théories de Marx qu'on trouve chez Aristote. Cette réflexion donne lieu à une lecture renouvelée de quelques grands passages du *Capital* et de la *Politique*.

En une première partie, J. de Monléon, à travers l'examen de deux thèmes principaux, celui de la science et celui de la puissance, s'arrête aux principes philosophiques qui constituent les bases fondamentales du marxisme.

Le thème de la science est introduit sous un titre à première vue étonnant : *l'idéalisme de Marx*. L'A. n'ignore bien sûr pas que Marx se situe tout à fait à l'opposé de la position de Hegel, pour qui le réel, et en particulier l'histoire humaine, serait un développement, une extériori-

sation de l'Idée. Mais ce que veut faire ressortir J. de Monléon, c'est que par sa prétention à une science du monde social où les choses sont présentées selon un mode de déduction nécessaire, Marx est conduit à un emploi abusif de l'abstraction qui fait de lui un idéaliste. Il attribue en effet à la réalité une détermination qui ne se trouve que dans nos abstractions. Érigée sur cette base, sa philosophie pratique, en négligeant de recomposer nos abstractions avec toute la complexité que la réalité demande, conduit à la destruction de l'humain.

Le thème de la puissance développe un deuxième grand panneau du marxisme : l'humanisme de la praxis. À la praxis des Grecs, qui correspond à *l'agir* (à la vie éthique ou morale) et s'insère, avec *le savoir et le faire*, parmi les trois grandes lignes de la vie humaine, succède la position moderne du primat du faire, qui culmine chez Marx par l'union du savoir et de l'agir dans le faire. J. de Monléon met en évidence comment Marx, portant jusqu'au bout de leur lancée le cours de la civilisation industrielle et le cours de la philosophie idéaliste, veut unifier l'homme dans la possession de sa puissance productive. Il montre que la praxis ainsi conçue n'écarte pas la pensée, mais que celle-ci n'a plus le rôle premier : elle n'est plus qu'un résultat utile pour la pleine réalisation de l'*homo faber*. L'A. présente dans toute sa puissance d'enfermement de l'homme sur lui-même l'opposition de Marx à toute attitude contemplative : Marx veut soustraire l'homme à toute dépendance à l'égard des objets extérieurs qui pourrait déterminer notre vie intérieure et l'ouvrir éventuellement sur l'infini.

Parce qu'elle n'envisage plus le monde que comme objet de transformation, comme matière sur laquelle s'exerce le travail humain, la philosophie de Marx pourrait apparaître comme une grande apologie du travail. Mais sensible à la mutilation profonde que Marx fait subir à la notion de travail, de Monléon montre qu'il n'en est rien. C'est qu'en considérant le travail uniquement en tant qu'il émane du sujet, comme dépense d'énergie humaine par le travailleur, Marx détache radicalement cette activité humaine de l'intention, des finalités qui l'ont fait naître.

En une deuxième partie, comme extraordinaire contrepartie aux idées de Marx, Jacques de Monléon nous propose une « lecture lente » des deux premiers chapitres de *La Politique* d'Aristote. Sans viser à une étude exhaustive, il en fait voir les idées de base et suggère de nombreux rapprochements. L'A. met en lumière ce qu'est la *polis*