

MICHEL FOUCAULT

DITS ET ÉCRITS

1954-1988

III

1976-1979

*Édition établie sous la direction  
de Daniel Defert et François Ewald  
avec la collaboration  
de Jacques Lagrange*

*Ouvrage publié avec le concours  
du Centre national du livre*

*nrf*

GALLIMARD

B  
0430  
F1701  
1994  
v. 3

1976

*Traducteurs du tome III*

Jacques CHAVY : n°s 190, 215, 217, 247; Fabienne DURAND-BOGAERT : n°s 189, 221, 272; Annie GHIZZARDI : n°s 242, 254; Christian LAZZERI : n°s 192, 237, 238, 250; Ryôji NAKAMURA : n°s 174, 235, 271; Manuel OSORIO : n° 212; Dominique REYNIÉ : n°s 170, 196, 229.

© Éditions Alain Moreau, Paris, 1977,  
et © Éditions Gallimard, Paris, 1994,  
pour le texte n° 191.

© Éditions Belfond, Paris, 1977, et © Éditions Gallimard, Paris, 1994,  
pour le texte n° 195.

© La Pensée sauvage, Grenoble-Claix, 1979,  
et © Éditions Gallimard, Paris, 1994,  
pour le texte n° 256.

© Éditions du Seuil, Paris, 1979 et © Éditions Gallimard, Paris, 1994,  
pour le texte n° 259.

© Éditions Gallimard, 1994.

MAR 1 2 2002

Lamont Library  
Harvard University

166 *Une mort inacceptable*

« Une mort inacceptable », préface à Cuau (B.), *L'Affaire Mirval ou Comment le récit abolit le crime*, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1976, pp. VII-XI.

Le 22 février 1974, Patrick Mirval, athlétique Antillais de vingt ans, meurt à la prison de Fleury-Mérogis. Suicide, déclare l'administration. Le juge Michau ouvre une instruction où seront consultés dix médecins légistes. Deux ans plus tard, le ministère de la Justice hésite toujours entre le non-lieu ou l'inculpation de surveillants pour tabassage. Les experts ont conclu que « l'état d'agitation de Mirval a joué un rôle déterminant dans cette mort par œdème asphyxique ». Autre préfacier de *L'Affaire Mirval*, Pierre Vidal-Naquet, ancien animateur du comité Audin, constate ironiquement, au terme de l'expertise médico-légale : « Il ne reste plus qu'un fou. »

Parmi toutes les raisons d'apprécier votre texte, celle-ci d'abord. C'est le démontage de l'une des prouesses les plus familières de la justice, mais les plus mal connues. On a souvent dénoncé l'appareil judiciaire quand il validait des erreurs, quand il fabriquait des faux ou des mensonges, et qu'il se taisait sur ordre ou par complicité spontanée. On connaît moins bien la manière dont, petit à petit, au fil des jours et des documents, à travers les rapports, les témoignages, les indices, il fabrique de l'« inconnaisable » : quelques faits simples, évidents, apparemment impossibles à effacer, et puis, par recouvrements imperceptibles, par petits déplacements, déformations subreptices, le mystère s'épaissit. Dans les romans policiers, les énigmes sont faites pour être finalement résolues; il y a toute une « littérature » judiciaire – et tout à fait quotidienne dans le cabinet de certains juges d'instruction – qui finit par bâtir une énigme insoluble. Ce qui fabrique du secret, c'est parfois la décision d'en haut, mais c'est le plus souvent à la base un subtil brouillage, particulièrement efficace lorsque le coupable, la police, le magistrat instructeur et le parquet sont complices. L'instruction, dans ce cas, a pour fonction de tout recouvrir par ce que les informaticiens appellent le « bruit »; et lorsque viendra le moment de la décision finale ne parviendront plus à l'oreille habilement distraite du

juge que des « bruits », des bruits fâcheux et sans preuves, imprudemment propagés par une partie civile qu'on dira hargneuse, et qu'il sera temps enfin de balayer par un non-lieu ou une relaxe bienvenus. L'État, la justice, l'administration ne fabriquent pas toujours du secret en confisquant la vérité; ils savent dissoudre le réel dans le documentaire. Un bel exemple parmi toutes les techniques de pouvoir.

Il me semble en tout cas que votre livre peut nous servir de modèle. Il tient dans la même main les deux objectifs indispensables aux interventions de ce genre : démontrer et dénoncer, analyser et nommer. On a trop tendance à choisir une des deux voies : ou bien on démasque, on empoigne l'adversaire, on donne à l'ennemi un visage et un nom : solution de violence et de courage, hâtive parfois et plus symbolique qu'exacte. Ou bien on montre que nul n'est responsable, sauf la grande mécanique de l'État ou le pourrissement général de la société : ce sont les voies toujours sûres et souvent inutiles de la critique abstraite. Or vous montrez en détail comment la machinerie fonctionne avec des individus qui ont un nom, avec des petites lâchetés qui ont leur date et leurs auteurs, avec des désirs d'avancement, des complaisances, des peurs. La justice, il ne faut pas l'oublier, marche avec des juges; et les juges, par l'intermédiaire de la justice, inscrivent leur petite médiocrité bien personnelle dans le corps, dans le temps, la liberté, la vie et la mort des autres. C'est l'envers de ce qu'on appelle les risques du métier. Telle est, par la vertu de l'appareil, la grandeur de ces hommes comme nous tous : ils parviennent à faire de grandes injustices anonymes avec de minuscules veuleries individualisées. Il faut démonter rationnellement les premières, mais en pointant soigneusement les secondes : les juges Michau doivent être appelés par leur nom.

Votre analyse montre concrètement ce que peut être la tâche aujourd'hui d'un intellectuel : tout simplement, le travail de la vérité. Beaucoup, depuis des années, se demandent avant de parler, ou plutôt cherchent à démontrer tout en parlant qu'ils ont l'idéologie « juste ». Mais la vérité, ça existe, avec du pouvoir et des effets, avec des dangers aussi. Et plutôt que de se laisser prendre encore une fois aux débats sur l'idéologie, la théorie et la pratique, si la tâche politique de maintenant n'était pas de produire de la vérité, de l'objecter partout où c'est possible, d'en faire un point de résistance irréductible? La vérité n'est jamais politiquement indifférente ou inutile – je n'en dirais pas autant de la théorie. Il y a bientôt vingt ans, Vidal-Naquet nous a montré ce que « pouvait » la vérité,

dans cette affaire Audin \* où lui-même risquait sa vie; et le poids politique de cette vérité a été sans doute plus lourd dans les luttes d'alors que les pesantes théories. Songeons aussi à ce que fut le travail de la vérité mené récemment par Pierre Goldman \*\* et son avocat Georges Kiejman, dans une affaire qui elle aussi était « politique ».

Et puis pardonnez cette dernière réflexion; elle vous choquera sans doute puisqu'il s'agit de la mort d'un homme : dans votre démonstration sans lyrisme, dans votre attention presque muette qui laisse remonter à travers les documents, les citations, les dates, les allées et venues suivies à la trace, les choses insupportables et l'étranglement discret d'un homme au pied d'un ascenseur, il y a quelque chose de silencieux et de beau : cette mort d'un matin, qui a failli rester anonyme, demeurera, par vous, pour longtemps, inacceptable. Quelle que soit la décision de ceux qui nous jugent.

## 167 *Les têtes de la politique*

« Les têtes de la politique », in *Wiaz, En attendant le grand soir*, Paris, Denoël, 1976, pp. 7-12.

Les souverains n'avaient pas de visage. Un roi pouvait courir les routes, se déguiser en cocher et souper à l'auberge. Nul ne le reconnaissait, sauf au hasard d'un écu dans le creux d'une main. On n'avait plus alors qu'à remettre le fuyard dans sa berline pour le reconduire jusqu'à son trône.

Les rois n'existaient qu'en buste, vieille forme de la divinisation. Ou de profil, marque déposée sur les monnaies et les pièces. Ou de face, trônant et en pleine majesté, sur les sceaux et les médailles. S'ils avaient un nez, des yeux et une main fermée sur le sceptre, c'était comme s'ils avaient une couronne : marques et formes visibles de leur pouvoir. Leur apparition ne pouvait être que de l'ordre de la cérémonie. Leur corps était support d'un rituel; il avait place et prenait effet dans une magie politique. Il se peut que tous les monarques du monde – et sans doute avec eux tous les pères de

\* Maurice Audin, mathématicien à la faculté d'Alger, étranglé le 21 juin 1957, à El-Biar, par un officier du renseignement français, pour son aide à l'indépendance algérienne.

\*\* Goldman (P.), *Souvenirs obscurs d'un juif polonais né en France*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

famille – aient plus ou moins perdu la tête pendant la Révolution. Mais il semble bien aussi qu'ils y aient perdu leur corps. Disparaît, à ce moment-là, ce miracle de la théologie et de la politique, le royaume incarné, le temple matériel de la souveraineté, le sang précieux, le foyer d'où rayonnent tous les signes du pouvoir : le corps du roi. Naît la foule des figures politiques.

Et la différence n'est pas seulement que celles-ci sont nombreuses et fugaces et de peu de puissance. Car il y a des dynasties entières qui sont passées plus vite et ont été plus fragiles que des chefs de parti. La différence, c'est que les hommes politiques ne sont pas faits de la même matière que les rois ; leur sang n'a pas la même couleur ni le même pouvoir ; leur chair n'a pas la même densité et n'émet ni les mêmes ondes ni les mêmes effets. Ils ont un autre corps. Et s'ils ont eux aussi profil et face, ce ne sont pour eux que deux manières de montrer leur visage.

La souveraineté fonctionnait au signe, à la marque creusée sur le métal, sur la pierre ou la cire ; le corps du roi se gravait. La politique, elle, fonctionne à l'expression : bouche molle ou dure, nez arrogant, vulgaire, obscène, front déplumé et buté, les visages qu'elle émet montrent, révèlent, trahissent ou cachent. Elle marche à la laideur et à la mise à nu. Depuis la monarchie de Juillet, les figures des hommes politiques ont pris leur vol. Danton, Daumier, puis Léandre ont fait lever la grande nuée des corbeaux.

Un siècle après les premiers journaux illustrés, la radio et la télévision ont démultiplié à nouveau la présence physique de l'homme politique : raison, sans doute, pour laquelle le portrait-charge est redevenu nécessaire. Levine en 1960, Wiaz en 1970.

J'hésite à placer le portrait-charge dans le voisinage de la caricature. Non pour des raisons de dignité ou de hiérarchie esthétique. Mais parce qu'ils vont, je crois, dans deux directions différentes. Du visage qu'elle vide, resserre, annule en partie, ramène à quelques propriétés formelles et rend reconnaissable par un petit nombre de signes simples, la caricature va vers le geste, l'attitude, le discours, l'événement, la situation. Elle prend le bonhomme pour le tirer hors de lui-même et en faire une marionnette. Elle le piège par l'extérieur. Elle le place sur des tréteaux. Elle s'apparente au théâtre.

La charge, elle, dérobe tout l'extérieur ; elle gomme les situations, elle esquive les partenaires. Tout autour du visage, elle fait le vide. Et, sur fond de ce rien, elle intensifie, dilate la tête jusqu'au point extrême où elle va la faire éclater. Elle fait passer au-dedans toutes les convulsions du dehors. Elle la remplit jusqu'au bord de tout ce qui emplit le monde. Une charge, en somme, comme on dit

< charge d'explosif > ou encore < charger un canon >. Portrait-monde et mappemonde, figure-histoire, tête-peuple, ou tête-classe, ou tête-bataille.

Mais ce qui a fait le grand portrait-charge, de Grandville ou Daumier jusqu'à maintenant, ce n'est pas qu'il transforme une figure en symbole, ce n'est pas qu'il essaie de résumer toute une histoire dans le prestige d'une seule tête. C'est qu'à force de la marquer, de la creuser, de la travailler de l'intérieur, à force d'insister sur ses reliefs, d'approfondir ses trous et ses ombres il parvient à découvrir qu'elle n'est rien, rien d'autre que ce qui passe sur elle et à travers elle, rien d'autre que des événements qui transitent, des atrocités qui stagnent, des meurtres qui se multiplient, des haines qui s'acharnent, des oppressions.

Le dessin-charge feint d'imiter le grand portrait d'histoire : voici dans tout son éclat l'homme qui vous gouverne, voici cette grande figure. Il fait comme s'il prenait au sérieux l'homme politique et comme s'il allait chercher notre destin au fond de ce visage. Mais il ne faut pas oublier aussi qu'il est né à l'âge de Lavater, de Gall et de la craniologie, à l'époque où l'âme s'était faite os et bosse : regardez bien ces angles et ces aspérités, tâtez ces reliefs ; ce n'est pas une simple enveloppe, c'est la vérité même, le secret rendu sensible au doigt et à l'œil.

Peut-être aussi le portrait-charge a-t-il hérité des procédés familiers aux peurs légendaires : bonshommes immenses, gros comme le monde, prêts à tout avaler, monstres paniques. Les portraits-charges présentent toujours des ogres. Grandes figures, grosses têtes, gueules énormes ; éclat du pouvoir, secret des puissants, appétit à dévorer tout un peuple.

La charge fouille, fouine, grossit et entre dans ce visage comme dans un palais d'ombre où se cache la puissance ; et au moment où on croit qu'elle va saisir enfin l'énigme – qui est-il ? comment va-t-il nous manger, ce Minotaure ? – elle éclate de rire et d'effroi. Elle a regardé dans le fond des yeux ces paltoquets qui prétendent regarder au fond des nôtres : il n'y a personne, mais un grouillement de misère et de mort ; les orbites sont des crevasses de bombe ; les rides sont des stries de barbelés ; les ombres, des flaques de sang ; la bouche, le cri des suppliciés. Le portrait-charge est comme la mort. Il fait entrer les figures en décomposition, pour y trouver non la vanité de la vie, mais le plein, le trop-plein de l'histoire.

La caricature joue avec la grandeur, pour la réduire de l'extérieur et en faire apparaître la dure et minuscule vérité. Le portrait-charge joue avec la grosseur, pour la faire éclater de l'intérieur et réduire

l'individu à n'être plus que l'apparence d'un monde. L'homme politique serait-il le contraire du grand homme? Non pas le héros hégélien en qui culmine l'âme du temps, mais celui en qui se déposent les déchets inavouables de l'univers?

Feuilletez l'album de Wiaz. On y trouve cette chose rare : la caricature et la charge ne s'y excluent pas. Elles se côtoient et alternent. Jeux de la caricature avec la grandeur : Kissinger, star empanachée, s'étale; il n'a pas bien descendu son escalier. Jeux de portrait-charge avec l'énormité : Nixon sourit, ses dents sont des bombes; le chah scintille, ses médailles sont des pendus.

Mais il y a plus. Wiaz combine la caricature et la charge selon un équilibre exceptionnel : l'énorme avec le minuscule, l'effroyable avec le dérisoire, Gargantua avec Lilliput, la figure d'épouvante avec la marionnette : un vieillard cacochyme, sur sa chaise roulante, tend une dernière fois la main, dernier geste de vie, avidité ultime; c'est vers le garrot d'un condamné : Franco, le moribond étrangleur. Deux voyous jouent au bras de fer : ce sont les deux hommes les plus puissants du monde; Nixon et Brejnev mesurent leurs forces; de leurs mains serrées l'une contre l'autre jaillissent des cadavres écrasés. Juan Carlos siège avec fatuité, couronne en tête; son trône jette contre le mur l'ombre d'un échafaud. Mécanisme de la caricature et explosion panique de la charge : on a là l'extrême tension du dessin politique.

Au trait traditionnel Wiaz substitue le point, le nuage de points. Comme si le trait inclinait trop, soit au schématisme de la caricature, soit à la gravité immobile du portrait. La nuée des points, c'est le brouillard, c'est la forme, mais sans éternité, c'est le relief avec les ombres et les creux, mais sans consistance : bonshommes de brume comme il y a des bonshommes de neige. Le monde endormi a rassemblé ses brumes pour former ces figures de cauchemar : elles sont sans profondeur ni secret; elles ne sont rien d'autre que la rencontre provisoire des malheurs du monde. Le temps les dissipera, si la chaleur vient avec la lumière.

Et c'est comme pour marquer ce futur que Wiaz a glissé entre Nixon et Brejnev, entre Pompidou et Giscard d'autres visages dessinés de la même façon, tout prêts comme eux à se dissiper dans l'histoire du monde, mais qui sont faits, ceux-là, avec la brume des étangs et les poussières du soleil. Visages de Lowry, de Zapata ou de Buster Keaton.

Il ne faut pas rire de Lamartine qui refusait de laisser faire à je ne sais plus quel dessinateur son portrait-charge : « Ma figure appartient à tout le monde, au soleil comme au ruisseau, mais telle

qu'elle est. Je ne veux pas la profaner volontairement. » Il avait compris que le piège, ce n'est pas la laideur qu'on peut tirer de tout visage, comme un peu de beauté peut sortir du plus laid. Le piège, il le sentait, c'est que de son visage d'homme politique on ne pourrait jamais extraire le soleil ni le ruisseau.

## 168 *La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle*

« La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne; dossiers et documents*, Paris, Institut de l'environnement, 1976, pp. 11-21.

Deux remarques pour commencer.

1. Une médecine privée, « libérale », soumise aux mécanismes de l'initiative individuelle et aux lois du marché; une politique médicale qui prend appui sur une structure de pouvoir et qui vise la santé d'une collectivité; il n'est guère fécond, sans doute, de chercher entre elles deux un rapport d'antériorité ou de dérivation. Il est un peu mythique de supposer, à l'origine de la médecine occidentale, une pratique collective, à laquelle les institutions magico-religieuses auraient donné son caractère social, et que l'organisation des clientèles privées aurait par la suite démantelée peu à peu<sup>1</sup>. Mais il est tout aussi inadéquat de supposer, au seuil de la médecine moderne, un rapport singulier, privé, individuel, « clinique » dans son fonctionnement économique et dans sa forme épistémologique, et qu'une série de corrections, d'ajustements ou de contraintes aurait lentement socialisé, en le faisant pour une part prendre en charge par la collectivité.

Ce que montre en tout cas le XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est un processus à double face; le développement d'un marché médical sous la forme de clientèles privées, l'extension du réseau d'un personnel qui offre des interventions médicalement qualifiées, la croissance d'une demande de soins de la part des individus et des familles, l'émergence d'une médecine clinique fortement centrée sur l'examen, le diagnostic, la thérapeutique individuels, l'exaltation explicitement morale et scientifique (secrètement économique) du « colloque singulier », bref, la mise en place progressive de la grande médecine du XIX<sup>e</sup> siècle ne peut

1. Cf. ROSEN (G.), *A History of Public Health*, New York, M.D. Publications, 1958.

pas être dissociée de l'organisation, à la même époque, d'une politique de la santé et d'une prise en considération des maladies comme problème politique et économique, qui se pose aux collectivités et qu'elles doivent essayer de résoudre au niveau de leurs décisions d'ensemble. Médecine « privée » et médecine « socialisée » relèvent, dans leur appui réciproque et dans leur opposition, d'une stratégie globale. Il n'y a sans doute pas de société qui ne mette en œuvre une certaine « noso-politique ». Le XVIII<sup>e</sup> siècle ne l'a pas inventée. Mais il lui a prescrit de nouvelles règles, et surtout il l'a fait passer à un niveau d'analyse explicite et concertée qu'elle n'avait jamais connu jusque-là. On entre alors moins dans l'âge de la médecine sociale que dans celui de la noso-politique réfléchie.

2. Il ne faut pas situer dans les seuls appareils d'État le pôle d'initiative, d'organisation et de contrôle de cette noso-politique. Il a existé en fait des politiques multiples de santé et des moyens divers de prise en charge des problèmes médicaux : groupes religieux (importance considérable, par exemple, des Quakers et des divers mouvements du Dissent en Angleterre); associations de secours et de bienfaisance (depuis les bureaux de paroisse jusqu'aux sociétés de philanthropes qui fonctionnent un peu comme organes de la surveillance qu'exerce une classe sociale privilégiée sur les autres, plus démunies et par là même porteuses de danger collectif); sociétés savantes, les académies du XVIII<sup>e</sup> siècle ou les sociétés de statistique du début du XIX<sup>e</sup> siècle essaient d'organiser un savoir global et quantifiable des phénomènes de morbidité. La santé, la maladie comme fait de groupe et de population sont problématisées au XVIII<sup>e</sup> siècle à partir d'instances multiples par rapport auxquelles l'État lui-même joue des rôles divers. Il lui arrive d'intervenir directement : les distributions gratuites de médicaments se sont poursuivies en France, avec une ampleur variable de Louis XIV à Louis XVI. Il lui arrive de mettre en place des organismes de consultation et d'information (le Collegium sanitaire de Prusse date de 1685; la Société royale de médecine est fondée en France en 1776). Il lui arrive aussi d'échouer dans ses projets d'organisation médicale autoritaire (le Code de santé élaboré par Mai et accepté par l'Électeur palatin en 1800 ne fut jamais appliqué). Il lui arrive aussi d'être l'objet de sollicitations auxquelles il résiste.

La problématisation de la noso-politique au XVIII<sup>e</sup> siècle ne traduit donc pas une intervention uniforme de l'État dans la pratique de la médecine, mais plutôt l'émergence, en des points multiples du corps social, de la santé et de la maladie comme problèmes qui demandent d'une manière ou d'une autre une prise en charge collec-

tive. La noso-politique, plus que le résultat d'une initiative verticale, apparaît au XVIII<sup>e</sup> siècle comme un problème à origines et à directions multiples : la santé de tous comme urgence pour tous; l'état de santé d'une population comme objectif général.

Le trait le plus marquant de cette « noso-politique » dont le souci traverse la société française – et européenne – au XVIII<sup>e</sup> siècle est sans doute le déplacement des problèmes de santé par rapport aux techniques de l'assistance. Schématiquement, on peut dire que, jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les prises en charge collectives de la maladie se faisaient à travers l'assistance aux pauvres. Il y a des exceptions, bien sûr : les règlements à appliquer en temps d'épidémie, les mesures qu'on prenait dans les villes pestiférées, les quarantaines qui étaient imposées dans certains grands ports constituaient des formes de médicalisation autoritaire qui n'étaient pas organiquement liées aux techniques de l'assistance. Mais, hors de ces cas limites, la médecine entendue et exercée comme « service » n'était jamais que l'une des composantes des « secours ». Elle s'adressait à la catégorie si importante, malgré l'indécision de ses frontières, des « pauvres malades ». Économiquement, cette médecine-service était pour l'essentiel assurée par des fondations de charité. Institutionnellement, elle était exercée dans le cadre d'organisations (religieuses ou laïques) qui se proposaient des fins multiples : distribution de nourriture, de vêtements, entretien des enfants abandonnés, éducation élémentaire et prosélytisme moral, ouverture d'ateliers et d'ouvroirs, éventuellement surveillance et sanctions des éléments « instables » ou « troubles » (les bureaux des hôpitaux avaient, dans les villes, juridiction sur les vagabonds et les mendiants; les bureaux de paroisse et les sociétés de charité se donnaient aussi, et très explicitement, un rôle de dénonciation des « mauvais sujets »). Du point de vue technique, la part prise par la thérapeutique dans le fonctionnement des hôpitaux à l'âge classique était limitée, par rapport à l'aide matérielle et par rapport à l'encadrement administratif. Dans la figure du « pauvre nécessiteux », qui mérite l'hospitalisation, la maladie n'était que l'un des éléments dans un ensemble qui comprenait aussi bien l'infirmité, l'âge, l'impossibilité de trouver du travail, l'absence de soins. La série maladie-services médicaux-thérapeutiques occupe une place limitée et rarement autonome dans la politique et l'économie complexe des « secours ».

Premier phénomène à relever au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle : la dislocation progressive des procédures mixtes et polyvalentes de l'assistance. Ce démantèlement s'opère ou plutôt il est exigé (car il ne commencera à devenir effectif que tard dans le siècle) à partir du

réexamen général du mode d'investissement et de capitalisation : la pratique des « fondations » qui immobilisent des sommes importantes et dont les revenus servent à entretenir des oisifs qui peuvent ainsi demeurer hors des circuits de production est critiquée par les économistes et par les administrateurs. Il s'opère également à partir d'un quadrillage plus serré de la population et des distinctions qu'on essaie d'établir entre les différentes catégories de malheureux auxquels s'adressait confusément la charité : dans la lente atténuation des statuts traditionnels, le « pauvre » est l'un des premiers à s'effacer et à faire place à toute une série de distinctions fonctionnelles (les bons et les mauvais pauvres, les oisifs volontaires et les chômeurs involontaires ; ceux qui peuvent faire un certain travail et ceux qui ne le peuvent pas). Une analyse de l'oisiveté – de ses conditions et de ses effets – tend à se substituer à la sacralisation un peu globale du « pauvre ». Analyse qui, dans la pratique, se propose pour objectif, au mieux de rendre la pauvreté utile en la fixant sur l'appareil de production, au pire d'alléger le plus possible le poids qu'elle fait peser sur le reste de la société : comment mettre au travail les pauvres « valides », comment les transformer en main-d'œuvre utile ; mais aussi comment assurer l'autofinancement par les moins riches de leur propre maladie et de leur incapacité transitoire ou définitive de travailler ; ou encore comment rendre rentables à court et à long terme les dépenses qu'on engage pour l'instruction des enfants abandonnés et pour les orphelins. Se dessine ainsi toute une décomposition utilitaire de la pauvreté, où commence à apparaître le problème spécifique de la maladie des pauvres dans son rapport avec les impératifs de travail et la nécessité de la production.

Mais il faut noter aussi un autre processus, plus général que celui-là, et qui n'en est pas le simple développement. C'est l'apparition de la santé et du bien-être physique de la population en général comme l'un des objectifs essentiels du pouvoir politique. Il ne s'agit plus là du soutien à une frange particulièrement fragile – troublée et perturbatrice – de la population, mais de la manière dont on peut élever le niveau de santé du corps social dans son ensemble. Les divers appareils de pouvoir ont à prendre en charge les « corps », non pas simplement pour exiger d'eux le service du sang ou pour les protéger contre les ennemis, non pas simplement pour assurer les châtiments ou extorquer les redevances, mais pour les aider, au besoin les contraindre, à garantir leur santé. L'impératif de santé : devoir de chacun et objectif général.

En prenant un peu de recul, on pourrait dire que, depuis le fond du Moyen Âge, le pouvoir exerçait traditionnellement deux grandes

fonctions : celle de la guerre et de la paix, qu'il assurait par le monopole difficilement acquis des armes, celle de l'arbitrage des litiges et de la punition des délits, qu'il assurait par le contrôle des fonctions judiciaires. *Pax et justitia*. À ces fonctions s'était ajoutée, depuis la fin du Moyen Âge, celle du maintien de l'ordre et de l'organisation de l'enrichissement. Or voilà qu'apparaît au XVIII<sup>e</sup> siècle une fonction nouvelle : l'aménagement de la société comme milieu de bien-être physique, de santé optimale et de longévité. L'exercice de ces trois dernières fonctions (ordre, enrichissement, santé) est assuré moins par un appareil unique que par un ensemble de règlements et d'institutions multiples qui prennent au XVII<sup>e</sup> siècle le nom générique de « police ». Ce qu'on appellera jusqu'à la fin de l'Ancien Régime la police, ce n'est pas, ou pas seulement, l'institution policière ; c'est l'ensemble des mécanismes par lesquels sont assurés l'ordre, la croissance canalisée des richesses et les conditions de maintien de la santé « en général » : le *Traité de La Mare* \* – grande charte des fonctions de police à l'époque classique – est à ce sujet significatif. Les onze rubriques selon lesquelles il classe les activités de police se répartissent facilement selon ces trois grandes directions : respect de la réglementation économique (circulation des marchandises, procédés de fabrication, obligations des gens de métier, soit entre eux, soit à l'égard de leur clientèle) ; respect des mesures d'ordre (surveillance des individus dangereux, chasse aux vagabonds et éventuellement aux mendiants, poursuite des criminels) ; respect des règles générales d'hygiène (veiller à la qualité des denrées mises en vente, à l'approvisionnement en eau, à la propreté des rues).

Au moment où les procédures mixtes de l'assistance sont décomposées et décantées, et où se découpe dans sa spécificité économique le problème de la maladie des pauvres, la santé et le bien-être physique des populations apparaissent comme un objectif politique que la « police » du corps social doit assurer à côté des régulations économiques et des contraintes de l'ordre. L'importance soudaine prise par la médecine au XVIII<sup>e</sup> siècle a son point d'origine là où se croisent une nouvelle économie « analytique » de l'assistance et l'émergence d'une « police » générale de la santé. La nouvelle noso-politique inscrit la question spécifique de la maladie des pauvres dans le problème général de la santé des populations ; et elle se déplace du contexte étroit des secours de charité à la forme plus générale d'une « police médicale », avec ses contraintes et ses services. Les textes de T. Rau : *Medicinishe Policey Ordnung*

\* La Mare (N. de), *Traité de la police*, Paris, Jean Cot, 1705.

(1764) \*, et surtout le grand ouvrage de J. P. Frank : *System einer medicinischen Polizey* \*\*, sont l'expression la plus cohérente de cette transformation.

Le support de cette transformation? On peut dire en gros qu'il s'agit de la préservation de l'entretien et de la conservation de la « force de travail ». Mais sans doute le problème est-il plus large; il concerne vraisemblablement les effets économico-politiques de l'accumulation des hommes. La grande poussée démographique de l'Occident européen au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, la nécessité de la coordonner et de l'intégrer au développement de l'appareil de production, l'urgence de la contrôler par des mécanismes de pouvoir plus adéquats et plus serrés font apparaître la « population » – avec ses variables de nombre, de répartition spatiale ou chronologique, de longévité et de santé – non seulement comme problème théorique, mais comme objet de surveillance, d'analyse, d'interventions, d'opérations modificatrices, etc. S'esquisse le projet d'une technologie de la population : estimations démographiques, calcul de la pyramide des âges, des différentes espérances de vie, des taux de morbidité, étude du rôle que jouent l'une par rapport à l'autre la croissance des richesses et celle de la population, diverses incitations au mariage et à la natalité, développement de l'éducation et de la formation professionnelle. Dans cet ensemble de problèmes, le « corps » – corps des individus et corps des populations – apparaît porteur de nouvelles variables : non plus simplement rares ou nombreux, soumis ou rétifs, riches ou pauvres, valides ou invalides, vigoureux ou faibles, mais plus ou moins utilisables, plus ou moins susceptibles d'investissements rentables, ayant plus ou moins de chances de survie, de mort ou de maladie, plus ou moins capables d'apprentissage efficace. Les traits biologiques d'une population deviennent des éléments pertinents pour une gestion économique, et il est nécessaire d'organiser autour d'eux un dispositif qui n'assure pas seulement leur assujettissement, mais la majoration constante de leur utilité.

On peut comprendre à partir de là plusieurs caractères de la noso-politique du XVIII<sup>e</sup> siècle.

1. *Le privilège de l'enfance et la médicalisation de la famille.* Au problème des « enfants » (c'est-à-dire de leur nombre à la naissance et du rapport natalité-mortalité) s'ajoute le problème de l'« enfance » (c'est-à-dire de la survie jusqu'à l'âge adulte, des

conditions physiques et économiques de cette survie, des investissements nécessaires et suffisants pour que la période de développement devienne utile, bref, de l'organisation de cette « phase » qui est perçue comme à la fois spécifique et finalisée). Il ne s'agit plus seulement de produire un nombre optimal d'enfants, mais de gérer convenablement cet âge de la vie.

On codifie alors selon de nouvelles règles – et fort précises – les relations des parents et des enfants. Demeurent bien sûr, et avec peu d'altération, les rapports de soumission et le système des signes qu'ils exigent. Mais ils doivent être investis désormais par tout un ensemble d'obligations qui s'imposent à la fois aux parents et aux enfants : obligations d'ordre physique (soins, contact, hygiène, propreté, proximité attentive); allaitement des enfants par les mères; souci d'un habillement sain; exercices physiques pour assurer le bon développement de l'organisme : corps à corps permanent et contraignant des adultes avec les enfants. La famille ne doit plus être seulement un réseau de relations qui s'inscrit de ce fait dans un statut social, dans un système de parenté, dans un mécanisme de transmission des biens. Elle doit devenir un milieu physique dense, saturé, permanent, continu, qui enveloppe, maintient et favorise le corps de l'enfant. Elle prend alors une figure matérielle en se découpant selon une étendue plus étroite; elle s'organise comme l'entourage proche de l'enfant; elle tend à devenir pour lui un cadre immédiat de survie et d'évolution. Ce qui entraîne un effet de resserrement, ou du moins une intensification des éléments et des relations qui constituent la famille étroite (le groupe parents-enfants). Ce qui entraîne aussi un certain renversement des axes : le lien conjugal ne sert plus seulement (ni même peut-être en premier lieu) à établir la jonction entre deux ascendances, mais à organiser ce qui servira de matrice à l'individu adulte. Sans doute elle sert toujours à donner suite à deux lignées, donc à produire de la descendance, mais aussi à fabriquer dans les meilleures conditions possibles un être humain parvenant à l'état de maturité. La « conjugalité » nouvelle, c'est plutôt celle qui joint les parents et les enfants. La famille – appareil étroit et localisé de formation – se solidifie à l'intérieur de la grande et traditionnelle famille-alliance. Et, en même temps, la santé – au premier rang, la santé des enfants – devient l'un des objectifs les plus contraignants de la famille. Le rectangle parents-enfants doit devenir une sorte d'homéostasie de santé. En tout cas, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le corps sain, propre, valide, l'espace purifié, nettoyé, aéré, la distribution médicalement optimale des individus, des lieux, des lits, des ustensiles, le jeu du « soigneur » et du « soigné » constituent quel-

\* Rau (W. T.), *Gedanken von dem Nutzen und der Nothwendigkeit einer medicinischen Policey-Ordnung in einem Staat*, Ulm, 1764.

\*\* Frank (J. P.), *System einer Vollständigen medicinischen Polizey*, Mannheim, C. F. Schwan, 1779-1790, 6 vol.



ques-unes des lois morales essentielles de la famille. Et, depuis cette époque, la famille est devenue l'agent le plus constant de la médicalisation. Dès la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle est devenue la cible d'une grande entreprise d'acculturation médicale. La première vague a porté sur les soins à donner aux enfants, et surtout aux nourrissons. Andry : *L'Orthopédie* (1741); Vandermonde : *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine* (1756); Cadogan : *Manière de nourrir et d'élever les enfants* (la traduction française est de 1752); Desessartz : *Traité de l'éducation corporelle en bas âge* (1760); Ballexserd : *Dissertation sur l'éducation physique des enfants* (1762); Raulin : *De la conservation des enfants* (1768); Nicolas : *Le Cri de la nature en faveur des enfants nouveau-nés* (1775); Daignan : *Tableau des variétés de la vie humaine* (1786); Saucerotte : *De la conservation des enfants* (an IV); W. Buchan : *Le Conservateur de la santé des mères et des enfants* (traduction française de 1804); J. A. Millot : *Le Nestor français* (1807); Laplace-Chanvre : *Sur quelques points de l'éducation physique et morale des enfants* (1813); Leretz : *Hygiène des enfants* (1814); Prévost-Leygonie : *Sur l'éducation physique des enfants* (1813) \*. Cette littérature gagnera encore en exten-

\* Andry de Boisregard (N.), *L'Orthopédie, ou l'Art de prévenir et de corriger dans les enfants les difformités du corps*, Paris, Alix, 1741, 2 vol. Vandermonde (C.-A.), *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*, Paris, Vincent, 1756, 2 vol. Cadogan (W.), *An Essay upon Nursing and the Management of Children from their Birth to three Years of Age*, Londres, J. Roberts, 1752 (*Essai sur la manière de nourrir et d'élever les enfants*, trad. Eidous et Lavery, Paris, L. D'Houry, 1752). Desessartz (J.-C.), *Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge, ou Réflexions pratiques sur les moyens de procurer une meilleure constitution aux citoyens*, Paris, J. Hérissant, 1760. Ballexserd (J.), *Dissertation sur l'éducation physique des enfants, depuis leur naissance jusqu'à l'âge de la puberté*, Paris, Vallat-La-Chapelle, 1762. Raulin (J.), *De la conservation des enfants, ou les Moyens de les fortifier depuis l'instant de leur existence jusqu'à l'âge de la puberté*, Paris, Merlin, 1768-1769, 3 vol. Nicolas (P.-F.), *Le Cri de la nature, en faveur des enfants nouveau-nés. Ouvrage dans lequel on expose les règles diététiques que les femmes doivent suivre pendant leur grossesse*, Grenoble, Giroud, 1775. Daignan (G.), *Tableau des variétés de la vie humaine, avec les avantages et les désavantages de chaque constitution et des avis très importants aux pères et aux mères sur la santé de leurs enfants, surtout à l'âge de la puberté*, Paris, l'auteur, 1786, 2 vol. Saucerotte (L. S.), *De la conservation des enfants pendant la grossesse, et de leur éducation physique, depuis la naissance jusqu'à l'âge de six à huit ans*, Paris, Guillaume, 1796. Buchan (W.), *Advice to Mothers on the Subject of their Own Health, and on the Means of Promoting the Health, Strength and Beauty of their Offspring*, Londres, Cadell and Davies, 1803 (*Le Conservateur de la santé des mères et des enfants*, trad. Mallet, Paris, Métier, 1804). Millot (J. A.), *Le Nestor français, ou Guide moral et physiologique pour conduire la jeunesse au bonheur*, Paris, F. Buisson, 1807, 3 vol. Laplace-Chauvac (J.-M.), *Sur quelques points de l'éducation physique et morale des enfants*, Paris, 1813. Leretz (A.), *Hygiène des enfants, considérés depuis l'époque de la naissance jusqu'à l'âge de la puberté*, Paris, 1814. Prévost-Leygonie (P.), *Sur l'éducation physique des enfants*, Paris, 1813.

sion lorsqu'on publiera au XIX<sup>e</sup> siècle toute une série de périodiques et de journaux plus directement adressés aux classes populaires.

La longue campagne à propos de l'inoculation et de la vaccination prend place dans ce mouvement par lequel on a cherché à organiser autour de l'enfant des soins médicaux, dont la famille aurait la responsabilité morale et une part au moins de la charge économique. La politique en faveur des orphelins suit, par des chemins différents, une stratégie analogue. On ouvre des institutions spécialement destinées à les recueillir et à leur donner des soins particuliers (le Foundling Hospital de Londres, les Enfants-Trouvés de Paris); mais on organise aussi un système de placements auprès de nourrices ou dans des familles où ils auront leur utilité en prenant une part même minime à la vie domestique, et où, en outre, ils trouveront un milieu de développement plus favorable, et économiquement moins coûteux pour un hôpital où ils resteraient embri- gades jusqu'à leur adolescence.

La politique médicale qui se dessine au XVIII<sup>e</sup> siècle dans tous les pays d'Europe a pour premier effet l'organisation de la famille ou plutôt du complexe famille-enfants, comme instance première et immédiate de médicalisation des individus; on lui a fait jouer le rôle de charnière entre des objectifs généraux concernant la bonne santé du corps social et le désir ou le besoin de soins des individus; elle a permis d'articuler une éthique « privée » de la bonne santé (devoir réciproque des parents et des enfants) sur un contrôle collectif de l'hygiène, et une technique scientifique de la guérison, assurée sur la demande des individus et des familles, par un corps professionnel de médecins qualifiés et comme recommandés par l'État. Les droits et les devoirs des individus concernant leur santé et celle des autres, le marché où se rencontrent les demandes et les offres de soins médicaux, les interventions autoritaires du pouvoir dans l'ordre de l'hygiène et des maladies, mais l'institutionnalisation et la défense du rapport privé avec le médecin, tout cela dans sa multiplicité et sa cohérence, marque le fonctionnement global de la politique de santé au XIX<sup>e</sup> siècle, mais ne peut se comprendre si on fait abstraction de cet élément central qui fut formé au XVIII<sup>e</sup> siècle : la famille médicalisée-médicalisante.

2. *Le privilège de l'hygiène et le fonctionnement de la médecine comme instance de contrôle social.* La vieille notion de régime entendue à la fois comme règle de vie et forme de médecine préventive tend à s'élargir et à devenir le « régime » collectif d'une population prise en général, avec pour triple objectif : la disparition des grandes tempêtes épidémiques, la baisse du taux de morbidité, l'allonge-

ment de la durée moyenne de vie et de suppression de vie pour chaque âge. Cette hygiène, comme régime de santé des populations implique de la part de la médecine un certain nombre d'interventions autoritaires et de prises de contrôle.

Et d'abord sur l'espace urbain en général : car c'est lui qui constitue le milieu peut-être le plus dangereux pour la population. L'emplacement des différents quartiers, leur humidité, leur exposition, l'aération de la ville tout entière, son système d'égouts et d'évacuation des eaux usées, l'emplacement des cimetières et des abattoirs, la densité de la population, tout cela constitue des facteurs jouant un rôle décisif sur la mortalité et la morbidité des habitants. La ville avec ses principales variables spatiales apparaît comme un objet à médicaliser. Alors que les topographies médicales des régions analysent des données climatiques ou des faits géologiques qui laissent sans prise et ne peuvent suggérer que des mesures de protection ou de compensation, les topographies des villes dessinent, au moins en creux, les principes généraux d'un urbanisme concerté. La ville pathogène a donné lieu au XVIII<sup>e</sup> siècle à toute une mythologie et à des paniques très réelles (le charnier des Innocents fut à Paris l'un de ces hauts lieux saturés de peur) ; elle a appelé, en tout cas, un discours médical sur la morbidité urbaine et une mise sous surveillance médicale de tout un ensemble d'aménagements, de constructions et d'institutions (cf., par exemple, J. P. L. Morel : *Sur les causes qui contribuent le plus à rendre cachectique et rachitique la constitution d'un grand nombre d'enfants de la ville de Lille*, 1812) \*.

D'une façon plus précise et plus localisée, les nécessités de l'hygiène appellent une intervention médicale autoritaire sur ce qui passe pour foyer privilégié de maladies : les prisons, les bateaux, les installations portuaires, les hôpitaux généraux où se rencontraient les vagabonds, les mendiants, les invalides, les hôpitaux eux-mêmes dont l'encadrement médical est la plupart du temps insuffisant, et qui avivent ou compliquent les maladies des patients quand ils ne diffusent pas à l'extérieur des germes pathologiques. On isole donc le système urbain des régions à médicaliser d'urgence et qui doivent constituer autant de points d'application à l'exercice d'un pouvoir médical intensifié.

En outre, les médecins auront à enseigner aux individus les règles fondamentales d'hygiène qu'ils doivent respecter pour leur propre santé, et pour celle des autres : hygiène de l'alimentation et de l'habitat, incitation à se faire soigner en cas de maladie.

\* Paris, 1812.

La médecine comme technique générale de santé, plus encore que comme service des maladies et art des guérisons, prend une place de plus en plus importante dans les structures administratives et dans cette machinerie de pouvoir qui ne cesse, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, de s'étendre et de s'affirmer. Le médecin prend pied dans les différentes instances de pouvoir. L'administration sert de point d'appui et parfois de point de départ aux grandes enquêtes médicales sur la santé des populations, et, en retour, les médecins donnent une part de plus en plus grande de leur activité à des tâches à la fois générales et administratives qui leur ont été fixées par le pouvoir. À propos de la société, de sa santé et de ses maladies, de sa condition de vie, de son logement et de ses habitudes commence à se former un savoir « médico-administratif » qui a servi de noyau originaire à l'« économie sociale » et à la sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle. Et il se constitue également une emprise politico-médicale sur une population qu'on encadre de toute une série de prescriptions qui concernent non seulement la maladie, mais les formes générales de l'existence et du comportement (l'alimentation et la boisson, la sexualité et la fécondité, la manière de s'habiller, l'aménagement type de l'habitat).

De cette interprétation du politique et du médical par le biais de l'hygiène, le « plus de pouvoir » dont bénéficie le médecin porte témoignage depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle : présence de plus en plus nombreuse dans les académies et dans les sociétés savantes ; participation très large aux encyclopédies ; présence, à titre de conseiller, auprès des représentants du pouvoir ; organisation de sociétés médicales officiellement chargées d'un certain nombre de responsabilités administratives et qualifiées pour prendre ou pour suggérer des mesures autoritaires ; rôle joué par beaucoup de médecins comme programmeurs d'une société bien régie (le médecin réformateur de l'économie ou de la politique est un personnage fréquent dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle) ; sur-représentation des médecins dans les assemblées révolutionnaires. Le médecin devient le grand conseiller et le grand expert, sinon dans l'art de gouverner, du moins dans celui d'observer, de corriger, d'améliorer le « corps » social et de le maintenir dans un état permanent de santé. Et c'est sa fonction d'hygiéniste, plus que ses prestiges de thérapeute, qui lui assure cette position politiquement privilégiée au XVIII<sup>e</sup> siècle avant de l'être économiquement et socialement au XIX<sup>e</sup> siècle.

La mise en question de l'hôpital, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, est à comprendre à partir de ces trois phénomènes majeurs : l'émergence de la « population » avec ses variables bio-médicales de longévité et

de santé; l'organisation de la famille étroitement parentale comme relais d'une médicalisation où elle joue le rôle de demande permanente et d'instrument ultime; l'enchevêtrement médico-administratif autour des contrôles de l'hygiène collective.

C'est que, par rapport à ces problèmes nouveaux, l'hôpital apparaît sur bien des points comme une structure désuète. Fragment d'espace fermé sur soi, lieu d'internement des hommes et des maladies, architecture solennelle mais maladroite qui multiplie le mal à l'intérieur sans empêcher qu'il se diffuse à l'extérieur, il est plutôt un foyer de mort pour les villes où il se trouve situé qu'un agent thérapeutique pour la population tout entière. La difficulté d'y trouver des places, les exigences posées à ceux qui veulent y entrer, mais aussi le désordre incessant des allées et venues, la mauvaise surveillance médicale qui s'y exerce, la difficulté d'y soigner effectivement des malades en font un instrument inadéquat dès lors que l'objet de la médicalisation doit être la population en général, et son objectif, une amélioration d'ensemble du niveau de santé. Dans l'espace urbain que la médecine doit purifier, il forme une tache sombre. Et dans l'économie, un poids inerte, puisqu'il fournit une assistance qui ne permet jamais la diminution de la pauvreté, mais tout au plus la survie de certains pauvres, donc la croissance de leur nombre, la prolongation de leurs maladies, la consolidation de leur mauvaise santé, avec tous les effets de contagion qui peuvent en résulter.

De là, l'idée qui se répand au XVIII<sup>e</sup> siècle d'une relève de l'hôpital par trois mécanismes principaux. Par l'organisation d'une « hospitalisation » à domicile; elle a sans doute ses dangers lorsqu'il s'agit de maladies épidémiques; mais elle présente des avantages économiques dans la mesure où le coût d'entretien d'un malade est beaucoup moins grand pour la société, s'il est entretenu et nourri chez lui, comme il l'était avant sa maladie (le coût, pour le corps social, n'est plus guère que de l'ordre du manque à gagner que représente son oisiveté forcée, et encore dans le seul cas où il avait effectivement du travail); elle présente aussi des avantages médicaux, dans la mesure où la famille – pourvu qu'elle soit un peu conseillée – peut assurer des soins à la fois constants et ajustés qu'on ne peut demander à une administration hospitalière: toute famille doit pouvoir fonctionner comme un petit hôpital provisoire, individuel et non coûteux. Mais une telle procédure implique que la relève de l'hôpital soit en outre assurée par un corps médical largement répandu dans la société et susceptible d'offrir des soins, soit tout à fait gratuits, soit en tout cas aussi peu coûteux que possible.

Un encadrement médical de la population, s'il est permanent, souple et facilement utilisable, peut rendre inutile une bonne partie des hôpitaux traditionnels. Enfin, on peut concevoir que se généralisent les soins, consultations et distributions de médicaments que déjà certains hôpitaux offrent à des malades de passage, sans les retenir ni les enfermer: méthode des dispensaires, qui cherchent à conserver les avantages techniques de l'hospitalisation sans en avoir les inconvénients médicaux ou économiques.

Ces trois méthodes ont donné lieu, surtout dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, à toute une série de projets et de programmes. Elles ont provoqué plusieurs expériences. En 1769 est fondé à Londres le dispensaire pour enfants pauvres du Red Lion Square; trente ans plus tard, presque tous les quartiers de la ville avaient leur dispensaire, et on estimait à près de cinquante mille le nombre de ceux qui y recevaient, chaque année, des soins gratuits. En France, il semble qu'on ait surtout cherché l'amélioration, l'extension et une distribution un peu homogène de l'encadrement médical, dans les villes et à la campagne: la réforme des études médicales et chirurgicales (1772 et 1784), les obligations pour les médecins d'exercer dans les bourgs ou les petites villes, avant d'être reçus dans certaines grandes villes, les travaux d'enquête et de coordination faits par la Société royale de médecine, la part de plus en plus grande que le contrôle de santé et d'hygiène occupe dans la responsabilité des intendants, le développement des distributions gratuites de médicaments sous la responsabilité de médecins désignés par l'administration, tout cela renvoie à une politique de santé qui prend appui sur la présence extensive du personnel médical dans le corps social. À la limite de ces critiques contre l'hôpital et de ce projet de substitution, on trouve, sous la Révolution, une tendance marquée à la « déshospitalisation »; elle est déjà sensible dans les rapports du Comité de mendicité (projet d'établir dans chaque district de campagne un médecin ou un chirurgien qui soignerait les indigents, veillerait sur les enfants assistés et pratiquerait l'inoculation). Mais elle se formule clairement à l'époque de la Convention (projet de trois médecins par district, assurant l'essentiel des soins de santé pour l'ensemble de la population).

Mais la disparition de l'hôpital ne fut jamais qu'un point de fuite utopique. En fait, le vrai travail s'est fait quand on a voulu élaborer un fonctionnement complexe où l'hôpital tend à avoir un rôle bien spécifié par rapport à la famille devenue instance primaire de santé, au réseau étendu et continu du personnel médical, et au contrôle administratif de la population. C'est par rapport à cet ensemble qu'on essaie de réformer l'hôpital.

Il s'agit d'abord de l'ajuster à l'espace et plus précisément à l'espace urbain où il se trouve situé. De là, une série de discussions et de conflits entre différentes formules d'implantation : hôpitaux massifs, susceptibles d'accueillir une population nombreuse, et où les soins ainsi groupés seraient plus cohérents, plus faciles à contrôler et moins coûteux ; ou, au contraire, hôpitaux de petites dimensions, où les malades seront mieux surveillés, et où les risques de contagion internes seront moins graves. Autre problème qui recoupe celui-ci : doit-on placer les hôpitaux hors de la ville, là où l'aération est meilleure et où ils ne risquent pas de diffuser des miasmes dans la population ; solution qui va en général de pair avec l'aménagement des grands ensembles architecturaux ? Ou bien doit-on construire une multiplicité de petits hôpitaux répartis aux points où ils peuvent être le plus facilement accessibles pour la population qui doit les utiliser ; solution qui implique souvent le couplage hôpital-dispensaire ? L'hôpital, en tout cas, doit devenir un élément fonctionnel dans un espace urbain où ses effets doivent pouvoir être mesurés et contrôlés.

Il faut, d'autre part, aménager l'espace intérieur de l'hôpital de façon qu'il devienne médicalement efficace : non plus lieu d'assistance, mais lieu d'opération thérapeutique. L'hôpital doit fonctionner comme une « machine à guérir ». D'une façon négative : il faut supprimer tous les facteurs qui le rendent périlleux pour ceux qui y séjournent (problème de la circulation de l'air qui doit être toujours renouvelé sans que ses miasmes ou ses qualités méphitiques soient portés d'un malade à l'autre ; problème du renouvellement du linge, de son lavage, de son transport). D'une façon positive, il faut l'organiser en fonction d'une stratégie thérapeutique concertée : présence ininterrompue et privilège hiérarchique des médecins ; système d'observations, de notations, d'enregistrement qui permette de fixer la connaissance des différents cas, de suivre leur évolution particulière, et de globaliser aussi des données portant sur toute une population et sur des périodes longues ; substitution aux régimes peu différenciés en quoi consistait traditionnellement l'essentiel des soins de cures médicales et pharmaceutiques mieux ajustées. L'hôpital tend à devenir un élément essentiel dans la technologie médicale : non seulement un lieu où on peut guérir, mais un instrument qui, pour un certain nombre de cas graves, permet de guérir.

Il faut, par conséquent, que s'articulent en lui le savoir médical et l'efficacité thérapeutique. Apparaissent au XVIII<sup>e</sup> siècle les hôpitaux spécialisés. S'il a existé auparavant certains établissements

réservés aux fous ou aux vénériens, c'était plus par mesure d'exclusion ou par crainte des dangers qu'en raison d'une spécialisation des soins. L'hôpital « unifonctionnel » ne s'organise qu'à partir du moment où l'hospitalisation devient le support et parfois la condition d'une action thérapeutique plus ou moins complexe. Le Middlesex Hospital de Londres est ouvert en 1745 : il était destiné à soigner la petite vérole et à pratiquer la vaccination ; le London Fever Hospital date de 1802, et le Royal Ophthalmic Hospital de 1804. La première maternité de Londres a été ouverte en 1749. À Paris, les Enfants-Malades ont été fondés en 1802. On voit se constituer lentement un réseau hospitalier dont la fonction thérapeutique est fortement marquée ; il doit, d'une part, couvrir avec assez de continuité l'espace urbain ou rural dont il prend en charge la population et, d'autre part, s'articuler sur le savoir médical, ses classifications et ses techniques.

Enfin, l'hôpital doit servir de structure d'appui à l'encadrement permanent de la population par le personnel médical. On doit pouvoir passer des soins à domicile au régime hospitalier pour des raisons qui sont à la fois économiques et médicales. Les médecins, de ville ou de campagne, devront par leurs visites soulager les hôpitaux et en éviter l'encombrement ; et, en retour, l'hôpital doit être accessible sur l'avis et à la requête des médecins. De plus, l'hôpital comme lieu d'accumulation et de développement du savoir doit permettre la formation des médecins qui exerceront dans la forme de la clientèle privée. L'enseignement clinique en milieu hospitalier, dont les premiers rudiments apparaissent en Hollande, avec Sylvius, puis Boerhaave, à Vienne, avec Van Swieten, à Édimbourg (par le couplage de l'École de médecine et de l'Edinburgh Infirmary), devient à la fin du siècle le principe général autour duquel on essaie de réorganiser les études de médecine. L'hôpital, instrument thérapeutique pour ceux qui y séjournent, contribue par l'enseignement clinique et la bonne qualité des connaissances médicales à l'élévation du niveau de santé de la population.

La réforme des hôpitaux et plus particulièrement les projets de leur réorganisation architecturale, institutionnelle, technique ont dû leur importance, au XVIII<sup>e</sup> siècle, à cet ensemble de problèmes qui mettent en jeu l'espace urbain, la masse de la population avec ses caractéristiques biologiques, la cellule familiale dense et le corps des individus. C'est dans l'histoire de ces matérialités – à la fois politiques et économiques – que s'inscrit la transformation « physique » des hôpitaux : celle dont il va être plus précisément question ici.

169 *Questions à Michel Foucault  
sur la géographie*

« Questions à Michel Foucault sur la géographie », *Hérodote*, n° 1, janvier-mars 1976, pp. 71-85.

« ... La géographie doit bien être au cœur de ce dont je m'occupe. »

MICHEL FOUCAULT.

— *Le travail que vous avez entrepris recoupe (et alimente) en grande partie la réflexion que nous avons engagée en géographie et, de façon plus générale, sur les idéologies et stratégies de l'espace.*

*En questionnant la géographie, nous avons rencontré un certain nombre de concepts : savoir, pouvoir, science, formation discursive, regard, épistémé, et votre archéologie a contribué à orienter notre réflexion. Ainsi, l'hypothèse avancée dans L'Archéologie du savoir qu'une formation discursive ne se définit ni par un objet, ni par un style, ni par un jeu de concepts permanents, ni par la persistance d'une thématique, mais doit être appréhendée comme un système de dispersion réglé nous a permis de mieux cerner le discours géographique.*

*Aussi avons-nous été surpris par votre silence en ce qui concerne la géographie (sauf erreur, vous n'évoquez son existence que dans une communication consacrée à Cuvier, et encore ne l'évoquez-vous que pour la reléguer dans les sciences naturelles) \*. Paradoxalement, nous aurions été saisis de stupeur si la géographie avait été prise en compte, car, malgré Kant et Hegel, les philosophes ignorent la géographie. Faut-il incriminer les géographes qui, depuis Vidal de La Blache, ont pris soin de s'enfermer, à l'abri des sciences sociales, du marxisme, de l'épistémologie et de l'histoire des sciences, ou faut-il incriminer les philosophes, indisposés par une géographie inclassable, « déplacée », à cheval entre sciences naturelles et sciences sociales ? La géographie a-t-elle une « place » dans votre archéologie du savoir ? Ne reproduisez-vous pas, en l'archéologisant, la séparation entre sciences de la nature (l'enquête, le tableau) et sciences de l'homme (l'examen, la discipline), dissolvant par là même le lieu où la géographie pourrait s'établir ?*

— Réponse platement empirique, d'abord. On essaiera ensuite de voir s'il y a autre chose derrière. Si je faisais la liste de toutes les sciences, de toutes les connaissances, de tous les domaines de savoir

\* Voir *supra* n° 77.

dont je ne parle pas et dont je devrais parler, et dont je suis proche d'une manière ou d'une autre, la liste serait quasi infinie. Je ne parle pas de biochimie, je ne parle pas d'archéologie. Je n'ai même pas fait une archéologie de l'histoire. Prendre une science parce qu'elle est intéressante, parce qu'elle est importante ou parce que son histoire aurait quelque chose d'exemplaire, ça ne me paraît pas être de bonne méthode. C'est sans doute de bonne méthode si on veut faire une histoire correcte, propre, conceptuellement aseptisée. Mais, à partir du moment où on veut faire une histoire qui a un sens, une utilisation, une efficacité politique, on ne peut le faire correctement qu'à la condition qu'on soit lié, d'une manière ou d'une autre, aux combats qui se déroulent dans ce domaine. Ce dont j'ai essayé de faire la généalogie, ç'a d'abord été la psychiatrie, parce que j'avais une certaine pratique et une certaine expérience de l'hôpital psychiatrique et que je sentais là des combats, des lignes de force, des points d'affrontement, des tensions. L'histoire que j'ai faite, je ne l'ai faite qu'en fonction de ces combats. Le problème, l'enjeu, la gageure étant de pouvoir tenir un discours vrai et qui soit stratégiquement efficace ; ou encore, comment la vérité de l'histoire peut avoir politiquement son effet.

— *Cela rejoint une hypothèse que je vous soumetts : s'il y a des points d'affrontement, des tensions, des lignes de force en géographie, ils sont souterrains du fait même de l'absence de polémique en géographie. Or, ce qui peut attirer un philosophe, un épistémologue, un archéologue, c'est soit arbitrer, soit tirer profit d'une polémique déjà engagée.*

— C'est vrai que l'importance d'une polémique peut attirer. Mais je ne suis aucunement cette espèce de philosophe qui tient ou veut tenir un discours de vérité sur n'importe quelle science. Faire la loi en toute science, c'est le projet positiviste. Je ne suis pas sûr qu'en certaines formes de marxisme « rénové » on n'a pas trouvé une tentation semblable, qui consistait à dire : le marxisme, comme science des sciences, peut faire la théorie de la science et établir le partage entre science et idéologie. Or, cette position d'arbitre, de juge, de témoin universel, est un rôle auquel je me refuse absolument, car il me paraît lié à l'institution universitaire de la philosophie. Si je fais les analyses que je fais, ce n'est pas parce qu'il y a une polémique que je voudrais arbitrer, mais parce que j'ai été lié à certains combats : médecine, psychiatrie, pénalité. Je n'ai jamais entendu faire une histoire générale des sciences humaines, ni faire une critique en général de la possibilité des sciences. Le sous-titre de *Les Mots et les Choses* n'est pas l'archéologie, mais une archéologie des sciences humaines.

C'est à vous, qui êtes liés directement à ce qui se passe en géographie, qui êtes confrontés à tous ces affrontements de pouvoir qui passent par la géographie, c'est à vous de les affronter, de vous donner les instruments qui vous permettraient de combattre là. Et, au fond, vous devriez me dire : « Vous ne vous êtes pas occupé de cette chose qui ne vous concerne pas tellement et que vous ne connaissez pas bien. » Et moi je vous répondrai : « Si un ou deux des trucs (approche ou méthode) que j'ai cru pouvoir utiliser dans la psychiatrie, dans la pénalité, dans l'histoire naturelle peuvent vous servir, j'en suis ravi. Si vous êtes obligés d'en prendre d'autres ou de transformer mes instruments, montrez-le-moi, parce que je pourrai moi aussi en profiter. »

— *Vous vous référez très fréquemment aux historiens : Lucien Febvre, Braudel, Le Roy Ladurie. Et vous leur rendez hommage en plusieurs endroits. Il se trouve que ces historiens ont tenté d'engager un dialogue avec la géographie, voire d'instaurer une géo-histoire ou une anthropogéographie. Il y avait, à travers ces historiens, l'occasion d'une rencontre avec la géographie. Par ailleurs, en étudiant l'économie politique et l'histoire naturelle, vous frôliez le domaine géographique. On peut relever ainsi un effleurement constant de la géographie, sans que celle-ci soit jamais prise en compte. Il n'y a dans ma question ni demande d'une hypothétique archéologie de la géographie ni vraiment une déception : seulement une surprise.*

— J'ai un peu scrupule à ne répondre que par des arguments de fait, mais je crois qu'il faut aussi se méfier de cette volonté d'essentialité : si vous ne parlez pas de quelque chose, c'est certainement que vous avez des obstacles majeurs que nous allons débusquer. On peut très bien ne pas parler de quelque chose simplement parce qu'on ne le connaît pas, non parce qu'on en a un savoir inconscient et par là inaccessible. Vous me demandiez si la géographie a une place dans l'archéologie du savoir. Oui, à condition de changer la formulation. Trouver une place pour la géographie, cela voudrait dire que l'archéologie du savoir a un projet de recouvrement total et exhaustif de tous les domaines du savoir, ce qui n'est pas du tout ce que j'ai en tête. L'archéologie du savoir n'est jamais qu'un mode d'approche.

C'est vrai que la philosophie, en tout cas depuis Descartes, a toujours été liée en Occident au problème de la connaissance. On n'y échappe pas. Quelqu'un qui se voudrait philosophe et qui ne se poserait pas la question « qu'est-ce que la connaissance? » ou « qu'est-ce que la vérité? », en quel sens pourrait-on dire que c'est un philosophe? Et j'ai beau dire que je ne suis pas un philosophe, si

c'est tout de même de la vérité que je m'occupe, je suis malgré tout philosophe. Depuis Nietzsche, cette question s'est transformée. Non plus : quel est le chemin le plus sûr de la Vérité?, mais quel a été le chemin hasardeux de la vérité? C'était la question de Nietzsche, c'est aussi la question de Husserl dans *La Crise des sciences européennes* \*. La science, la contrainte du vrai, l'obligation de vérité, les procédures ritualisées pour la produire traversent absolument toute la société occidentale depuis des millénaires et se sont maintenant universalisées pour devenir la loi générale de toute civilisation. Quelle en est l'histoire, quels en sont les effets, comment ça se trame avec les rapports de pouvoir? Si on prend cette voie-là, alors la géographie relève d'une pareille méthode. Il faut bien essayer cette méthode sur la géographie, mais comme on le ferait aussi bien sur la pharmacologie, la microbiologie, la démographie, que sais-je? Il n'y a pas de place à proprement parler, mais il faudrait pouvoir faire cette archéologie du savoir géographique.

— *Si la géographie n'est pas visible, n'est pas saisie dans le champ que vous explorez, où vous pratiquez vos fouilles, c'est peut-être lié à la démarche délibérément historique ou archéologique qui privilégie en fait le facteur temps. On peut relever ainsi un souci rigoureux de périodisation qui contraste avec le flou, la relative indétermination de vos localisations. Vos espaces de référence sont indistinctement la chrétienté, le monde occidental, l'Europe du Nord, la France, sans que ces espaces de référence soient vraiment justifiés ou même précisés. Vous écrivez que « chaque périodisation découpe dans l'histoire un certain niveau d'événements et, inversement, chaque couche d'événements appelle sa proche périodisation, puisque, selon le niveau qu'on choisit, on devra délimiter des périodisations différentes, et que, selon la périodisation qu'on se donne, on atteindra des niveaux différents. On accède ainsi à la méthodologie complexe de la discontinuité ». On peut, et même il faut, concevoir et construire une méthodologie de la discontinuité à propos de l'espace et des échelles spatiales. Vous privilégiez, de fait, le facteur temps, au risque de délimitations ou de spatialisations nébuleuses, nomades. Spatialisations incertaines qui contrastent avec le souci de découper des tranches, des périodes, des âges.*

— On touche là un problème de méthode, mais aussi de support matériel, qui est tout simplement la possibilité pour un homme seul de la parcourir. En effet, je pourrais parfaitement dire : histoire de la pénalité en France. Après tout, c'est ce que j'ai fait, pour

\* Husserl (E.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Belgrade, Philosophia, 1936, t. I, pp. 77-176 (*La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976).

l'essentiel, avec un certain nombre de débordements, de références, de points d'épingle, ailleurs. Si je ne le dis pas, si je laisse flotter une espèce de frontière vague, un peu occidentale, un peu nomadissante, c'est parce que la documentation que j'ai brassée débordait un peu la France, que très souvent, pour comprendre un phénomène français, j'ai été obligé de me référer à quelque chose qui se passe ailleurs, qui y serait peu explicite, qui est antérieur dans le temps, qui a servi de modèle. Ce qui me permet, sous réserve de modifications régionales ou locales, de situer ces phénomènes dans les sociétés anglo-saxonne, espagnole, italienne, etc. Je ne précise pas davantage, car il serait aussi abusif de dire : « Je ne parle que de la France », que de dire : « Je parle de toute l'Europe. » Et il y aurait en effet à préciser – mais ce serait un travail à faire à plusieurs – où ce genre de processus s'arrête, à partir d'où on peut dire : « C'est autre chose qui se passe. »

– *Cette spatialisation incertaine contraste avec la profusion de métaphores spatiales : position, déplacement, lieu, champ ; parfois même géographiques : territoire, domaine, sol, horizon, archipel, géopolitique, région, paysage.*

– Eh bien, reprenons-les un peu, ces métaphores géographiques.

Territoire, c'est sans doute une notion géographique, mais c'est d'abord une notion juridico-politique : ce qui est contrôlé par un certain type de pouvoir.

Champ : notion économique-juridique.

Déplacement : se déplacent une armée, une troupe, une population.

Domaine : notion juridico-politique.

Sol : notion historico-géologique.

Région : notion fiscale, administrative, militaire.

Horizon : notion picturale, mais aussi stratégique.

Il n'y a qu'une notion qui soit véritablement géographique, celle d'archipel. Je ne l'ai utilisée qu'une fois, pour désigner, et à cause de Soljenitsyne – l'archipel carcéral \* –, cette dispersion et en même temps le recouvrement universel d'une société par un type de système punitif.

– *Ces notions ne sont pas, certes, strictement géographiques. Ce sont pourtant les notions de base de tout énoncé géographique. On met le doigt ainsi sur le fait que le discours géographique produit peu de concepts, et les prélève un peu partout. Paysage est une notion picturale, mais c'est un objet essentiel de la géographie traditionnelle.*

\* Dans *Surveiller et Punir* (1975). Expression supprimée dans les éditions suivantes.

– Mais êtes-vous bien sûr que j'emprunte ces notions à la géographie et pas à ce à quoi la géographie précisément les a empruntées ?

– *Ce qu'il faut souligner, à propos de certaines métaphores spatiales, c'est qu'elles sont autant géographiques que stratégiques, et c'est bien normal puisque la géographie s'est développée à l'ombre de l'armée. Entre le discours géographique et le discours stratégique, on peut observer une circulation de notions : la région des géographes n'est autre que la région militaire (de regere, commander), et province n'est autre que le territoire vaincu (de vincere). Le champ renvoie au champ de bataille...*

– On m'a assez reproché ces obsessions spatiales, et elles m'ont en effet obsédé. Mais, à travers elles, je crois avoir découvert ce qu'au fond je cherchais : les rapports qu'il peut y avoir entre pouvoir et savoir. Dès lors qu'on peut analyser le savoir en termes de région, de domaine, d'implantation, de déplacement, de transfert, on peut saisir le processus par lequel le savoir fonctionne comme un pouvoir et en reconduit les effets. Vous avez une administration du savoir, une politique du savoir, des rapports de pouvoir qui passent à travers le savoir et qui, tout naturellement, si vous voulez les décrire, vous renvoient à ces formes de domination auxquelles se réfèrent des notions comme champ, position, région, territoire. Et le terme politico-stratégique indique comment le militaire et l'administratif viennent effectivement s'inscrire soit sur un sol, soit dans des formes de discours. Qui n'envisagerait l'analyse des discours qu'en termes de continuité temporelle serait nécessairement amené à l'analyser et à l'envisager comme la transformation interne d'une conscience individuelle. Il bâtira encore une grande conscience collective à l'intérieur de laquelle se passeraient les choses.

Métaphoriser les transformations du discours par le biais d'un vocabulaire temporel conduit nécessairement à l'utilisation du modèle de la conscience individuelle, avec sa temporalité propre. Essayer de le déchiffrer, au contraire, à travers des métaphores spatiales, stratégiques permet de saisir précisément les points par lesquels les discours se transforment dans, à travers et à partir des rapports de pouvoir.

– *Althusser, dans Lire le Capital, pose, et se pose, une question analogue : « Le recours aux métaphores spatiales [...] dont le présent texte fait usage pose un problème théorique : celui de ses titres d'existence dans un discours de prétention scientifique. Ce problème peut être exposé comme suit : pourquoi une certaine forme de discours scientifique requiert-elle nécessairement l'usage de métaphores empruntées à des dis-*

*cours non scientifiques? \* » Althusser, ainsi, présente le recours aux métaphores spatiales comme nécessaire, mais en même temps comme régressif, non rigoureux. Tout laisse à penser au contraire que les métaphores spatiales, loin d'être réactionnaires, technocratiques, abusives ou illégitimes, sont plutôt le symptôme d'une pensée « stratégique », « combattante », qui pose l'espace du discours comme terrain et enjeu de pratiques politiques.*

– C'est en effet de guerre, d'administration, d'implantation, de gestion d'un pouvoir qu'il est question dans de telles expressions. Il y aurait à faire une critique de cette disqualification de l'espace qui a régné depuis de nombreuses générations. Est-ce que ça a commencé avec Bergson ou avant? L'espace, c'est ce qui était mort, figé, non dialectique, immobile. En revanche, le temps, c'était riche, fécond, vivant, dialectique.

L'utilisation de termes spatiaux vous a un petit air d'antihistoire pour tous ceux qui confondent l'histoire avec les vieilles formes de l'évolution, de la continuité vivante, du développement organique, du progrès de la conscience ou du projet de l'existence. Du moment qu'on parlait en termes d'espace, c'est qu'on était contre le temps. C'est qu'on « niait l'histoire », comme disaient les sots, c'est qu'on était « technocrate ». Ils ne comprenaient pas que, dans le repérage des implantations, des délimitations, des découpages d'objets, des mises en tableau, des organisations de domaines, ce qu'on faisait affleurer, c'étaient des processus – historiques, bien sûr – de pouvoir. La description spatialisante des faits de discours ouvre sur l'analyse des effets de pouvoir qui leur sont liés.

– *Avec Surveiller et Punir, cette stratégisation de la pensée franchit un nouveau cran. Avec le panoptisme, nous sommes au-delà de la métaphore. Ce qui est en jeu, c'est la description d'institutions en termes d'architecture, de figures spatiales. Vous évoquez même en conclusion la « géo-politique imaginaire » de la ville carcérale. Cette figure panoptique rend-elle compte de l'appareil d'État dans son ensemble? Il apparaît, dans votre dernier livre, un modèle implicite du pouvoir : une dissémination de micro-pouvoirs, un réseau d'appareils dispersés, sans appareil unique, sans foyer ni centre, et une coordination transversale d'institutions et de technologies. Pourtant, vous signalez l'étatisation des écoles, hôpitaux, maisons de correction et d'éducation jusqu'aux pris en charge par les groupes religieux ou les associations de bienfaisance. Et parallèlement se met en place une police centralisée exerçant*

*une surveillance permanente, exhaustive, capable de tout rendre visible à condition de se rendre elle-même invisible. « L'organisation de l'appareil policier sanctionne au XVIII<sup>e</sup> siècle la généralisation des disciplines et atteint aux dimensions de l'État. »*

– Par le panoptisme, je vise un ensemble de mécanismes qui jouent parmi tous les faisceaux de procédure dont se sert le pouvoir. Le panoptisme a été une invention technologique dans l'ordre du pouvoir, comme la machine à vapeur dans l'ordre de la production. Cette invention a ceci de particulier qu'elle a été utilisée à des niveaux d'abord locaux : écoles, casernes, hôpitaux. On y a fait l'expérimentation de la surveillance intégrale. On a appris à dresser des dossiers, à établir des notations et des classements, à faire la comptabilité intégrative de ces données individuelles. Bien sûr, l'économie – et la fiscalité – avaient utilisé déjà certains de ces procédés. Mais la surveillance permanente d'un groupe scolaire ou d'un groupe de malades, c'est autre chose. Et ces méthodes ont été, à partir d'un certain moment, généralisées. De cette extension, l'appareil policier a été l'un des principaux vecteurs, mais aussi l'administration napoléonienne. Je crois avoir cité une très belle description du rôle des procureurs généraux dans l'Empire comme étant l'œil de l'empereur, et, du premier procureur général à Paris au petit substitut en province, c'est un seul et même regard qui surveille les désordres, prévient les dangers de criminalité, sanctionne toutes les déviations. Et si par hasard quelque chose dans ce regard universel venait à se relâcher, si ça s'endormait quelque part, alors l'État ne serait pas loin de sa ruine. Le panoptisme n'a pas été confisqué par les appareils d'État, mais ceux-ci se sont appuyés sur ces sortes de petits panoptismes régionaux et dispersés. De sorte que, si on veut saisir les mécanismes de pouvoir dans leur complexité et leur détail, on ne peut pas s'en tenir à l'analyse des seuls appareils d'État. Il y aurait un schématisme à éviter – schématisme que d'ailleurs on ne trouve pas chez Marx lui-même –, qui consiste à localiser le pouvoir dans l'appareil d'État, et à faire de l'appareil d'État l'instrument privilégié, capital, majeur, presque unique du pouvoir d'une classe sur une autre classe. En fait, le pouvoir dans son exercice va beaucoup plus loin, passe par des canaux beaucoup plus fins, est beaucoup plus ambigu, parce que chacun est au fond titulaire d'un certain pouvoir et, dans cette mesure, véhicule le pouvoir. Le pouvoir n'a pas pour seule fonction de reproduire les rapports de production. Les réseaux de la domination et les circuits de l'exploitation interfèrent, se recourent et s'appuient, mais ils ne coïncident pas.

– *Si l'appareil d'État n'est pas le vecteur de tous les pouvoirs, il*

\* Althusser (L.), Macherey (P.), Rancière (J.), *Lire le Capital*, t. I, Paris, Maspero, 1965; Althusser (L.), Balibar (É.), Establet (R.), *Lire le Capital*, t. II, Paris, Maspero, 1965.



*n'en est pas moins vrai, et tout particulièrement en France avec le système panoptico-préfectoral, qu'il coiffe l'essentiel des pratiques disciplinaires.*

– La monarchie administrative de Louis XIV et Louis XV, si fortement centralisée, a certainement été un premier modèle. Vous savez que c'est dans la France de Louis XV qu'on a inventé la police. Je n'ai aucunement l'intention de diminuer l'importance et l'efficacité du pouvoir d'État. Je crois simplement qu'à trop insister sur son rôle, et sur son rôle exclusif, on risque de manquer tous les mécanismes et effets de pouvoir qui ne passent pas directement par l'appareil d'État, qui souvent le supportent bien mieux, le reconduisent, lui donnent son maximum d'efficacité. On a avec la société soviétique l'exemple d'un appareil d'État qui a changé de mains et qui laisse les hiérarchies sociales, la vie de famille, la sexualité, le corps à peu près comme ils étaient dans une société de type capitaliste. Les mécanismes de pouvoir qui jouent à l'atelier entre l'ingénieur, le contremaître et l'ouvrier, croyez-vous qu'ils sont très différents en Union soviétique et ici ?

– *Vous avez montré comment le savoir psychiatrique portait en lui, supposait, exigeait la clôture de l'asile, comment le savoir disciplinaire portait en lui le modèle de la prison, la médecine de Bichat, l'enceinte de l'hôpital, et l'économie politique, la structure de l'usine. On peut se demander, autant comme une boutade qu'à titre d'hypothèse, si le savoir géographique ne porte pas en lui le cercle de la frontière, qu'elle soit nationale, départementale ou cantonale. Et donc si aux figures d'enfermement que vous avez relevées – celles du fou, du délinquant, du malade, du prolétaire – il ne faut pas ajouter celle du citoyen soldat. L'espace de l'enfermement serait alors infiniment plus vaste et moins étanche ?*

– C'est fort séduisant. Et, selon vous, ce serait l'homme des nationalités ? Car ce discours géographique qui justifie les frontières, c'est le discours du nationalisme.

– *La géographie étant avec l'histoire constitutive de ce discours national, ce que marque bien l'instauration de l'école de Jules Ferry, qui confie à l'histoire-géographie la tâche d'enracinement et d'inculcation de l'esprit civique et patriotique.*

– Avec comme effet la constitution d'une identité. Car mon hypothèse, c'est que l'individu n'est pas la donnée sur laquelle s'exerce et s'abat le pouvoir. L'individu, avec ses caractéristiques, son identité, dans son épingle à soi-même, est le produit d'un

rapport de pouvoir qui s'exerce sur des corps, des multiplicités, des mouvements, des désirs, des forces.

D'ailleurs, sur les problèmes de l'identité régionale, et sur tous les conflits qu'il peut y avoir entre elle et l'identité nationale, il y aurait beaucoup de choses à dire.

– *La carte comme instrument de savoir-pouvoir traverse les trois seuils que vous avez distingués : mesure chez les Grecs, enquête au Moyen Âge, examen au XVIII<sup>e</sup>. La carte épouse chacun des seuils, se transforme d'instrument de mesure en instrument d'enquête pour devenir aujourd'hui instrument d'examen (carte électorale, carte des perceptions, etc.). Il est vrai que l'histoire de la carte (ou son archéologie) ne respecte pas « votre » chronologie.*

– Une carte des votes exprimés ou des options électorales : c'est un instrument d'examen. Je crois qu'il y a eu historiquement cette succession des trois modèles. Mais il est bien entendu que ces trois techniques ne sont pas restées isolées les unes des autres. Elles se sont immédiatement contaminées. L'enquête a utilisé la mesure, et l'examen a utilisé l'enquête. Puis l'examen a rebondi sur les deux autres, de sorte que nous retrouvons un aspect de votre première question : est-ce que distinguer examen et enquête ne reconduit pas la division science sociale-science de la nature ? En effet, je voudrais voir comment l'enquête comme modèle, comme schéma administratif, fiscal et politique a pu servir de matrice à ces grands parcours qui ont eu lieu depuis la fin du Moyen Âge jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, et où les gens sillonnant le monde récoltaient des informations. Ils ne les récoltaient pas à l'état brut. Littéralement, ils enquêtaient, suivant des schémas chez eux plus ou moins clairs, plus ou moins conscients. Et je crois que les sciences de la nature se sont en effet logées à l'intérieur de cette forme générale qu'était l'enquête – comme les sciences de l'homme sont nées à partir du moment où ont été mises au point les procédures de surveillance et d'enregistrement des individus. Mais ça n'était que le point de départ.

Et, par les croisements qui se sont immédiatement produits, enquête et examen ont interféré, et par conséquent sciences de la nature et sciences de l'homme ont également entrecroisé leurs concepts, leurs méthodes, leurs résultats. Je crois que dans la géographie on aurait un bel exemple d'une discipline qui utilise systématiquement enquête, mesure et examen.

– *Il y a d'ailleurs dans le discours géographique une figure omniprésente : celle de l'inventaire, ou catalogue. Et ce type d'inventaire met à contribution le triple registre de l'enquête, de la mesure et de l'examen. Le géographe – c'est peut-être sa fonction essentielle, stratégique –*

collecte l'information. Inventaire qui à l'état brut n'a pas grand intérêt, et qui n'est en fait utilisable que par le pouvoir. Le pouvoir n'a pas besoin de science, mais d'une masse de renseignements, qu'il est, par sa position stratégique, à même d'exploiter.

On comprend mieux ainsi la faible portée épistémologique des travaux géographiques, alors qu'ils sont (ou plutôt étaient) d'un profit considérable pour les appareils de pouvoir. Ces voyageurs du XVII<sup>e</sup> ou ces géographes du XIX<sup>e</sup> étaient en fait des agents de renseignements qui collectaient et cartographiaient l'information, information qui était directement exploitable par les autorités coloniales, les stratèges, les marchands ou les industriels.

– Je peux citer un fait que je donne sous toutes réserves. Une personne spécialisée dans les documents datant du règne de Louis XIV, en consultant la correspondance diplomatique du XVII<sup>e</sup> siècle, s'est aperçue que beaucoup de récits, qui ont été ensuite reproduits comme récits de voyageurs et qui rapportent un tas de merveilles, de plantes incroyables, d'animaux monstrueux, étaient en réalité des récits codés. C'étaient des renseignements précis sur l'état militaire du pays traversé, les ressources économiques, les marchés, les richesses, les possibilités de relation. De sorte que beaucoup de gens mettent au compte de la naïveté tardive de certains naturalistes et géographes du XVIII<sup>e</sup> des choses qui étaient en réalité des renseignements extraordinairement précis, dont il semble qu'on ait la clef.

– En nous demandant pourquoi la géographie n'avait connu aucune polémique, nous avons tout de suite songé à la faible influence que Marx avait exercée sur les géographes. Il n'y a pas eu de géographie marxiste, ni même de tendance marxiste en géographie. Les géographes qui se réclament du marxisme bifurquent en fait vers l'économie ou la sociologie, privilégient les échelles planétaire et moyenne. Marxisme et géographie s'articulent difficilement. Peut-être le marxisme, en tout cas *Le Capital* et, de façon générale, les textes économiques, en privilégiant le facteur temps, se prête-t-il mal à la spatialisation. Est-il question de cela dans ce passage d'un entretien où vous dites : « Quelle que soit l'importance des modifications apportées aux analyses de Ricardo, je ne crois pas que ses analyses économiques échappent à l'espace épistémologique instauré par Ricardo » ?

– Marx, pour moi, ça n'existe pas. Je veux dire cette espèce d'entité qu'on a construite autour d'un nom propre, et qui se réfère tantôt à un certain individu, tantôt à la totalité de ce qu'il a écrit, tantôt à un immense processus historique qui dérive de lui. Je crois que ses analyses économiques, la manière dont il analyse la formation du capital sont pour une grande part commandées par les

concepts qu'il dérive de la trame même de l'économie ricardienne. Je n'ai aucun mérite à le dire, c'est Marx lui-même qui l'a dit. Mais prenez en revanche son analyse de la Commune de Paris ou son *18 Brumaire de Louis-Napoléon* \*, vous avez là un type d'analyse historique qui manifestement ne relève pas d'un modèle du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Faire fonctionner Marx comme un « auteur », localisable dans une mine discursive unique et susceptible d'une analyse en termes d'originalité ou de cohérence interne, c'est toujours possible. Après tout, on a bien le droit d'« académiser » Marx. Mais c'est méconnaître l'éclatement qu'il a produit.

– Si on relit Marx à travers une exigence spatiale, son œuvre apparaît hétérogène. Il y a des pans entiers qui dénotent une sensibilité spatiale étonnante.

– Il y en a de très remarquables. Ainsi, tout ce que Marx a écrit sur l'armée et son rôle dans le développement du pouvoir politique. Ce sont des choses très importantes qui ont pratiquement été laissées en jachère, au profit des incessants commentaires sur la plus-value.

J'ai bien aimé cet entretien avec vous, parce que j'ai changé d'avis entre le début et la fin. Il est vrai qu'au début je croyais que vous revendiquiez la place de la géographie comme les professeurs qui protestent quand on leur propose une réforme de l'enseignement : « Vous avez diminué l'horaire de sciences naturelles ou la musique... » Alors je me suis dit : « Ils sont gentils de vouloir qu'on leur fasse leur archéologie, mais, après tout, qu'ils la fassent eux-mêmes. » Je n'avais pas du tout perçu le sens de votre objection. Je me rends compte que les problèmes que vous posez à propos de la géographie sont essentiels pour moi. Entre un certain nombre de choses que j'ai mises en rapport, il y avait la géographie, qui était le support, la condition de possibilité du passage de l'un à l'autre. J'ai laissé des choses en suspens ou j'ai fait des rapports arbitraires.

Plus je vais, plus il me semble que la formation des discours et la généalogie du savoir ont à être analysées à partir non des types de conscience, des modalités de perception ou des formes d'idéologies, mais des tactiques et stratégies de pouvoir. Tactiques et stratégies qui se déploient à travers des implantations, des distributions, des découpages, des contrôles de territoires, des organisations de domaines qui pourraient bien constituer une sorte de géopolitique,

\* Marx (K.), « Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte », *La Révolution*, n° 1, 20 mai 1852 (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1969).

par où mes préoccupations rejoindraient vos méthodes. Il y a un thème que je voudrais étudier dans les années qui viennent : l'armée comme matrice d'organisation et de savoir – la nécessité d'étudier la forteresse, la « campagne », le « mouvement », la colonie, le territoire \*. La géographie doit bien être au cœur de ce dont je m'occupe.

## 170 *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?*

« Crisis de un modelo en la medicina? » (« Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine? », trad. D. Reynié), *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud*, n° 3, janvier-avril 1976, pp. 197-209. (Première conférence sur l'histoire de la médecine, Institut de médecine sociale, université d'État de Rio de Janeiro, Centro biomedico, octobre 1974.)

Comme point de départ de cette conférence, je voudrais me référer à une question que l'on commence à discuter dans le monde entier : doit-on parler d'une crise de la médecine ou d'une crise de l'antimédecine? J'évoquerai à ce sujet le livre d'Ivan Illich *Medical Nemesis. The Expropriation of Health* \*\*, lequel, compte tenu du large écho qu'il a rencontré et qu'il continuera de rencontrer dans les mois prochains, signale à l'opinion publique mondiale le problème du fonctionnement actuel des institutions du savoir et du pouvoir médical.

Mais, pour analyser ce phénomène, je partirai d'une période plus ancienne, à savoir les années 1940-1945; plus exactement 1942, lorsque fut élaboré le plan Beveridge, qui, en Grande-Bretagne mais aussi dans de nombreux pays, a servi de modèle pour l'organisation de la santé aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale.

La date de ce plan recèle une valeur symbolique. En 1942 – au cœur de cette guerre mondiale qui tua quarante millions de personnes – s'est consolidé non pas le droit à la vie, mais un droit différent, plus important et plus complexe, qui est le droit à la santé. À un moment où la guerre causait de grandes destructions, une société prenait en charge la tâche explicite de garantir à ses membres non seulement la vie, mais aussi la vie en bonne santé.

\* Ces recherches ont été effectivement menées, notamment avec F. Béguin, P. Cabat et le Cerfi.

\*\* Londres, Calder and Boyars, 1975 (*Nemesis médicale : l'expropriation de la santé*, Paris, Éd. du Seuil, 1975).

En dehors de cette valeur symbolique, la date revêt beaucoup d'importance, pour diverses raisons :

1) Le plan Beveridge indique que l'État prend en charge la santé. On pourrait dire que cela n'est pas nouveau, puisque, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'une des fonctions de l'État qui n'est pas fondamentale mais qui n'en demeure pas moins importante, est de garantir la santé physique de ses citoyens. Je crois cependant que, jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, la garantie de la santé signifiait essentiellement pour l'État la préservation de la force physique nationale, de sa force de travail, de sa capacité de production, de sa puissance militaire. Jusqu'alors, la médecine d'État avait principalement des finalités sinon raciales, du moins nationalistes. Avec le plan Beveridge, la santé se transforme en un objet de préoccupation pour les États, non pas pour eux-mêmes, mais pour les individus. Le droit de l'homme à maintenir son corps en bonne santé devient ainsi objet de l'action étatique. En conséquence, les termes du problème s'inversent : le concept de l'État au service de l'individu en bonne santé se substitue au concept de l'individu en bonne santé au service de l'État.

2) Il ne s'agit pas seulement d'une inversion dans le droit, mais aussi de ce que l'on pourrait appeler une morale du corps. Au XIX<sup>e</sup> siècle paraît dans tous les pays du monde une importante littérature sur la santé, sur l'obligation pour les individus d'assurer leur santé, celle de leur famille, etc. Le concept de propreté, d'hygiène occupe alors une place centrale dans toutes ces exhortations morales à la santé. De très nombreuses publications insistent sur la propreté comme réquisit indispensable à une bonne santé qui permettra elle-même de travailler afin que les enfants survivent et assurent à leur tour le travail social et la production. La propreté est l'obligation de garantir une bonne santé à l'individu et à ceux qui l'entourent. À partir de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle apparaît un autre concept. On ne parle plus alors de l'obligation de la propreté et de l'hygiène afin de jouir d'une bonne santé, mais du droit à être malade quand on le veut et quand il le faut. Le droit d'interrompre le travail commence à prendre corps et devient plus important que l'ancienne obligation de la propreté qui caractérisait la relation morale des individus avec leur corps.

3) Avec le plan Beveridge, la santé entre dans le champ de la macro-économie. Les dépenses dues à la santé, à l'interruption du travail et à la nécessité de couvrir ces risques cessent d'être des problèmes que l'on pouvait résoudre simplement en recourant aux pensions ou aux assurances plus ou moins privées. Dès lors, la santé

— ou le défaut de santé —, l'ensemble des conditions qui permettent d'assurer la santé des individus devient une source de dépenses qui, par son importance, se trouve placée au niveau des grands postes budgétaires de l'État, quel que soit le système de financement. Dès lors, la santé commence à être intégrée dans les calculs macro-économiques. Par le truchement de la santé, des maladies et de la manière d'assurer les nécessités de la santé, il s'agit de procéder à une certaine redistribution économique. L'une des fonctions de la politique budgétaire de la plupart des pays depuis les débuts de ce siècle a été d'assurer, au moyen du système des impôts, une certaine égalisation des revenus, sinon des biens. Cette redistribution ne dépendait cependant pas de l'impôt, mais du système de régulation et de la couverture économique de la santé et des maladies. En garantissant pour tous les mêmes possibilités de recevoir un traitement et de se soigner, on a voulu corriger en partie l'inégalité des revenus. La santé, la maladie et le corps commencent à avoir leurs bases de socialisation. En même temps, ils se convertissent en un instrument de la socialisation des individus.

4) La santé devient l'objet d'une véritable lutte politique. À partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale et de l'élection triomphale des travaillistes anglais en 1945, il n'y a pas un parti politique ni une campagne électorale, dans n'importe quel pays développé, qui ne pose le problème de la santé et de la possibilité pour l'État de garantir et de financer ce type de dépense. Les élections britanniques de 1945 comme les élections sociales françaises de 1947, qui ont vu la victoire de la Confédération générale du travail, marquent l'importance de la lutte politique pour la santé.

Si on prend comme point de référence symbolique le plan Beveridge, on observe, au cours de la décennie 1940-1950, la formulation d'un nouveau droit, d'une nouvelle morale, d'une nouvelle économie, d'une nouvelle politique du corps. Les historiens nous ont habitués à relater avec beaucoup d'attention et de méticulosité ce que les hommes disent et pensent, le développement historique de leurs représentations et de leurs théories, l'histoire de l'esprit humain. Cependant, il est curieux de constater qu'ils ont toujours oublié le chapitre fondamental concernant l'histoire du corps humain. À mon avis, pour l'histoire du corps humain dans le monde occidental moderne, il faudrait sélectionner ces années 1940-1950 comme une période de référence qui marque la naissance de ce nouveau droit, de cette nouvelle morale, de cette nouvelle politique et de cette nouvelle économie du corps. Depuis lors, le corps de l'individu est devenu l'un des principaux objectifs de l'inter-

vention étatique, l'un des grands objets que l'État lui-même doit prendre en charge.

Sur un ton humoristique, nous pourrions faire une comparaison historique. Quand l'Empire romain se cristallisa à l'époque de Constantin, l'État, pour la première fois dans l'histoire du monde méditerranéen, s'attribua la tâche de prendre soin des âmes. L'État chrétien ne devait pas seulement accomplir les fonctions traditionnelles de l'Empire, mais permettre aussi aux âmes d'obtenir le salut en les y obligeant si nécessaire. Ainsi, l'âme est devenue l'un des objectifs de l'intervention étatique. Toutes les grandes théocraties, depuis Constantin jusqu'aux théocraties mixtes du XVIII<sup>e</sup> siècle européen, furent des régimes politiques pour lesquels le salut des âmes constituait l'un des principaux objectifs.

On pourrait dire qu'a surgi dans l'actualité ce qui en réalité se préparait depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire non pas une théocratie, mais une « somatocratie ». Nous vivons sous un régime pour lequel l'une des finalités de l'intervention étatique est le soin du corps, la santé corporelle, la relation entre la maladie et la santé, etc. C'est précisément la naissance de cette somatocratie, en crise depuis le début, que je me propose d'analyser.

À partir du moment où la médecine assumait ses fonctions modernes, grâce à l'étatisation qui la caractérise, la technologie médicale expérimentait l'une de ses rares mais immenses progrès. La découverte des antibiotiques, c'est-à-dire de la possibilité de lutter pour la première fois de manière efficace contre les maladies infectieuses, est en effet contemporaine de la naissance des grands systèmes de Sécurité sociale. Ce fut là un progrès technologique vertigineux, au moment où se produisait une grande mutation politique, économique, sociale et juridique de la médecine.

La crise est apparue à partir de ce moment, avec la manifestation simultanée de deux phénomènes : d'une part, l'avance technologique qui signifiait un progrès capital dans la lutte contre les maladies ; d'autre part, le nouveau fonctionnement économique et politique de la médecine. Ces deux phénomènes n'ont pas produit l'amélioration du bien-être sanitaire que l'on pouvait attendre, mais plutôt une curieuse stagnation des bienfaits pouvant résulter de la médecine et de la santé publique. C'est là l'un des premiers aspects de la crise que je cherche à analyser en me référant à quelques-uns de ses effets pour montrer que ce développement récent de la médecine, son étatisation, sa socialisation — dont le plan Beveridge donne une idée générale — sont d'origine ancienne.

En réalité, il ne faut pas penser que la médecine est demeurée

jusqu'à nos jours une activité de type individuel ou contractuel entre le malade et son médecin, pour ne prendre en charge que récemment des tâches sociales. Au contraire, je voudrais montrer que la médecine, au moins depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, constitue une activité sociale. En un sens, la médecine sociale n'existe pas, puisque toute la médecine est sociale. La médecine a toujours été une pratique sociale. Ce qui n'existe pas, c'est la médecine non sociale, la médecine individualiste, clinique, celle du rapport singulier, qui fut plutôt un mythe avec lequel on a justifié et défendu une certaine forme de pratique sociale de la médecine, à savoir l'exercice privé de la profession.

Ainsi, si, en réalité, la médecine est sociale, au moins depuis son grand essor du XVIII<sup>e</sup> siècle, la crise actuelle n'est pas véritablement actuelle. Ses racines historiques doivent être recherchées dans la pratique sociale de la médecine.

En conséquence, je ne poserai pas le problème dans les termes choisis par Ivan Illich et ses disciples : médecine ou antimédecine, devons-nous conserver ou non la médecine ? Le problème n'est pas de savoir s'il faut une médecine individuelle ou une médecine sociale, mais de s'interroger sur le modèle de développement de la médecine à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire quand s'est produit ce que l'on pourrait appeler le « décollage » de la médecine. Ce décollage sanitaire du monde développé fut accompagné d'un déblocage technique et épistémologique de la médecine d'une importance considérable et de toute une série de pratiques sociales. Ce sont précisément ces formes spécifiques du décollage qui conduisent aujourd'hui à une crise. La question se pose dans les termes suivants : 1) Quel fut ce modèle de développement ? 2) Dans quelle mesure peut-on le corriger ? 3) Dans quelle mesure peut-il être aujourd'hui utilisé dans les sociétés ou les populations qui n'ont pas connu le modèle de développement économique et politique des sociétés européennes et américaines ? En résumé, quel est ce modèle de développement ? Peut-il être corrigé ou appliqué en d'autres lieux ?

Je voudrais maintenant exposer quelques-uns des aspects de la crise actuelle.

En premier lieu, je voudrais me référer à la distance ou à la distorsion qui existe entre la scientificité de la médecine et la positivité de ses effets, ou entre la scientificité et l'efficacité de la médecine.

Nous n'avons pas eu besoin d'attendre Illich ni les disciples de l'antimédecine pour savoir que l'une des capacités de la médecine est de tuer. La médecine tue, elle a toujours tué et elle a toujours eu conscience de cela. Ce qui importe, c'est que, jusqu'à une époque récente, les effets négatifs de la médecine restaient inscrits dans le

registre de l'ignorance médicale. La médecine tuait du fait de l'ignorance du médecin ou parce que la médecine elle-même était ignorante ; il ne s'agissait pas d'une véritable science, mais plutôt d'une rhapsodie de connaissances mal fondées, mal établies et mal vérifiées. La nocivité de la médecine se mesurait proportionnellement à sa non-scientificité.

Mais, ce qui apparaît au début du XX<sup>e</sup> siècle, c'est le fait que la médecine peut être dangereuse, non pas par son ignorance, mais par son savoir, précisément parce qu'elle est une science.

Illich et ceux qu'il inspire révélèrent une série de faits sur ce thème, mais je ne suis pas certain qu'ils soient tous très bien élaborés. Ainsi, il faut laisser de côté divers résultats spectaculaires à l'usage des journalistes. Pour cela, je ne m'étendrai pas sur la diminution considérable de la mortalité lors d'une grève des médecins en Israël ; je ne mentionnerai pas non plus des faits réels, mais dont l'élaboration statistique ne permet pas de définir ni de découvrir de quoi il est question. C'est le cas de l'enquête réalisée par les instituts nationaux de la santé selon laquelle 1 500 000 personnes furent hospitalisées en 1970 pour cause d'absorption de médicaments. Ces données statistiques sont impressionnantes, mais elles ne constituent pas une preuve dans la mesure où elles ne disent rien sur la manière dont ont été administrés ces médicaments ni qui les a consommés, etc. Je n'analyserai pas non plus la fameuse enquête de Robert Talley qui a démontré qu'en 1967 30 000 Nord-Américains moururent dans les hôpitaux du fait d'une intoxication par médicaments. Tout cela ainsi pris ensemble n'a pas une grande signification et ne peut pas servir de fondements à une analyse satisfaisante. Il faut connaître d'autres facteurs. Par exemple, il faudrait savoir de quelle manière ont été administrés ces médicaments, s'ils ont pour origine une erreur du médecin, du personnel hospitalier ou du malade lui-même, etc. Je ne m'étendrai pas non plus sur les statistiques relatives aux opérations chirurgicales, en particulier celles qui concernent les hystérectomies pratiquées en Californie qui signalent que, sur 5 500 cas, 14 % des interventions se sont révélées inutiles, qu'un quart des patientes sont mortes jeunes et que dans seulement 40 % des cas on a pu déterminer la nécessité de l'opération.

Tous ces faits, auxquels le matériau recueilli par Illich a conféré une grande notoriété, se rapportent à l'habileté ou à l'ignorance des médecins, sans mettre en question la médecine elle-même dans sa scientificité.

Au contraire, ce qui paraît beaucoup plus intéressant et pose le

véritable problème, c'est ce que l'on pourrait appeler non pas l'iatrogénie, mais l'iatrogénie positive : les effets nocifs des médicaments ne sont pas dus à des erreurs de diagnostic ni à l'ingestion accidentelle de ces substances, mais à l'action de l'intervention médicale elle-même dans ce qu'elle a de fondement rationnel. Aujourd'hui, les instruments dont disposent les médecins et la médecine en général, précisément par leur efficacité, provoquent certains effets, certains purement nocifs et d'autres incontrôlés, qui obligent l'espèce humaine à entrer dans une histoire hasardeuse, dans un champ de probabilités et de risques dont l'amplitude ne peut être mesurée avec précision.

On sait, par exemple, que le traitement anti-infectieux, la lutte menée avec le plus grand succès contre les agents infectieux ont conduit à une diminution générale du seuil de sensibilité de l'organisme aux agents agresseurs. Cela signifie que, dans la mesure où l'organisme sait mieux se défendre, il se protège, naturellement, mais, d'un autre côté, il est plus fragile et plus exposé si l'on empêche le contact avec les stimuli qui provoquent les réactions de défense.

D'une manière générale, on peut affirmer que, de par l'effet des médicaments eux-mêmes – effets thérapeutiques positifs –, il se produit une perturbation, pour ne pas dire une destruction, de l'écosystème non seulement de l'individu, mais aussi de l'espèce humaine tout entière. La protection bacillaire et virale, qui représente à la fois un risque et une protection pour l'organisme, avec laquelle il a fonctionné jusqu'alors subit une altération due à l'intervention thérapeutique et se trouve exposée à des attaques contre lesquelles l'organisme était protégé.

En définitive, on ignore à quoi vont conduire les manipulations génétiques effectuées sur le potentiel génétique des cellules vivantes, sur des bacilles ou sur des virus. Il devient techniquement possible d'élaborer des agents agresseurs de l'organisme humain contre lesquels il n'y a pas de moyens de défense. Il est possible que l'on forge une arme biologique absolue contre l'homme et l'espèce humaine sans que se développent simultanément des moyens de défense. C'est en raison de tout cela que les laboratoires américains ont demandé que soient interdites les manipulations génétiques que l'on est actuellement en mesure de réaliser.

Ainsi, nous entrons dans une dimension nouvelle de ce que l'on pourrait appeler le risque médical. Le risque médical, c'est-à-dire le lien difficile à rompre entre les effets positifs et négatifs de la médecine, n'est pas nouveau, puisqu'il date du moment où un effet posi-

tif de la médecine fut accompagné de diverses conséquences négatives et nocives.

À ce sujet, de nombreux exemples jalonnent l'histoire de la médecine moderne depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. À ce moment-là, la médecine acquit, pour la première fois, suffisamment de pouvoir pour obtenir que certains malades quittassent l'hôpital. Jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, personne ne ressortait de l'hôpital. On entraînait alors dans cette institution pour y mourir. La technique médicale du XVIII<sup>e</sup> siècle ne permettait pas à l'individu hospitalisé de quitter l'institution en vie. L'hôpital était alors un cloître où l'on venait rendre l'âme, un véritable mouiroir.

La découverte des anesthésiques et de la technique de l'anesthésie générale, dans les années 1844-1847, est un autre exemple de progrès médical considérable accompagné d'une grande progression de la mortalité. À partir du moment où l'on a été en mesure d'endormir un malade, on a pu pratiquer une opération chirurgicale. Les chirurgiens de cette époque se sont d'ailleurs mis à la tâche avec beaucoup d'enthousiasme. Mais, à ce moment-là, on ne disposait pas d'instruments aseptisés. En effet, l'asepsie ne commence à être introduite dans la pratique médicale que vers 1870. Après la guerre franco-prussienne et le relatif succès obtenu par les médecins allemands, elle devient une pratique courante dans tous les pays du monde.

À partir du moment où l'on peut anesthésier les individus, la barrière de la douleur disparaît et l'on est en mesure de procéder à n'importe quelle opération. Or, en l'absence d'asepsie, il ne fait aucun doute que toute opération non seulement constitue un risque, mais se solde généralement par la mort de l'individu. Ainsi, durant la guerre de 1870, Guérin, un célèbre chirurgien français, pratiqua des amputations sur plusieurs blessés, mais ne parvint à en sauver qu'un seul : tous les autres moururent. Il s'agit là d'un exemple typique de la manière dont a toujours fonctionné la médecine, à partir de ses propres échecs, et du fait qu'il n'existe pas de grand progrès médical qui n'ait payé le prix en conséquences négatives diverses.

Ce phénomène qui caractérise l'histoire de la médecine moderne acquiert aujourd'hui une nouvelle dimension dans la mesure où, jusqu'à ces dernières décennies, le risque médical concernait seulement l'individu soigné. À l'extrême, on pouvait altérer sa descendance directe, c'est-à-dire que le pouvoir d'une éventuelle action négative de la médecine se limitait à une famille ou à une descendance. Aujourd'hui, avec les techniques dont dispose la médecine,

la possibilité de modifier la structure génétique des cellules n'affecte pas seulement l'individu ou sa descendance, mais l'espèce humaine tout entière; c'est l'ensemble du phénomène de la vie qui se trouve désormais placé dans le champ d'action de l'intervention médicale. On ne sait pas encore si l'homme est capable de fabriquer un être vivant de nature telle que toute l'histoire de la vie, l'avenir de la vie, en soient modifiés.

Apparaît alors une nouvelle dimension des possibilités médicales que j'appellerai la question de la bio-histoire. Le médecin et le biologiste ne travaillent plus dorénavant au niveau de l'individu et de sa descendance, mais commencent à le faire au niveau de la vie elle-même et de ses événements fondamentaux. Nous nous trouvons dans la bio-histoire et il s'agit là d'un élément très important.

On savait depuis Darwin que la vie évoluait, que l'évolution des espèces vivantes était déterminée, jusqu'à un certain point, par des accidents qui pouvaient être de nature historique. Darwin savait, par exemple, que l'*enclosure* en Angleterre, pratique purement économique et juridique, avait modifié la faune et la flore anglaises. C'étaient donc les lois générales de la vie qui se liaient alors à cet événement historique.

De nos jours, on découvre un fait nouveau : l'histoire de l'homme et la vie sont profondément impliquées. L'histoire de l'homme ne continue pas simplement la vie, ne se contente pas non plus de la reproduire, mais la reprend, jusqu'à un certain point, et peut exercer sur son processus un certain nombre d'effets fondamentaux. C'est là l'un des grands risques de la médecine actuelle et l'une des raisons pouvant expliquer le malaise qui se communique, des médecins aux patients et des techniciens à la population, concernant les effets de l'action médicale.

Une série de phénomènes, comme le rejet radical et bucolique de la médecine à la faveur d'une réconciliation non technique avec la nature, thème comparable au millénarisme ou à la crainte d'une apocalypse de l'espèce humaine, représente de manière confuse dans la conscience des individus l'écho, la réponse à cette inquiétude technique que les biologistes et les médecins commencent à ressentir quant aux effets de leur propre pratique et de leur propre savoir. Le savoir est dangereux, non seulement par ses conséquences immédiates au niveau de l'individu ou de groupes d'individus, mais aussi au niveau de l'histoire elle-même. Il y a là l'une des caractéristiques fondamentales de la crise actuelle.

La deuxième caractéristique est ce que j'appellerai le phénomène de la médicalisation indéfinie. Fréquemment, on affirme qu'au

xx<sup>e</sup> siècle la médecine a commencé à fonctionner hors de son champ traditionnel délimité par la demande du malade, sa douleur, ses symptômes, son malaise, ce qui favorise l'intervention médicale et circonscrit son champ d'activité déterminé par un ensemble d'objets dénommés maladies et qui confèrent un statut médical à la demande. C'est ainsi que se définit le domaine propre de la médecine.

Si c'est là son domaine propre, il ne fait aucun doute que la médecine actuelle est allée largement au-delà, pour diverses raisons. En premier lieu, la médecine répond à un autre motif qui n'est pas la demande du malade, qui ne prévaut que dans des cas beaucoup plus limités. Plus fréquemment, la médecine s'impose à l'individu, malade ou non, comme un acte d'autorité. À ce propos, on peut évoquer plusieurs exemples. Aujourd'hui, on n'embauche plus quelqu'un sans l'avis du médecin qui examine autoritairement l'individu. Il existe une politique systématique et obligatoire de *screening*, de localisation des maladies dans la population, qui ne correspond à aucune demande du malade. De la même façon, dans certains pays, une personne accusée d'avoir commis un délit, c'est-à-dire une infraction considérée comme suffisamment grave pour être jugée par les tribunaux, doit obligatoirement se soumettre à l'examen d'un expert psychiatre. En France, c'est obligatoire pour tous les individus mis à la disposition de la justice, même s'il s'agit d'un tribunal correctionnel. Ce ne sont là que quelques exemples d'un type d'intervention médicale que le malade n'a pas demandé.

En second lieu, les objets qui constituent le domaine d'intervention de la médecine ne se réduisent pas aux seules maladies. Je mentionnerai deux exemples. Depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle, la sexualité, le comportement sexuel, les déviations ou les anomalies sexuelles sont liés à l'intervention médicale sans qu'un médecin dise, à moins qu'il ne soit particulièrement naïf, qu'une anomalie sexuelle est une maladie. L'intervention systématique d'un thérapeute du type du médecin chez les homosexuels des pays de l'Europe orientale est caractéristique de la médicalisation d'un objet qui, ni pour le sujet ni pour le médecin, ne constitue une maladie.

D'une manière plus générale, on peut affirmer que la santé s'est transformée en un objet de l'intervention médicale. Tout ce qui garantit la santé de l'individu, par exemple l'assainissement de l'eau, les conditions de vie ou le régime urbain est aujourd'hui un champ d'intervention médicale qui, en conséquence, n'est plus uniquement lié aux maladies.

En réalité, l'intervention autoritaire de la médecine dans un

domaine chaque fois plus vaste de l'existence individuelle ou collective est un fait absolument caractéristique. Aujourd'hui, la médecine est dotée d'un pouvoir autoritaire aux fonctions normalisatrices qui vont bien au-delà de l'existence des maladies et de la demande du malade.

Si les juristes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles inventèrent un système social qui devait être dirigé par un système de lois codifiées, on peut affirmer que les médecins du XX<sup>e</sup> siècle sont en train d'inventer une société de la norme et non de la loi. Ce qui régit la société, ce ne sont pas les codes, mais la distinction permanente entre le normal et l'anormal, l'entreprise perpétuelle de restituer le système de normalité.

C'est là l'une des caractéristiques de la médecine actuelle, quoiqu'on pourrait montrer facilement qu'il s'agit d'un vieux phénomène, lié au décollage médical. Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, la médecine n'a pas cessé de s'occuper de ce qui ne la concerne pas, c'est-à-dire de ce qui ne se rapporte pas aux différents aspects des malades et des maladies. C'est précisément ainsi que s'est effectué le déblocage épistémologique de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Jusqu'aux années 1720-1750, les activités des médecins se concentraient sur la demande des malades et de leurs maladies. Ce fut ainsi depuis le Moyen Âge et on peut affirmer que les résultats scientifiques et thérapeutiques furent nuls. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, la médecine ne s'est pas libérée de l'enlisement scientifique et thérapeutique où elle se trouvait prise depuis l'époque médiévale. À partir de ce moment-là, elle a commencé à considérer d'autres domaines distincts des malades, à s'intéresser à d'autres aspects qui n'étaient pas les maladies et a cessé d'être essentiellement clinique pour commencer à être sociale.

Les quatre grands processus qui caractérisent la médecine du XVIII<sup>e</sup> siècle sont les suivants :

1) Apparition d'une autorité médicale qui n'est pas simplement celle de l'autorité du savoir, de la personne érudite qui sait se référer aux bons auteurs. L'autorité médicale est une autorité sociale qui peut prendre des décisions concernant une ville, un quartier, une institution ou un règlement. C'est la manifestation de ce que les Allemands appellent la *Staatsmedizin*, la médecine d'État.

2) Apparition d'un champ d'intervention de la médecine distinct de la maladie : l'air, l'eau, les constructions, les terrains, les égouts, etc. Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, tout cela devient objet de la médecine.

3) Introduction d'un appareil de médicalisation collective, à savoir l'hôpital. Avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'hôpital n'était pas une insti-

tution de médicalisation, mais d'assistance aux pauvres dans l'attente de la mort.

4) Introduction de mécanismes d'administration médicale : registre de données, établissement et comparaison de statistiques, etc.

Grâce à l'hôpital et à tous ces contrôles sociaux, la médecine a pu prendre son essor et la médecine clinique acquit des dimensions totalement nouvelles. À mesure que la médecine s'est convertie en une pratique sociale au lieu d'une pratique individuelle s'ouvrirent alors les possibilités de l'anatomie pathologique, de la grande médecine hospitalière et des progrès que symbolisent les noms de Bichat, Laënnec, Bayle, etc.

Par conséquent, la médecine se consacre à d'autres domaines qui ne sont pas les maladies et qui ne sont donc pas régis par la demande du patient ; c'est là un vieux phénomène qui fait partie des caractéristiques fondamentales de la médecine moderne.

Mais ce qui caractérise plus particulièrement la période actuelle de cette tendance générale, c'est que la médecine de ces dernières décennies, agissant déjà au-delà de ses frontières traditionnelles définies par le malade et les maladies, commence à ne plus avoir de domaine qui lui soit extérieur.

En effet, si, au XIX<sup>e</sup> siècle, la médecine avait dépassé ces limites classiques, il existait toutefois des aspects qui paraissaient ne pas être « médicalisables ». La médecine avait un extérieur et l'on pouvait concevoir l'existence d'une pratique corporelle, d'une hygiène, d'une morale sexuelle, etc., non contrôlées ni codifiées par la médecine. La Révolution française, par exemple, avait conçu une série de projets de morale du corps, d'hygiène du corps, qui ne devaient être en aucune manière placés sous le contrôle des médecins ; on imaginait une sorte de régime politique heureux, dans lequel la gestion du corps humain, l'hygiène, l'alimentation ou le contrôle de la sexualité correspondaient à une conscience collective et spontanée. On retrouve cet idéal d'une régulation non médicale du corps et de la conduite humaine tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, par exemple chez Raspail \*.

Dans la situation actuelle, ce qui est diabolique, c'est que, lorsque nous voulons avoir recours à un domaine que l'on croit extérieur à la médecine, nous nous apercevons qu'il a été médicalisé. Et quand on veut objecter à la médecine ses faiblesses, ses inconvénients et ses effets nocifs, cela se fait au nom d'un savoir médical plus complet, plus raffiné et plus diffus.

\* Raspail (F.-V.), *Histoire naturelle de la santé et de la maladie, suivie du formulaire pour une nouvelle méthode de traitement hygiénique et curatif*, Paris, A. Levasseur, 1843, 2 vol.



Je voudrais mentionner un exemple à ce propos : Illich et ses élèves signalent que la médecine thérapeutique qui intervient pour répondre à une symptomatologie et bloquer les symptômes apparents d'une maladie est une mauvaise médecine. Ils proposent en contrepartie un art démedicalisé de la santé, c'est-à-dire l'hygiène, l'alimentation, le rythme de vie, les conditions de travail, le logement, etc. Or qu'est-ce que l'hygiène actuellement, sinon un ensemble de règles établies et codifiées par un savoir biologique et médical, quand ce n'est pas l'autorité médicale elle-même, entendue au sens strict, qui l'a élaborée ? L'antimédecine ne peut opposer à la médecine que des faits ou des projets revêtus d'une certaine forme de médecine.

Je voudrais évoquer un autre exemple pris dans le domaine de la psychiatrie. On peut affirmer que la psychanalyse fut la première forme de l'antipsychiatrie. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, elle a constitué un projet de démedicalisation de différents phénomènes que la grande symptomatologie psychiatrique de ce siècle avait considérés comme des maladies. Cette antipsychiatrie est la psychanalyse, pas seulement de l'hystérie et de la névrose, que Freud a tenté de retirer aux psychiatres, mais aussi de l'ensemble de la conduite quotidienne qui est actuellement objet de l'activité psychanalytique. Et même si, aujourd'hui, on oppose à la psychanalyse une antipsychiatrie ou une antipsychanalyse, il s'agit encore d'une activité et d'un discours de type médical plus ou moins élaboré dans une perspective médicale ou sur la base d'un savoir médical. On ne parvient pas à sortir de la médicalisation, et tous les efforts déployés dans ce sens s'en remettent à un savoir médical.

Pour finir, je voudrais citer un autre exemple pris dans le domaine de la criminalité et de la compétence psychiatrique en matière de délits. La question posée dans les codes pénaux du XIX<sup>e</sup> siècle consistait à déterminer si un individu était un malade mental ou un délinquant. Selon le code français de 1810, on ne pouvait être à la fois délinquant et fou. Celui qui est fou n'est pas délinquant, aussi l'acte commis n'est-il pas un délit, mais un symptôme pour lequel il ne peut être condamné.

Or, aujourd'hui, l'individu considéré comme un délinquant, et devant être condamné comme tel, se soumet à un examen comme s'il était dément. En définitive, d'une certaine manière, on le condamne toujours comme fou. Cela montre que, au moins en France, on ne convoque pas l'expert psychiatre pour qu'il détermine si le sujet est responsable du délit ; l'examen se limite à vérifier si l'individu est dangereux ou non.

À quoi correspond ce concept de dangereux ? De deux choses l'une : ou le psychiatre répond que le sujet n'est pas dangereux, c'est-à-dire qu'il n'est pas malade et ne montre aucun signe pathologique, et, à ce moment-là, l'individu n'est pas dangereux et il n'y a pas de raison de le condamner (sa non-pathologisation rend possible la suppression de la condamnation) ; ou bien le médecin affirme qu'il est dangereux, car il a eu une enfance frustrée, parce que son surmoi est faible, parce qu'il ne possède pas le sens de la réalité, parce qu'il présente une constitution paranoïaque, etc. Dans ce cas, l'individu est « pathologisé », et on peut dès lors l'emprisonner. Mais on l'emprisonnera parce qu'il est identifié comme malade. Ainsi donc, la vieille dichotomie qui, selon les termes du Code civil, qualifiait le sujet de délinquant ou de malade est totalement éliminée. Aujourd'hui, il n'y a que deux possibilités : être un peu malade et réellement délinquant ou un peu délinquant mais réellement malade. Le délinquant ne peut échapper à sa pathologie. Récemment, en France, un ancien détenu écrivait un livre pour expliquer que, s'il avait été un voleur, ça n'était pas parce que sa mère l'avait, autrefois, mal aimé, parce que son surmoi était faible ou parce qu'il souffrait de paranoïa, mais parce qu'il avait été fait pour voler et être un voleur.

La prépondérance conférée à la pathologie devient une forme générale de régulation de la société. La médecine n'a plus aujourd'hui de champ extérieur. Fichte parlait de l'« État commercial fermé » pour décrire la situation de la Prusse en 1810 \*. On pourrait affirmer, à propos de la société moderne dans laquelle nous nous trouvons, que nous vivons dans des « États médicaux ouverts » dans lesquels la médicalisation est sans limites. Certaines résistances populaires à la médicalisation s'expliquent précisément par cette prédominance perpétuelle et constante.

Pour finir, je voudrais exposer une autre caractéristique de la médecine moderne, à savoir ce que l'on pourrait appeler l'économie politique de la médecine.

Là encore, il ne s'agit pas d'un phénomène récent, puisque, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, la médecine et la santé furent présentées comme un problème économique. La médecine s'est développée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour des raisons économiques. Il ne faut pas oublier que la première grande épidémie étudiée en France au XVIII<sup>e</sup> siècle et qui donna lieu à une collection nationale de données

\* Fichte (J.G.), *Der geschlossene Handelsstaat*, Tübingen, Cotta, 1800 (*L'État commercial fermé*, trad. D. Schulthess, Lausanne, L'Âge d'homme, coll. « Raison dialectique », 1980).

n'était pas réellement une épidémie, mais en réalité une épizootie. C'est un taux de mortalité catastrophique dans un certain nombre de troupeaux du sud de la France qui a fortement contribué à la constitution de la Société royale de médecine. L'Académie française de médecine est née d'une épizootie et non pas d'une épidémie. Cela montre que ce sont bien les problèmes économiques qui motivèrent le début de l'organisation de la médecine.

On peut affirmer de la même façon que la grande neurologie de Duchesne de Boulogne, de Charcot, etc., naquit à la suite des accidents ferroviaires et des accidents du travail survenus aux alentours de 1860, au moment où s'est posé le problème des assurances, de l'incapacité à travailler, de la responsabilité civile des employeurs et des transporteurs, etc. La question économique est bien présente dans l'histoire de la médecine.

Mais ce qui est particulier dans la situation actuelle, c'est que la médecine est liée aux grands problèmes économiques par un aspect distinct de celui d'autrefois. Autrefois, en effet, on demandait à la médecine de donner à la société des individus forts, c'est-à-dire capables de travailler, d'assurer le maintien de la force de travail, son amélioration et sa reproduction. On avait recours à la médecine comme à un instrument de maintenance et de renouvellement de la force de travail pour le fonctionnement de la société moderne.

De nos jours, la médecine rencontre l'économie par un autre chemin. Pas simplement parce qu'elle est capable de reproduire la force de travail, mais parce qu'elle peut produire directement une richesse dans la mesure où la santé représente un désir pour les uns et un luxe pour les autres. La santé devenue un objet de consommation, qui peut être produit par quelques laboratoires pharmaceutiques, par des médecins, etc., et consommé par d'autres — les malades possibles et réels —, acquit une importance économique et s'est introduite dans le marché.

Ainsi, le corps humain est entré deux fois dans le marché : d'abord, par le salaire, quand l'homme a vendu sa force de travail ; ensuite, par l'intermédiaire de la santé. Par conséquent, le corps humain entre de nouveau dans un marché économique dès qu'il est susceptible de santé ou de maladie, de bien-être ou de mal-être, de joie ou de douleur, dans la mesure où il est objet de sensation, de désir, etc.

À partir du moment où le corps humain entre dans le marché, par l'intermédiaire de la consommation de santé, apparaissent divers phénomènes qui provoquent des dysfonctions dans le système de santé et de la médecine contemporains.

Contrairement à ce que l'on pourrait espérer, l'introduction du corps humain et de la santé dans le système de consommation et dans le marché n'a pas élevé de manière corrélative et proportionnelle le niveau de santé. L'introduction de la santé dans un système économique susceptible d'être calculé et mesuré indique que le niveau de la santé n'a pas les mêmes effets sur la société que le niveau de vie. Le niveau de vie se définit par la capacité de consommation des individus. Si l'augmentation de la consommation entraîne par ailleurs une amélioration du niveau de vie, par contre, l'augmentation de la consommation médicale n'améliore pas proportionnellement le niveau de santé. Les économistes de la santé ont étudié divers faits de cette nature. Charles Levinson, par exemple, dans une étude sur la production de la santé qui date de 1964, indique qu'une augmentation de 1 % de la consommation des services médicaux entraîne une baisse de 0,1 % de la mortalité. Cette distorsion peut être considérée comme normale, mais elle n'apparaît que dans le cadre d'un modèle pur et fictif. À partir du moment où la consommation médicale est placée en milieu réel, on s'aperçoit que les variables du milieu, en particulier la consommation alimentaire, l'éducation et les revenus familiaux sont des facteurs qui agissent plus sur le taux de mortalité que la consommation médicale. Ainsi, l'augmentation des revenus qui peut exercer un effet négatif sur la mortalité est deux fois plus efficace que la consommation de médicaments. C'est-à-dire que si les revenus augmentent dans la même proportion que la consommation des services médicaux, le bénéfice que représente l'augmentation de la consommation médicale sera annulé par la petite augmentation des revenus. De manière analogue, l'éducation agit sur le niveau de vie dans une proportion deux fois et demie plus importante que la consommation médicale. Il s'ensuit que, pour vivre plus longtemps, un bon niveau d'éducation est préférable à la consommation médicale.

Donc, si la consommation médicale est placée dans l'ensemble des variables qui peuvent agir sur le taux de mortalité, on observera que ce facteur est le plus faible de tous. Les statistiques de 1970 indiquent que, malgré une augmentation constante de la consommation médicale, le taux de mortalité, qui est l'un des indicateurs les plus importants de la santé, n'a pas diminué et demeure aujourd'hui plus élevé pour les hommes que pour les femmes.

Par conséquent, le niveau de consommation médicale et le niveau de santé ne sont pas en relation directe, ce qui révèle le paradoxe économique d'une croissance de la consommation qui n'est suivie d'aucun phénomène positif du côté de la santé, de la morbidité ou de la mortalité.

Cette introduction de la santé dans l'économie politique a entraîné un autre paradoxe : les transferts sociaux que l'on espérait des systèmes de Sécurité sociale ne remplissent pas la fonction attendue. En réalité, l'inégalité de consommation des services médicaux est aussi importante qu'autrefois. Les plus riches continuent de recourir beaucoup plus que les pauvres aux services médicaux. C'est le cas aujourd'hui en France. Le résultat, c'est que les petits consommateurs, qui sont aussi les plus pauvres, paient avec leurs cotisations la surconsommation des plus riches. De plus, les recherches scientifiques et la plus grande partie de l'équipement hospitalier le plus précieux et le plus coûteux sont financées par la Sécurité sociale, tandis que les secteurs privés sont les plus rentables parce qu'ils utilisent un équipement techniquement moins compliqué. Ce que l'on appelle en France l'hôtellerie hospitalière, c'est-à-dire l'hospitalisation brève pour des motifs sans gravité, telle une petite opération, appartient au secteur privé, qui est soutenu de cette manière par le financement collectif et social des maladies.

Nous voyons ainsi que l'égalité de consommation médicale que l'on attendait de la Sécurité sociale est pervertie à la faveur d'un système qui tend chaque fois davantage à rétablir les grandes inégalités de la maladie et de la mort qui caractérisaient la société du XIX<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, le droit à une santé égale pour tous est pris dans un engrenage qui le transforme en une inégalité.

Les médecins sont confrontés au problème suivant : à qui profite le financement social de la médecine, les gains tirés de la santé ? Apparemment aux médecins. Mais, en réalité, il n'en va pas ainsi. La rémunération que perçoivent les médecins, pour importante qu'elle soit dans certains pays, ne représente qu'une faible partie des bénéfices économiques dérivés de la maladie et de la santé. Ceux qui tirent les plus grands profits de la santé sont les grandes entreprises pharmaceutiques. En effet, l'industrie pharmaceutique est soutenue par le financement collectif de la santé et de la maladie, par le truchement des institutions de Sécurité sociale qui obtiennent des fonds venant de personnes qui doivent nécessairement se protéger contre les maladies. Si cette situation n'est pas encore bien présente dans la conscience des consommateurs de santé, c'est-à-dire des assurés sociaux, elle est en revanche parfaitement connue des médecins. Ces professionnels se rendent compte chaque jour davantage qu'ils sont devenus des intermédiaires quasi automatiques entre l'industrie pharmaceutique et la demande du client, c'est-à-dire de simples distributeurs de médicaments et de médication.

Nous vivons une situation que certains faits ont conduite au

paroxysme. Ces faits qui, au fond, sont les mêmes tout au long du développement médical du système à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle lorsqu'a surgi une économie politique de la santé, lorsque sont apparus des processus de médicalisation généralisée et les mécanismes de la bio-histoire. La prétendue crise actuelle de la médecine n'est rien d'autre qu'une série de phénomènes supplémentaires exacerbés qui modifie quelques aspects de la tendance mais ne la créent pas.

On ne doit pas considérer la situation actuelle en termes de médecine ou d'antimédecine, d'interruption ou de non-interruption des coûts, de retour ou non à une espèce d'hygiène naturelle, au bucolisme paramédical. Ces alternatives manquent de sens. En revanche, ce qui peut avoir du sens, et c'est à ce titre que certaines études historiques présentent une utilité, c'est d'essayer de comprendre en quoi consiste le décollage sanitaire et médical de ces sociétés de type européen à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il importe de savoir quel fut le modèle utilisé et dans quelle mesure on peut le modifier. Enfin, face aux sociétés qui ne connaissent pas ce modèle de développement de la médecine, qui, de par leur situation coloniale ou semi-coloniale, n'eurent qu'une relation lointaine ou secondaire avec ces structures médicales et qui demandent aujourd'hui une médicalisation à laquelle elles ont droit parce qu'elles sont affectées par des maladies infectieuses qui touchent des millions de personnes, on ne saurait admettre l'argument selon lequel, au nom d'un bucolisme antimédical, ces pays qui ne souffriraient plus de ces infections feraient, après l'Europe, l'expérience des maladies dénaturées. Il faut déterminer si le modèle de développement médical que l'Europe a connu, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, doit être reproduit tel quel ou modifié : il faut chercher à savoir dans quelles conditions il peut être appliqué efficacement à ces sociétés, c'est-à-dire sans les conséquences négatives que nous connaissons.

Pour cela, je crois que la réexploration de l'histoire de la médecine que nous pouvons faire présente un certain intérêt : il s'agit de mieux connaître non pas la crise actuelle de la médecine, qui est un concept faux, mais le modèle de fonctionnement historique de cette discipline depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, pour savoir dans quelle mesure il est possible de le modifier.

C'est le même problème qui se pose aux économistes modernes conduits à étudier le décollage économique de l'Europe des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles afin de déterminer si ce modèle de développement pouvait être adapté aux sociétés non encore industrialisées.

Il faut témoigner de la même modestie et du même orgueil et affirmer que la médecine ne doit pas être rejetée ni adoptée comme

telle, que la médecine fait partie d'un système historique, qu'elle n'est pas une science pure, qu'elle fait partie d'un système économique et d'un système de pouvoir, qu'il est nécessaire de mettre au jour les liens entre la médecine, l'économie, le pouvoir et la société pour déterminer dans quelle mesure il est possible de rectifier ou d'appliquer le modèle.

## 171 Sur « Histoire de Paul »

« Sur *Histoire de Paul* » (entretien avec R. Féret), *Cahiers du cinéma*, n° 262-263, janvier 1976, pp. 63-65.

*M. Foucault* : Quand j'ai vu votre film, je me suis frotté les yeux. Je me suis frotté les yeux, parce que j'ai reconnu des acteurs professionnels ; or, ce que je voyais dans le film, je ne peux pas dire que c'était comme l'asile, c'était l'asile. Je me suis demandé si avec vos acteurs vous n'aviez pas passé plusieurs semaines ou plusieurs mois dans un asile à étudier ce qui s'y passait, à observer les gestes, à écouter les dialogues. Vous m'avez expliqué qu'il n'en était rien, que vous aviez laissé vos acteurs, en somme, suivre une sorte de ligne, de fil directeur, leur déclivité propre que vous aviez repérée en eux ; et c'est en travaillant avec eux sur cette ligne qui était la leur que vous êtes arrivé à faire sortir d'eux ces personnages qui appartiennent typiquement à l'asile. C'est bien comme ça que ça s'est passé ?

*R. Féret* : Nous n'avons pas eu besoin que les acteurs aillent faire des stages dans les hôpitaux psychiatriques, mais, dès le départ de la conception, avant même la réalisation du film, au niveau de l'écriture du scénario, l'équipe déjà réunie a pu s'appuyer sur des expériences réelles de gens ayant été dans des asiles comme malades. Dès le départ, nous avons voulu construire un film du point de vue du groupe des fous. À partir de l'étude de ces expériences réelles, nous avons mené une réflexion sur l'institution asilaire, et les acteurs sont intervenus immédiatement. J'ai écrit pour eux à partir de la connaissance intime que j'avais d'eux. Durant les quinze jours de répétitions, ils se sont retrouvés dans les décors, les costumes et les accessoires propres au milieu asilaire, et, à l'aide d'un magnétoscope, nous avons pu contrôler, enrichir, développer les thèmes que nous avions élaborés. Les acteurs ont vécu les conditions d'un asile.

*M. Foucault* : Vous avez pris des acteurs, vous les avez mis dans un espace, au milieu d'un système de coexistence, avec des vêtements qui sont ceux de l'asile, et vous les avez laissés suivre leur fil ; on prend des malades mentaux, on les habille, on les distribue comme vous l'avez fait, on les laisse suivre leurs lignes et on a la même chose. Il y a un effet propre à l'espace asilaire, aux murs, à la coexistence, à la hiérarchie asilaires, et vous les dégagez, vous les faites jaillir de la même façon chez quelqu'un qui est un malade, chez quelqu'un qui est dans un état d'angoisse épouvantable, ou chez quelqu'un qui après tout fait son métier d'acteur pour gagner sa vie. Alors il y a là une expérience étonnante sur la force et les effets plastiques du pouvoir asilaire. Les comportements de ces personnages, si typés et si stéréotypés, ne sont pas à proprement parler des symptômes ni des maladies, c'est la végétation et la faune asilaires : le rieur, avec son rire sardonique, son agitation tantôt bon enfant, tantôt anxieuse, le questionneur angoissé, celui qui fait sa prière, tous ces gens-là sont chacun sur leur propre ligne ; les lignes ne se recoupent pas véritablement ; c'est un peu comme les autoroutes où chaque voie a l'air, quand on les regarde de haut, de croiser l'autre, mais en fait passe en dessus ou en dessous, de sorte qu'on ne s'y rencontre jamais ; chacun est donc sur son ruban qui recoupe les autres mais ne les rencontre pas ; mais, prises ensemble dans leur pseudo-croisement, ces lignes solitaires forment des « scènes » qui ne sont pas véritablement de l'ordre de la communication mais de la juxtaposition et de la solitude : parties de ping-pong, jeux de cartes, repas. Vous allez rencontrer des critiques avec le problème des médecins, parce qu'ils sont caricaturaux ; ce sont même les seuls personnages qui sont caricaturés (les infirmiers ne le sont pas) ; grotesques, la cavalcade à travers les salles d'asile, les interrogatoires qui ne demandent pas de réponse ; ce n'est pas cela la réalité de la pratique médicale dans les asiles.

*R. Féret* : On a beaucoup parlé, au niveau de la préparation du film, du rôle des médecins, et, effectivement, certains médecins qui voient le film ne sont pas toujours contents. La différence qu'il y a entre le traitement des infirmiers et celui des médecins, ça vient du fait que les infirmiers et les malades sont deux groupes qui flirtent un peu, sans doute parce que la promiscuité entre eux est plus grande et qu'ils appartiennent, dans le film en tout cas, à la même classe sociale. Pour les médecins, c'est différent, d'autant plus que nous les avons montrés du point de vue des malades, dans quel rôle ils apparaissent vis-à-vis d'eux avec leur pouvoir, leur savoir, leurs visites intermittentes. Face à la réalité objective de la pratique des médecins, nous avons développé la perception subjective qu'en ont les malades.

*M. Foucault* : En somme, ce que vous vouliez montrer, c'est qu'il suffit que le pouvoir médical soit donné sous une dose homéopathe, il suffit que le médecin passe, qu'il pose une question, qu'il donne un ordre, pour cristalliser le système; c'est la petite clef de voûte, et tout tient. Les médecins sont vus en quelque sorte par en dessous, selon cette perspective de grenouille dont parlait Nietzsche, et qui voit le monde de bas en haut, et c'est donc ce personnage à la fois inaccessible, fugitif ou énigmatique, aux pieds et aux mains énormes, à la tête microscopique, à la voix de haut-parleur, à la fois tout-puissant et toujours éliidé, présent par tous ses effets dans l'asile, puis toujours absent.

*R. Féret* : Certaines personnes me font le reproche suivant : vous vous contentez de décrire, or, en décrivant, vous semblez ne pas prendre position, vous ne montrez ni les causes ni les solutions, vous ne faites que décrire les effets. Vous n'avez donc pas une attitude constructive face à ce problème.

*M. Foucault* : Vous savez, je pense que décrire, c'est déjà quelque chose d'important. Et puis vous avez fait plus. Vous vous souvenez de ces expériences qui avaient été faites en Californie, au cours desquelles un certain nombre d'étudiants considérés comme sains d'esprit ont été envoyés avec un faux diagnostic médical dans un certain nombre d'hôpitaux, et le problème a été de savoir au bout de combien de temps ils allaient être reconnus comme étant des non-malades. Ils l'ont été immédiatement par les malades, ils l'ont été par l'encadrement médical au bout de quelques semaines. Moi, je crois que vous avez pris des gens sains d'esprit et que vous avez reconstitué autour d'eux un milieu asilaire et vous avez montré ce qui s'y produit. À cause de cela, dans la mesure où c'est une expérience, je dirais que c'est hautement constructif; parce qu'on peut, à partir de là, comprendre toute une série de mécanismes et d'effets qui sont propres à l'internement asilaire. Une expérience comme celle-là sur les effets réels de la fiction asilaire, ça n'avait jamais été fait.

*R. Féret* : Au centre de cette expérience « objective », j'ai voulu placer l'expérience subjective de Paul; cela pour permettre au spectateur d'entrer lui-même dans l'asile.

*M. Foucault* : Le personnage n'est qu'une page blanche. Il a différents cercles qui tournent au-dessus de sa tête. Immédiatement autour de lui, autour de son lit, il y a le cercle des malades; un peu au-dessus et debout, il y a le cercle des infirmiers; et puis, passant comme ça, comme caracolant sur les nuages, les médecins. Or, ce qui l'a amené à l'asile, on n'en sait rigoureusement rien, sauf le plan

d'eau qui revient plusieurs fois et qui, je pense, désigne le suicide qu'il a dû commettre ou qu'il a voulu commettre; il doit, je pense, aussi signifier le caractère insulaire de l'asile, l'eau a été franchie, il est maintenant au milieu de cette eau et, chaque fois qu'il quitte l'asile en dormant, en rêvant, il trouve cette eau qui le sépare, et c'est la marque de sa subjectivité et du caractère perspectif du film.

*R. Féret* : Les plans d'eau ont les significations que vous leur apportez, ils sont aussi les problèmes de Paul qui ne seront jamais abordés à l'intérieur de l'asile. Ils apparaissent dans les moments de crise, et le film se termine dans un long plan d'eau qui ne veut pas en dire davantage, qui ne peut pas en dire davantage dans un lieu où d'aucune façon les problèmes de Paul ne pourront être abordés, compris, dénoués.

*M. Foucault* : L'asile est lui-même de la nature de l'eau : de l'eau qui fait dormir et de l'eau qui dort. Depuis les neuroleptiques, il y a une douceur asilaire; je ne peux pas dire qu'il n'y a pas encore des violences, vous en avez montré d'ailleurs quelques-unes : au milieu de ce climat feutré, dans cette sorte de mollesse d'orage, à certains moments se déclenchent l'éclair, la foudre, la bagarre; mais il y a une grande douceur asilaire, et le comble de cette douceur, c'est la nourriture; l'asile, c'était, dans la mythologie traditionnelle, un milieu de répression violente et c'était en même temps un milieu de misère physique, de manque, de carence, de faim, de maigreur, etc., des affamés derrière une cage; la mère de Paul vient apporter la nourriture, et d'ailleurs tous les gens arrivent avec des cabas remplis d'oranges, de gâteaux, de chocolats et viennent nourrir, comme pour compenser l'enfermement et ses manques. Mais c'est faire double emploi, reproduire au nom de l'extérieur les exigences de l'intérieur, car tout, à l'asile, et cela, il me semble que vous l'avez bien montré, tout, à l'asile, tourne finalement autour de l'absorption. Il faut absorber la nourriture et les médicaments; le bon malade, c'est celui qui mange.

*R. Féret* : L'intégration de Paul dans l'asile se lit sur la nourriture du début à la fin : Paul commence par refuser toute nourriture, il est alors puni et rejeté par les malades eux-mêmes dans la salle des malades qui « font problème ». Dans cette salle, les malades forcent littéralement Paul à ingurgiter la nourriture; Paul, contraint d'accepter, revient dans la première salle. Il est enfin accepté, car il accepte de se nourrir. Il commence alors à s'intégrer dans l'institution.

*M. Foucault* : La très belle scène des crêpes me paraît être le grand tournant; c'est le moment où Paul accepte à la fois la nourriture qui

vient de sa mère et celle qu'on lui donne à l'hôpital, il accepte par conséquent d'avoir été envoyé par sa famille à l'hôpital et il accepte d'être à l'hôpital un bon malade; l'hôpital fonctionne comme un immense appareil de digestion à l'intérieur duquel les gens digèrent; c'est un grand canal alimentaire, c'est la baleine de Jonas. Le médicament que l'on fait absorber, c'est à la fois la récompense, la garantie, ce mélange de plaisir et de devoir : les malades viennent s'agglutiner autour de la table quand les médicaments arrivent; il y a même un malade qui dit : « Et moi, comment se fait-il que je n'en ai plus qu'un aujourd'hui, j'en avais deux hier, pourquoi je n'en ai plus qu'un? »

La grande beauté de votre film, où chaque geste est porté par son dépouillement à son maximum d'intensité, est soutenue aussi par cette terrible ironie qui est celle de tout le monde – malades, infirmiers, sauf les médecins peut-être – à l'égard de cette folie dans laquelle ils ont leur emploi.

R. Féret : Pourquoi l'humour n'aurait-il pas sa place dans un sujet comme celui-là, et pourquoi n'en ferions-nous pas un spectacle, puisque le travail des acteurs en est l'un des éléments essentiels? On rit parfois, on frissonne aussi je l'espère et puis on en parle et on y réfléchit peut-être. L'humour des fous, l'ironie des fous, ces choses-là existent, et les acteurs les ont abordées avec leur propre humour, leur propre ironie.

M. Foucault : On pourrait penser que c'est un peu l'envers de ces fêtes de fous qui existaient dans certains hôpitaux psychiatriques suisses et je crois dans certaines régions d'Allemagne : le jour du carnaval, les fous se déguisaient et sortaient en ville; bien sûr, pas ceux qui étaient dans un état grave; ils faisaient un carnaval auquel la population assistait à la fois avec distance et frayeur, et c'était assez atroce finalement que le seul jour où on leur permettait de sortir en masse, c'était le jour où ils devaient se déguiser et littéralement faire les fous, comme les non-fous font les fous. Vous avez fait avec des acteurs une expérience inverse : « Vous êtes des non-fous, eh bien! jouez les fous et faites les fous!... »

R. Féret : « ... Mais, attention, jouez les fous dans les règles de l'asile afin d'en mieux montrer les effets... »

M. Foucault : C'est ça, et « faites la folie dans les règles telle qu'elle se joue et telle que finalement vous la joueriez si vous étiez à l'intérieur de l'asile. » Alors, ça a donné ce côté de drôlerie qui ne contredit pas du tout la réalité asilaire, et on sent que les acteurs, je ne pourrais pas dire s'amusent en jouant, mais font passer une intensité, une gravité de plaisir qui est très sensible à travers tout le film.

## 172 Michel Foucault : crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs...

Michel Foucault : « Crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs... » (entretien avec K. S. Karol), *Le Nouvel Observateur*, n° 585, 26 janvier-1<sup>er</sup> février 1976, pp. 34-37.

– *Miradors, barbelés, chiens policiers, prisonniers transportés dans des camions comme des bêtes : ces images, hélas classiques, de l'univers concentrationnaire, les téléspectateurs français les ont retrouvées il y a un mois dans le premier document filmé parvenu en Occident sur un camp de détention en U.R.S.S.*

*Les Soviétiques ont d'abord contesté l'authenticité du document. Puis ils ont reconnu l'existence de ce camp, mais ils ont affirmé, pour la justifier, que seuls des détenus de droit commun y étaient internés. Et il faut bien dire qu'il s'est trouvé beaucoup de gens, en France, pour penser : « Ah bon ! S'il ne s'agit que de "droits-communs"... » Qu'avez-vous pensé de ces images et de ces réactions ?*

– Les Soviétiques ont d'abord dit ceci, qui m'a beaucoup frappé : « Rien de scandaleux dans ce camp : la preuve, c'est qu'il se trouve au milieu d'une ville; chacun peut le voir. » Comme si le fait qu'un camp de concentration soit installé dans une grande ville – en l'occurrence Riga –, sans qu'il soit nécessaire de le dissimuler, comme le faisaient parfois les Allemands, était une excuse! Comme si cette impudeur à ne pas cacher ce qu'on fait là où on le fait autorisait à réclamer partout ailleurs le silence, et à l'imposer aux autres : le cynisme fonctionnant comme censure; c'est le raisonnement de Cyrano : puisque mon nez est énorme au milieu de mon visage, vous n'avez pas le droit d'en parler. Comme s'il ne fallait pas, dans cette présence d'un camp dans une ville, reconnaître le blason d'un pouvoir qui s'y exerce sans honte comme chez nous nos mairies, nos palais de justice ou nos prisons. Avant de savoir si les détenus y sont des « politiques », l'installation du camp, en ce lieu si visible, et la terreur qu'il dégage sont, en elles-mêmes, politiques. Les barbelés qui prolongent les murs des maisons, les faisceaux de lumière qui s'entrecroisent et le pas des sentinelles dans la nuit, ça c'est politique. Et c'est une politique.

La seconde chose qui m'a frappé, l'argument que vous citez : « De toute façon, ces gens-là sont des condamnés de droit commun. » Or le vice-ministre soviétique de la Justice a précisé qu'en U.R.S.S. la notion de détenu politique n'existe même pas. Ne

sont condamnables que ceux qui visent à affaiblir le régime social et l'État par la haute trahison, l'espionnage, le terrorisme, les fausses nouvelles, la propagande calomniatrice. En somme, il donnait du délit de droit commun la définition que l'on donne partout ailleurs du délit politique.

C'est à la fois logique et étrange. En effet, dans le régime soviétique — qu'il s'agisse d'une « dictature du prolétariat » ou de l'« État du peuple tout entier », demandez à Marchais \* —, la distinction du « politique » et du « droit commun » doit s'effacer, c'est vrai. Mais au profit, me semble-t-il, du politique. Toute atteinte à la légalité, un vol, la moindre des escroqueries est une atteinte non pas à des intérêts privés, mais bien à la société tout entière, à la propriété du peuple, à la production socialiste, au corps politique. Je comprendrais les Soviétiques s'ils disaient : « Il n'y a plus chez nous un seul prisonnier de droit commun, parce qu'il n'y a plus un seul délit qui ne soit politique. Le droit, de commun qu'il était, est devenu entièrement politique. » Au ministre soviétique il faut répondre d'abord : « Vous êtes un menteur ; vous savez que vous avez des prisonniers politiques. » Et d'ajouter aussitôt : « Et, d'ailleurs, comment, après soixante ans de socialisme, avez-vous encore une pénalité de droit commun ? »

Seulement, élaborer politiquement la pénalité impliquerait qu'on se prive de la déconsidération qu'on a fait porter sur les « droit commun » et qui est l'un des facteurs d'adhésion générale au système pénal.

Et surtout, cela impliquerait que la réaction au délit soit aussi politique que la qualification qu'on en donne. Mais, de fait, les miradors, les chiens, les longs baraquements gris ne sont « politiques » que parce qu'ils figurent pour l'éternité aux armoiries de Hitler et de Staline, et parce qu'ils leur servaient à se débarrasser de leurs ennemis. Pourtant, comme techniques de punition (enfermement, privations, travail forcé, violences, humiliations), ils sont proches du vieil appareil pénitentiaire inventé au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'Union soviétique punit selon la méthode de l'ordre « bourgeois », je veux dire de l'ordre d'il y a deux siècles. Et, loin de les transformer, elle a suivi leur plus forte ligne de pente ; elle les a aggravés et portés au pire. Ce qui a frappé les téléspectateurs, l'autre soir, c'est qu'ils ont cru voir passer, sous des bâches, entre chiens et mitrailleuses, parmi les pauvres fantômes ressuscités de Dachau, la chaîne immémoriale des galériens : le spectacle sans lieu ni date par

\* Le XXII<sup>e</sup> Congrès du P.C.F., du 4 au 8 février suivant, abandonnera la notion de dictature du prolétariat, alors que Georges Marchais était secrétaire général.

lequel, depuis deux siècles, les pouvoirs, continûment, fabriquent l'effroi.

— *Mais l'explication de ces paradoxes ne réside-t-elle pas dans le fait que l'U.R.S.S. prétend être socialiste sans l'être le moins en réalité ? De là découle, nécessairement, l'hypocrisie des dirigeants soviétiques et l'incohérence de leurs justifications officielles. Depuis un certain temps, il est devenu évident, me semble-t-il, que si cette société ne trouve pas les moyens d'« autocorrection » qu'on avait cru entrevoir au moment du XX<sup>e</sup> Congrès du P.C. de l'U.R.S.S., c'est que ses tares sont structurelles, résident dans le mode de production et pas seulement au niveau d'une direction politique plus ou moins bureaucratifiée.*

— C'est sans doute vrai que les Soviétiques, s'ils ont modifié le régime de la propriété et le rôle de l'État dans le contrôle de la production, ont tout simplement, pour le reste, transféré chez eux les techniques de gestion et du pouvoir mises au point dans l'Europe capitaliste du XIX<sup>e</sup> siècle. Les types de moralité, les formes d'esthétique, les méthodes disciplinaires, tout ce qui fonctionnait effectivement dans la société bourgeoise déjà vers 1850 est passé en bloc dans le régime soviétique. Je pense que le système de l'emprisonnement a été inventé comme système pénal généralisé au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et mis en place au XIX<sup>e</sup> siècle en liaison avec le développement des sociétés capitalistes et de l'État correspondant à ces sociétés. La prison n'est d'ailleurs que l'une des techniques de pouvoir qui ont été nécessaires pour assurer le développement et le contrôle des forces productives. La discipline d'atelier, la discipline scolaire, la discipline militaire, toutes les disciplines d'existence en général ont été des inventions techniques de cette époque. Or toute technique peut se transférer. De même que les Soviétiques ont utilisé le taylorisme et autres méthodes de gestion expérimentées en Occident, ils ont adopté nos techniques disciplinaires en ajoutant à l'arsenal que nous avons mis au point une arme nouvelle, la discipline de parti.

— *Il me semble que les citoyens soviétiques ont plus de mal encore que les Occidentaux à comprendre la signification politique de tous ces mécanismes. J'en vois la preuve, notamment, qu'on trouve malheureusement, chez les opposants au régime, une grande prévention, beaucoup de préjugés à l'égard des détenus de droit commun. La description que fait Soljenitsyne des droits-communs donne froid dans le dos. Il les montre comme des sous-hommes qui ne savent même pas s'exprimer dans une langue quelconque, et le moins qu'on puisse dire est qu'il ne leur témoigne aucune compassion.*

– Il est certain que l'hostilité manifestée aux droits-communs par ceux qui se considèrent, en U.R.S.S., comme des prisonniers politiques peut paraître choquante à ceux qui pensent qu'à la base de la délinquance il y a misère, révolte, refus des exploitations et des asservissements. Mais il faut voir les choses dans leur relativité tactique. Il faut tenir compte du fait que la population des droits-communs, aussi bien en Union soviétique qu'en France ou ailleurs, est très fortement contrôlée, pénétrée, manipulée par le pouvoir lui-même. Les « révoltés » sont aussi minoritaires et les « soumis » aussi majoritaires chez les délinquants que chez les non-délinquants. Croyez-vous qu'on aurait maintenu si longtemps, en conservant les prisons, un système de punition qui a pour effet principal la récidive, si la délinquance ne « servait » d'une manière ou d'une autre? On s'est aperçu très tôt, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, que la prison, la plupart du temps, faisait d'un condamné un délinquant à vie. Croyez-vous qu'on n'aurait pas trouvé d'autres moyens de punir, si précisément cette professionnalisation du délinquant n'avait pas permis de constituer une « armée de réserve du pouvoir » (pour assurer des trafics divers, comme la prostitution; pour fournir des indicateurs, des hommes de main, des briseurs de grève, des noyauteurs de syndicats, plus récemment des gardes du corps pour des candidats à des élections, même présidentielles)?

Bref, il y a tout un vieux contentieux historique entre les droits-communs et les opposants politiques. D'autant que la tactique de tous les pouvoirs a toujours été de vouloir les confondre dans une même criminalité « égoïste », intéressée et sauvage.

Je ne dis pas que les droits-communs en U.R.S.S. soient les fidèles serviteurs du pouvoir. Mais je me demande s'il n'est pas nécessaire pour les politiques, dans les conditions très difficiles où ils doivent se battre, de se démarquer de cette masse, de bien montrer que leur combat n'est pas celui « des voleurs et des assassins » auxquels on voudrait les assimiler. Mais ce n'est peut-être qu'une position tactique.

En tout cas, il me paraît difficile de blâmer l'attitude des dissidents soviétiques qui prennent soin de ne pas se laisser confondre avec les droits-communs. Je pense que bien des résistants, quand ils étaient arrêtés sous l'Occupation, tenaient – pour des raisons politiques – à n'être pas assimilés à des trafiquants de marché noir, dont le sort était d'ailleurs moins terrible.

Si vous me posiez la même question pour aujourd'hui et dans un pays comme la France, ma réponse serait différente. Il me semble qu'il faudrait faire apparaître le grand dégradé des illégalismes –

depuis celui, honoré parfois, toléré toujours, du député U.D.R.-Immobilier, du haut trafiquant d'armes ou de drogues, qui se servent des lois, jusqu'à celui, pourchassé et puni, du petit voleur qui refuse les lois, les ignore ou souvent est piégé par elles; il faudrait montrer quel partage introduit entre eux la machine pénale. La différence, importante ici, n'est pas entre droits-communs et politiques, mais entre les utilisateurs de la loi qui pratiquent des illégalismes profitables et tolérés et les illégalismes rudimentaires que l'appareil pénal utilise pour fabriquer des permanents de la délinquance.

– *Mais il existe d'autre part, en U.R.S.S. comme chez nous, une profonde coupure entre les milieux populaires et les condamnés de droit commun. Récemment, à la télévision italienne, j'ai vu une émission dont la séquence finale montrait un cimetière dans la cour d'une prison. Là sont enterrés sans sépulture digne de ce nom ceux qui sont morts en cours de peine. Les familles ne viennent pas chercher leur dépouille, sans doute parce que le transport coûte cher, mais surtout parce qu'elles en ont honte. Ces images m'ont paru chargées d'un profond symbolisme social.*

– La rupture entre l'opinion publique et les délinquants a la même origine historique que le système carcéral. Ou, plutôt, elle est l'un des bénéfices importants que le pouvoir a retirés de ce système. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, en effet – et, dans certaines régions d'Europe, jusqu'au XIX<sup>e</sup> et même au début du XX<sup>e</sup> siècle –, il n'y avait pas, entre les délinquants et les couches profondes de la population, le rapport d'hostilité qui existe aujourd'hui. La coupure entre riches et pauvres était si profonde, l'hostilité entre eux, si grande, que le voleur – ce détourné de richesses – était dans les classes les plus pauvres un personnage assez bien accueilli.

Jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, on pouvait facilement faire du bandit, du voleur, un personnage héroïque. Mandrin, Guillery, etc., ont laissé dans la mythologie populaire une image qui, à travers bien des ombres, était très positive. Il en a été de même des bandits corses et siciliens, des voleurs napolitains... Or cet illégalisme toléré par le peuple a fini par apparaître comme un danger sérieux quand le vol quotidien, le chapardage, la petite escroquerie sont devenus trop coûteux dans le travail industriel ou dans la vie urbaine. Alors, une nouvelle discipline économique a été imposée à toutes les classes de la société (honnêteté, exactitude, épargne, respect absolu de la propriété).

Il a donc fallu, d'une part, protéger plus efficacement la richesse; d'autre part, faire en sorte que le peuple acquière, à l'égard de l'illé-



galisme, une attitude franchement négative. C'est ainsi que le pouvoir a fait naître – et la prison y a beaucoup contribué – un noyau de délinquants sans communication réelle avec les couches profondes de la population, mal toléré par elle; du fait même de cet isolement, elle était facilement pénétrable pour la police et elle pouvait développer cette idéologie du « milieu » qu'on a vu se former au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver aujourd'hui dans la population une méfiance, un mépris, une haine pour le délinquant : c'est le résultat de cent cinquante ans de travail politique, policier, idéologique. Il ne faut pas s'étonner non plus que le même phénomène se manifeste en U.R.S.S. aujourd'hui.

– *Un mois après le passage à la télévision du document sur le camp de Riga, la libération du mathématicien Leonid Pliouchtch a placé au premier plan de l'actualité un autre aspect, hélas connu depuis longtemps, de la répression en U.R.S.S. : l'internement des opposants dans des établissements psychiatriques.*

– L'internement d'un opposant politique dans un asile est singulièrement paradoxal dans un pays qui se dit socialiste. S'il s'agit d'un assassin ou d'un violeur de petite fille, chercher les motifs du délit dans la pathologie de l'auteur et tenter de le guérir par un traitement approprié pourrait peut-être se justifier – n'est pas illogique, en tout cas. En revanche, l'opposant politique (je veux dire celui qui n'admet pas le système, ne le comprend pas, le refuse) est, de tous les citoyens de l'Union soviétique, celui qui ne devrait être considéré en aucun cas comme un malade : il devrait être l'objet d'une intervention de caractère uniquement politique, destinée à lui dessiller les yeux, à élever son niveau de conscience, à lui faire comprendre en quoi la réalité soviétique est intelligible et nécessaire, désirable et aimable. Or ce sont les opposants politiques qui sont, plus que les autres, l'objet d'une intervention thérapeutique. N'est-ce pas reconnaître d'entrée de jeu qu'il n'est pas possible, en termes rationnels, de convaincre quelqu'un que son opposition est mal fondée?

N'est-ce pas admettre que le seul moyen de rendre acceptable la réalité soviétique à ceux qui ne l'aiment pas, c'est d'intervenir autoritairement, par des techniques pharmaceutiques, sur leurs hormones et leurs neurones? Il y a là un paradoxe très révélateur : la réalité soviétique ne peut devenir aimable que sous largactyl. Faut-il qu'elle soit « inquiétante » pour que les « tranquillisants » soient nécessaires quand on veut la faire accepter? Les dirigeants du régime ont-ils renoncé à la rationalité de leur « révolution », ne se souciant plus que d'entretenir des mécanismes de docilité? C'est ce renoncement fondamental à tout ce qui caractérise le projet socialiste que

révèlent, en fin de compte, les techniques punitives utilisées en U.R.S.S.

– *Il y a tout de même eu, là-bas, une évolution. Le caractère répressif du système s'est beaucoup atténué. Du temps de Staline, tout le monde tremblait : vous étiez aujourd'hui directeur d'usine; vous pouviez vous retrouver le lendemain dans un camp. Maintenant, il y a un certain nombre d'intouchables. Si vous êtes académicien, vous n'allez plus en prison. Non seulement Sakharov est toujours en liberté, mais, sur les six cents académiciens soviétiques, soixante-dix seulement ont signé le texte dénonçant Sakharov. Cela veut dire que les autres peuvent se permettre de dire : « Non, je ne signe pas. » Il y a vingt ans, c'eût été inconcevable.*

– Vous dites que la terreur a diminué. C'est certain. Mais la terreur, au fond, ce n'est pas le comble de la discipline, c'est son échec. Dans le régime stalinien, le chef de la police lui-même pouvait être exécuté un beau jour en sortant du Conseil des ministres. Aucun chef du N.K.V.D. n'est mort dans son lit. On avait un système d'où on ne pouvait pas exclure la secousse et le changement; à la limite, quelque chose pouvait se passer. Disons que la terreur est toujours réversible; elle remonte fatalement vers ceux qui l'exercent. La peur est circulaire. Mais, à partir du moment où les ministres, les commissaires de police, les académiciens, tous les responsables du Parti deviennent inamovibles et ne craignent plus rien pour eux-mêmes, la discipline, au-dessous, va fonctionner à plein, sans même qu'il y ait la possibilité, peut-être un peu chimérique mais toujours présente, d'un retournement. La discipline va régner, sans ombre et sans risque.

Je crois que les sociétés du XVIII<sup>e</sup> siècle ont inventé la discipline parce que les grands mécanismes de terreur étaient devenus à la fois trop coûteux et trop dangereux. Depuis l'Antiquité, la terreur, c'était quoi? C'était l'armée, à laquelle on livrait une population, et qui brûlait, pillait, violait, massacrait. Quand un roi voulait se venger d'une révolte, il lâchait ses troupes. Moyen spectaculaire mais onéreux, que l'on ne peut plus se permettre d'utiliser à partir du moment où l'on a une économie soigneusement calculée, où l'on ne peut pas sacrifier les récoltes, les manufactures, les équipements industriels. D'où la nécessité de trouver autre chose : les disciplines appliquées, continues et silencieuses.

Le camp de concentration a été une formule médiane entre la grande terreur et la discipline, dans la mesure où il permettait, d'une part, de faire crever les gens de peur; d'autre part, d'assujettir ceux qu'on redoute à l'intérieur d'un cadre disciplinaire qui était le

même que celui de la caserne, de l'hôpital, de l'usine, mais multiplié par dix, par cent, par mille...

— *On retrouve ici l'idée, à mon avis tout à fait fausse mais commune à tant de systèmes pénitentiaires, selon laquelle le travail manuel serait un moyen de rédemption.*

— C'est une chose qui était déjà inscrite dans le système pénal européen au XIX<sup>e</sup> siècle : si quelqu'un commettait un délit ou un crime, c'est, pensait-on, parce qu'il ne travaillait pas. S'il avait travaillé, c'est-à-dire s'il avait été pris dans le système disciplinaire qui fixe l'individu à son travail, il n'aurait pas commis le délit. Alors, comment va-t-on le punir? Eh bien, par le travail. Mais ce qu'il y a de paradoxal, c'est que ce travail présenté comme désirable et comme moyen de réinsertion du délinquant dans la société, on va s'en servir comme d'un instrument de persécution physique en imposant au condamné, du matin au soir, le travail le plus insipide, monotone, brutal, fatigant, épuisant et, à la limite, mortel.

Étrange polyvalence du travail : châtement, principe de conversion morale, technique de réadaptation, critère d'amendement et but final. Or son utilisation, selon ce même schéma, est encore plus paradoxale en Union soviétique. De deux choses l'une : ou bien le travail imposé aux prisonniers (de droit commun ou politiques, peu importe ici) est de même nature que celui de tous les travailleurs de l'Union soviétique; mais ce travail désaliéné, non exploité, socialiste, faut-il qu'il soit détestable pour ne pouvoir être fait qu'entre des barbelés, et avec des chiens aux talons? Ou c'est un sous-travail, un travail-châtiment; et devons-nous croire qu'un pays socialiste fasse passer la rééducation morale et politique de ses citoyens par une caricature si dévalorisante du travail? Il me semble d'ailleurs que la Chine n'échappe pas à cette utilisation paradoxale du travail comme châtement.

— *Permettez-moi, à titre personnel, de rappeler que ma répugnance pour le système des camps staliniens, ou autres, vient de la pratique : j'ai passé plus d'un an dans un camp soviétique et j'ai participé en Arménie à la construction d'un grand pont qu'on montre à présent orgueilleusement aux touristes. Je suis donc moins que personne disposé à excuser la répression où qu'elle soit. Ainsi, en Chine par exemple, j'ai refusé de visiter une prison modèle, tant ce genre d'interview entre un homme libre et celui qui reste derrière les barreaux me paraît faux, hypocrite et sans valeur.*

*Cela étant, je pense que, dans le cas de la Chine, il y a une différence. Et c'est d'abord que le régime chinois refuse d'adopter un « modèle » industriel calqué sur celui de l'Occident ou sur celui de*

*l'U.R.S.S. Il mise sur un développement très différent et, pour commencer, il n'accorde pas, comme cela se fait ailleurs, la priorité aux industries géantes au détriment de l'agriculture. Cela modifie déjà considérablement cette « discipline » qui, historiquement, se trouve liée à l'industrialisation « classique ». C'est ainsi que 80 % des Chinois, ceux qui vivent à la campagne, ne connaissent pratiquement pas de prison. On leur dit : « Réglez vous-mêmes vos problèmes et ne nous envoyez de gens à emprisonner que dans les cas exceptionnels, quand il s'agit de crimes de sang. »*

*Cela dit, c'est vrai qu'il y a des camps. Mais, dans ces camps, en tout cas, le régime ne se sert pas de délinquants pour imposer la discipline, de même qu'au-dehors il n'entretient pas le « milieu » pour surveiller ou contrôler la société. C'est une innovation qui est incontestable, à en juger d'après tous les témoignages, même ceux des anticommunistes, et elle me paraît très méritoire. D'autant plus qu'au départ, en 1949, la Chine avait la réputation d'être l'un des pays les plus pauvres du monde — nettement plus sous-développé que l'U.R.S.S. de 1917 — et d'être le pays qui battait tous les records dans le domaine du crime organisé et de la prostitution. Personne ne prétend qu'aujourd'hui cette société encore terriblement pauvre ait d'ores et déjà supprimé toute violence et toute délinquance. Du moins son système pénitentiaire essaie-t-il vraiment de réinsérer les gens dans la société en les rééduquant politiquement, et évite-t-il, en les brutalisant, d'en faire des récidivistes, des « permanents de la délinquance ».*

*Les cas que l'on peut citer sont sans doute particuliers, mais ils sont tout de même significatifs. Ne parlons évidemment pas de l'empereur de Chine qui, après avoir été un fantoche des Japonais, a bénéficié d'une clémence dont rarement d'autres souverains ont bénéficié sous d'autres cieux. Mais l'amnistie, décrétée cette année pour les « grands criminels de guerre » du Kuomintang, donne à réfléchir. Peut-on imaginer que les Soviétiques, vingt ans après la victoire, aient relâché des Koltchak, des Denikine, des Wrangel, en leur disant : « Si vous voulez rester, l'État vous fournira toutes les facilités, et si vous voulez aller retrouver vos anciens compagnons d'armes à l'étranger, allez-y »? Par ce geste, les dirigeants chinois semblent montrer qu'ils n'ont pas peur de ce que ces ex-prisonniers peuvent raconter sur ce qu'ils ont vu et subi pendant la détention. Au contraire, c'est Taiwan (Formose) qui a refusé de leur donner leurs visas...*

*Il y a enfin l'affaire des cadres limogés pendant la Révolution culturelle et qui, aujourd'hui, retrouvent presque tous leurs postes. Il aurait certes été préférable qu'on explique plus amplement à l'opinion chinoise les raisons et les mécanismes de cette réhabilitation. Mais le fait est*

qu'un retour aussi massif d'anciens « épurés » est sans précédent dans l'histoire des sociétés postrévolutionnaires. Cela donne à réfléchir.

Bien sûr, pour moi, l'existence d'un système de punition et de réhabilitation « par le travail manuel » n'est pas plus acceptable en Chine qu'ailleurs. Après la déception soviétique, il serait fou de minimiser le danger que représentent, pour le projet socialiste, les camps de travail, même « améliorés ». Ce que je veux souligner simplement, c'est qu'ayant choisi un autre mode de développement les Chinois ont quand même de meilleures chances d'éviter les désastres que l'industrialisation brutale, entreprise par Staline à la fin des années vingt, avait provoqués, et d'une manière irréversible, en U.R.S.S.

— Je n'ai pas de raison bien précise de me méfier de la Chine, alors que je crois en avoir maintenant de me méfier systématiquement de l'Union soviétique. Mais je veux tout de suite souligner une ou deux choses. Il semble, comme vous l'avez dit, que les Chinois ne tuent pas les gens. C'est très bien. Quand une faute politique est commise, cependant, je ne sais pas s'ils rééduquent, de fait, les coupables, mais avouez qu'ils rééduquent très mal ceux devant qui la faute a été commise. Prenons l'affaire Lin Piao. Je ne sais pas si les personnes impliquées dans ce « crime politique » ont été rééduquées, mais j'estime que le peuple chinois mérite d'autres explications sur cette affaire que celles qu'on lui a données.

— Je suis entièrement d'accord, et je l'ai écrit dans mon livre\*.

— Autre chose : je suis tout à fait ravi que l'empereur Pu-yi soit mort au milieu de ses tulipes, mais il y a quelqu'un qui me fait de la peine ; je ne sais pas son nom, c'est ce petit coiffeur homosexuel dont on a fait sauter la cervelle publiquement dans un camp de concentration où se trouvait Pasqualini, qui raconte la scène dans son livre\*\*. Ce livre est le seul document précis que nous ayons sur le système pénal chinois et j'avoue que je n'ai jamais lu de réfutation de ce qu'il disait.

Mais une chose apparaît très bien à la lecture de votre propre livre : certaines méthodes employées par les gardes rouges pendant la Révolution culturelle pour convaincre quelqu'un de sa faute, pour le rééduquer, le disqualifier ou le ridiculiser correspondent exactement à ce que raconte Pasqualini. Tout se passe comme si les procédés intérieurs aux camps avaient éclaté au grand jour, j'allais

\* Karol (K. S.), *The Second Chinese Revolution*, New York, Hill et Wang, 1973 (*La Seconde Révolution chinoise*, Paris, Robert Laffont, 1973).

\*\* Pasqualini (J.) et Chelminski (R.), *Prisonnier de Mao*, New York, Paul Reynolds, 1973 (*Prisonnier de Mao ! Sept ans dans un camp de travail en Chine*, trad. A. Delahaye, Paris, Gallimard, coll. « Témoins », 1975).

dire comme cent mille fleurs, dans la Chine de la Révolution culturelle. Terriblement inquiétante, cette ressemblance entre des scènes qui ont eu des millions de témoins pendant la Révolution culturelle et les scènes vécues dans un camp, quatre ou cinq ans plus tôt ; je pense, par exemple, au rituel de l'épreuve. On a l'impression que la technique des camps a diffusé, comme portée par un souffle prodigieux, dans la Révolution culturelle.

— La critique du comportement des gardes rouges, faite par Mao dans son interview à Snow, en 1970\*, est tout aussi sévère que la vôtre, même s'il ne situe pas l'origine de ce phénomène dans le mode de fonctionnement des camps de travail. Et, en dépit d'une certaine déception, Mao préconise pour l'avenir le recours à de nouvelles révolutions culturelles et encourage, dans l'immédiat, la formation de l'« école aux portes ouvertes », de l'Université totalement refondée et anti-élitaire, de l'armée sans grades et de l'usine la moins hiérarchisée possible. Ne croyez-vous pas que ces mesures sont tout à fait incompatibles avec les techniques disciplinaires qui, dans tous ces secteurs, ont été développées pendant l'industrialisation en Europe (et plus tard en U.R.S.S.)?

— Je ne peux absolument pas dire non et, n'ayant pas de raison de le faire, je dirai provisoirement oui. Mais revenons au problème du châtement dans sa dimension universelle.

Longtemps on s'est inquiété de ce qu'il fallait punir ; longtemps aussi, de la manière dont on devait punir. Et maintenant sont venues les étranges questions : « Faut-il punir ? », « Que veut dire punir ? », « Pourquoi cette liaison, apparemment si évidente, entre crime et châtement ? ». Qu'il faille punir un crime, ça nous est très familier, très proche, très nécessaire et, en même temps, quelque chose d'obscur nous fait douter. Regardez le lâche soulagement de tous — magistrats, avocats, opinion, journalistes — lorsque arrive ce personnage béni par la loi et la vérité, qui vient dire : « Mais non, rassurez-vous, n'ayez pas honte de condamner, vous n'allez pas punir, vous allez, grâce à moi qui suis médecin (ou psychiatre, ou psychologue), réadapter et guérir. » « Eh bien, donc, au trou », disent les juges à l'inculpé. Et ils se lèvent, ravis, ils sont innocentés.

Proposer une « autre solution » pour punir, c'est se placer tout à fait en retrait par rapport au problème qui n'est ni celui du cadre juridique de la punition ni de sa technique, mais du pouvoir qui punit.

C'est pourquoi m'intéresse ce problème de la pénalité en

\* Snow (E.), « Mao m'a dit » (entretien à Pékin du 18 décembre 1970), *Le Nouvel Observateur*, n° 380, 21-27 février 1972, pp. 59-64.

U.R.S.S. On peut, bien sûr, s'amuser des contradictions théoriques qui marquent la pratique pénale des Soviétiques; mais ce sont des théories qui tuent, et des contradictions de boue et de sang. On peut aussi s'étonner qu'ils n'aient pas été capables d'élaborer de nouvelles réponses aux crimes, aux oppositions ou délits divers; on peut, il faut s'indigner qu'ils aient repris les méthodes de la bourgeoisie en sa période de plus grande rigueur au début du XIX<sup>e</sup> siècle, et qu'ils les aient poussées à une énormité et à une méticulosité, dans le sens de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, qui surprend.

La mécanique du pouvoir, les systèmes de contrôle, de surveillance, de punition, sont, là-bas, avec des dimensions inconnues, ceux dont la bourgeoisie (sous une forme très réduite et balbutiante) a eu besoin pendant un temps pour asseoir sa domination. Or cela, on peut le dire à bien des socialismes rêvés ou réels; entre l'analyse du pouvoir dans l'État bourgeois et la thèse de son dépérissement futur font défaut l'analyse, la critique, la démolition, le bouleversement des mécanismes de pouvoir. Le socialisme, les socialismes n'ont pas besoin d'une autre charte des libertés ou d'une nouvelle déclaration des droits: facile, donc inutile. S'ils veulent mériter d'être aimés et ne plus rebuter, s'ils veulent être désirés, ils ont à répondre à la question du pouvoir et de son exercice. Ils ont à inventer un exercice du pouvoir qui ne fasse pas peur. Ce serait cela, la nouveauté.

## 173 *L'extension sociale de la norme*

« L'extension sociale de la norme » (entretien avec P. Werner), *Politique Hebdo*, n° 212 : *Délier la folie*, 4-10 mars 1976, pp. 14-16. (Sur T. Szasz, *Fabriquer la folie*, trad. M. Manin et J.-P. Cottureau, Paris, Payot, 1976.)

– *Est-ce que le travail de Szasz remet en question l'Histoire de la folie que vous avez écrite voilà quinze ans? Vous suiviez une autre filiation, une autre homologie: non pas celle du sorcier et du fou, mais celle du lépreux et du malade mental. Comment ces deux branches rejoignent-elles un tronc commun?*

– En effet, dans *l'Histoire de la folie*, je n'ai pas du tout parlé du problème de la sorcellerie. Je me méfiais d'un thème qu'on trouve régulièrement chez les historiens hâtifs: cette idée que les fous, on les prenait autrefois pour des sorciers, incapables qu'on était de les

reconnaître comme malades. Les médecins, à la fois soucieux de savoir et scrupule de cœur, auraient réagi: la sorcellerie, c'est de la maladie méconnue. On ne va plus brûler les sorcières, on va les traiter. J'avais eu envie de démolir ce mythe après *l'Histoire de la folie*, puis...

Le livre de Szasz (c'est là son intérêt) ne consiste pas à dire: le fou était autrefois le sorcier, ou: le sorcier d'alors est le fou d'aujourd'hui. Il dit autre chose, historiquement et politiquement plus important: la pratique par laquelle on repérait un certain nombre de gens, par laquelle on les suspectait, on les isolait, on les interrogeait, par laquelle on les « reconnaissait » comme sorciers, cette technique de pouvoir, mise en œuvre sous l'Inquisition, on la retrouve (après transformation) dans la pratique psychiatrique. Ce n'est pas le fou qui est le fils du sorcier, mais le psychiatre qui est le descendant de l'inquisiteur. Szasz situe son histoire au niveau des techniques de pouvoir, non pas au niveau de l'identité pathologique. Pour lui, ce n'est pas le malade qui démasque après coup la vérité du sorcier. C'est l'antisorcellerie qui dit, par avance, la vérité de la psychiatrie. Szasz s'intéresse aux techniques de repérage, de diagnostic, d'interrogatoire. Je m'étais intéressé aux techniques de partages socio-policiers. Les deux histoires ne sont pas incompatibles. Au contraire.

– *D'autant moins que vous désignez tous deux la place centrale de la pratique médicale dans les mécanismes de répression sociale. Qu'est-ce que cela nous apprend sur les dispositifs de pouvoir?*

– Nous sommes entrés dans un type de société où le pouvoir de la loi est en train non pas de régresser, mais de s'intégrer à un pouvoir beaucoup plus général: en gros, celui de la norme. Regardez quelles difficultés éprouve aujourd'hui l'institution pénale elle-même à accepter en tant que tel l'acte pour lequel elle est faite: porter une sentence. Comme si punir un crime n'avait plus guère de sens, on assimile de plus en plus le criminel à un malade, et la condamnation veut passer pour une prescription thérapeutique. Cela est caractéristique d'une société qui est en train de cesser d'être une société juridique articulée essentiellement sur la loi. Nous devenons une société essentiellement articulée sur la norme.

Ce qui implique un système de surveillance, de contrôle tout autre. Une visibilité incessante, une classification permanente des individus, une hiérarchisation, une qualification, l'établissement de limites, une mise en diagnostic. La norme devient le critère de partage des individus. Du moment que c'est bien une société de la norme qui est en train de se constituer, la médecine, en tant qu'elle

est la science par excellence du normal et du pathologique, va être la science reine. Szasz dit : la médecine est la religion de l'âge moderne. Je modifierais un peu la proposition. Il me semble que le pouvoir de la religion, du Moyen Âge à l'époque classique, était de type juridique, avec ses commandements, ses tribunaux et ses pénitences. Plutôt que d'une succession religion-médecine, je verrai plutôt une succession droit-norme.

– *En quoi la critique de la psychiatrie comme forme de contrôle social affecte-t-elle la médecine en tant que telle ?*

– La psychiatrie a été l'une des formes de la médecine sociale apparue au XIX<sup>e</sup> siècle. L'histoire de la psychiatrie faite par Szasz – c'est encore l'un de ses mérites – met à découvert la fonction sociale de la médecine dans une société de normalisation. Le pouvoir médical est au cœur de la société de normalisation. On voit apparaître les effets de pouvoir de la médecine partout : que ce soit dans la famille, dans l'école, dans l'usine, dans les tribunaux, à propos de la sexualité, de l'éducation, du travail, du crime. La médecine est devenue une fonction sociale générale : elle investit le droit ; elle se branche sur lui ; elle le fait fonctionner. Il se constitue une sorte de complexe juridico-médical, actuellement, qui est la forme essentielle du pouvoir.

Mais ce qui permet à la médecine de fonctionner avec une telle force, c'est que, contrairement à la religion, elle est inscrite dans l'institution scientifique. On ne peut se contenter de désigner les effets disciplinaires de la médecine. La médecine peut bien fonctionner comme mécanisme de contrôle social, elle a aussi d'autres fonctionnements, techniques, scientifiques. Ce qui fait que l'on ne peut pas traiter du même souffle la médecine et la psychiatrie, qui, elle, fonctionne sans rapport, sauf imaginaire, avec un savoir de type scientifique. La critique ne se situe pas au même niveau.

– *Jusqu'où porte une analyse historique de la folie ? Szasz démonte les mécanismes sociaux de production de la maladie mentale. Il ne pose pas la question spécifique de la folie.*

– Si la folie n'est pas la maladie mentale se déployant dans un tableau nosographique, si la folie a une réalité spécifique qu'il ne s'agit pas de pathologiser ni de médicaliser, alors, qu'est-ce que c'est, la folie ? L'antipsychiatrie a justement à se confronter à ce quelque chose qu'il ne faut pas coder en termes de maladie mentale ni en termes de normativité sociale, mais qui cependant fait problème. L'antipsychiatrie démolit, à l'intérieur de l'institution et de la conscience des médecins, la médicalisation de la folie. Mais, de ce

fait même, la question de la folie nous revient après cette longue colonisation par la médecine et la psychiatrie. Qu'en faire ?

Les discours hâtivement gauchistes, lyriquement antipsychiatriques, ou méticuleusement historiques, ne sont que des manières imparfaites d'aborder ce foyer incandescent. Avec l'illusion, parfois, que, de là, la « vérité », nos pauvres vérités pourraient s'éclairer d'une flamme dévorante. C'est illusion de croire que la folie – ou la délinquance, ou le crime – nous parle à partir d'une extériorité absolue. Rien n'est plus intérieur à notre société, rien n'est plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d'un fou ou la violence d'un criminel. Autrement dit, on est toujours à l'intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire. On place les « fous » dans le dehors de la créativité ou de la monstruosité. Et, pourtant, ils sont pris dans le réseau, ils se forment et fonctionnent dans les dispositifs du pouvoir.

– *De ce point de vue, l'analyse historique n'est-elle pas une position de repli ? N'est-ce pas dans ce repli que se marquent les points aveugles de la pratique et de la théorie de Szasz ? Sur la psychanalyse, par exemple.*

– Il faut dire que, sans la psychanalyse, la critique de la psychiatrie comme on l'a menée, même d'un point de vue historique, n'aurait pas été possible. Cela dit, la psychanalyse, non seulement aux États-Unis mais en France, fonctionne d'une façon massive comme une pratique médicale : même si elle n'est pas toujours pratiquée par les médecins, c'est bien comme thérapeutique qu'elle fonctionne, comme intervention de type médical. De ce point de vue, elle fait bien partie de ce réseau de « contrôle » médical qui est en train de s'établir partout. Si elle a joué un rôle critique, à un autre niveau, la psychanalyse joue en consonance avec la psychiatrie. Il faut lire absolument le livre de Robert Castel, *Le Psychanalisme* \*, qui a si bien démonté le réseau psychiatrico-psychanalytique. La psychanalyse relève d'un démontage historique spécifique, mais du même type que la psychiatrie. Elle n'a pas à jouer un rôle de tache aveugle par rapport à l'histoire.

Autre question, alors : dans une période où l'incandescence des luttes s'est éteinte, n'y a-t-il pas une tentation de repli sur la spéculation historique ? L'analyse historique n'est pas en position de repli, mais en position instrumentale, dès lors qu'elle est utilisée comme instrument à l'intérieur d'un champ politique. L'analyse historique est un moyen d'éviter la sacralisation théorique : elle per-

\* Castel (R.), *Le Psychanalisme*, Paris, Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1973.

met d'effacer le seuil de l'intouchabilité scientifique. Il faut la faire fonctionner tout au rebours de l'ancienne et récente épistémologie, qui se demandait : dans une science, quel est l'irréductible noyau de scientificité? Elle a à dire quelle est la non-scientificité de la science ou plutôt, car le problème scientificité/non-scientificité n'est pas l'important, elle a à se demander quelle est la force d'une science, comment, dans notre société, les effets de vérité d'une science sont en même temps des effets de pouvoir.

– *Que signifie pour vous la contradiction entre les positions théoriques et les positions pratiques et politiques de Thomas Szasz?*

– Il y a eu une période de la critique « idéologique » qui était celle de la « dénonciation », du diagnostic et de la disqualification par le mal plus ou moins secret. Quand quelqu'un parlait, il s'agissait de repérer dans son vocabulaire, dans ce qu'il disait, bien pis, dans ce qu'il ne disait pas et qui était précisément le non-dit de son discours, de quoi le caractériser et le faire taire : la critique par la vérole théorique. À un moment donné, par exemple, on se croyait obligé de dire que Nietzsche n'était pas antisémite, si on voulait faire référence à lui.

Je préfère utiliser la technique du pillage intéressé. Les pensées, les discours s'organisent bien par systèmes. Mais il faut considérer ces systèmes comme des effets internes de pouvoir. Ce n'est pas la systématisme d'un discours qui détient sa vérité, mais, au contraire, sa possibilité de dissociation, de réutilisation, de réimplantation ailleurs. Les analyses historiques de Szasz peuvent être réutilisées dans une pratique antipsychiatrique. Szasz a parfaitement senti la résonance profonde entre les fonctions de contrôle de la médecine, de la psychiatrie et les structures étatiques de contrôle mises en place depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Il semble cependant qu'il se fasse illusion s'il croit que la médecine libérale est affranchie de cela, alors qu'elle est le prolongement de ces structures étatiques, leur point d'appui et leur antenne.

– *Vous n'êtes pas gêné par les positions de Szasz sur le « potentiel de la psychiatrie privée »?*

– Le problème du cabinet privé chez Szasz est simple et topique. Pour lui, la mystification de la psychiatrie consiste à faire croire que la folie, la souffrance du fou, c'est la maladie. Et, donc, à faire croire au « fou » que c'est d'un médecin qu'il a besoin. En somme, il veut dire : « Dès lors que je ne veux pas croire que c'est en tant que médecin que j'interviens, dès lors que je ne fais pas passer un entretien libre avec un client volontaire pour un acte médical, je ne parti-

cipe pas à cette usurpation. J'écoute le client, je le débarrasse du schéma pathologique; je ne le reçois pas comme un malade, je ne me présente pas comme un médecin : je ne fais que lui vendre mon temps. Il me paie au terme d'un libre contrat. »

On peut dire bien des choses contre cette déduction et les profits qu'elle autorise. C'est une convivialité exclusivement duelle et résolument marchande. Les psychiatres vendaient cher le statut de malades qu'ils donnaient à leurs clients. Szasz vend de la non-maladie à des gens qui se prennent pour malades. Problème : ce qui est précieux doit-il forcément se vendre?

## 174 *Le savoir comme crime*

« Hanzai tosite no chishiki » (« Le savoir comme crime »; entretien avec S. Terayama; trad. R. Nakamura), *Jyōkyō*, avril 1976, pp. 43-50.

Gourou de l'avant-garde théâtrale japonaise des années soixante, Shugi Terayama a réalisé cet entretien à Paris.

– *Il semble que, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, le but principal des analyses historiques ait été de recomposer un passé en une totalité qui avait essentiellement pour cadre l'État. De ce point de vue, l'orthodoxie des méthodes historiques, dont l'Europe est le centre, revenait à classifier les sociétés industrielles capitalistes. Mais dans « Revenir à l'histoire »\*, vous démontrez combien les études historiques fonctionnaient à l'intérieur de l'idéologie bourgeoise et vous les critiquez dans la mesure où elles servaient à consolider et à préserver l'unité de la bourgeoisie, qui a pourtant subi la révolution à plusieurs reprises. Votre méthode consiste à ne plus considérer l'histoire comme une résurrection du passé, à la détacher du système idéologique qui l'avait nourrie et à saisir non pas le temps et le passé, mais des changements et des événements. Or que deviendrait votre méthode si on l'appliquait aux mutations de la société européenne de ces cent dernières années au lieu de se référer à la mythologie?*

– Vous me demandez comment j'appliquerais concrètement ma méthode aux phénomènes de la société moderne, n'est-ce pas? Pour répondre, je dirai que, par exemple, depuis quelque temps je réfléchis sur le problème de la punition dans la société, à savoir sur celui du traitement des criminels. Pour l'instant, cette application ne pré-

\* Voir *supra* n° 103.

sente aucune difficulté. Je pense même qu'un événement tout à fait concret et sa mutation répondent en l'état à des analyses historiques. Dans *Surveiller et Punir*, qui a paru en février de l'année dernière, je traite ce problème.

– *S'agit-il d'une autre méthode que celle de Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère?*

– C'est un autre livre.

– *Croyez-vous à l'efficacité pratique d'une pensée ainsi exprimée dans un livre?*

– Non. Je ne pense pas que l'écriture soit d'une grande efficacité.

\*

– *Si l'on compare l'histoire au théâtre, l'historien serait-il un dramaturge ou un critique de théâtre, ou les deux à la fois? Voilà une question qui m'intrigue. Je pourrais transposer la question : le structuraliste est-il un metteur en scène ou un critique de théâtre? Or ni l'historien ni le structuraliste ne se trouvent dans la position de spectateur, qui est pourtant coauteur du drame. En d'autres termes, ce ne sont que des êtres qui opèrent un certain type de manœuvres et d'analyses loin du rapport de tension créé par le drame qui se joue. Comment réagirez-vous à cette remarque?*

– Ce que j'aimerais mettre en relief dans votre question, c'est le fait que vous placiez en parallèle l'historien et le structuraliste. Or le structuralisme est une méthode employée en anthropologie, en linguistique, et parfois en critique littéraire, mais il me semble très rare qu'il soit utilisé en histoire. En tout cas, je n'ai aucun lien avec le structuralisme et je n'ai jamais employé le structuralisme pour des analyses historiques. Pour aller plus loin, je dirai que j'ignore le structuralisme et qu'il ne m'intéresse pas.

– *Alors vous pouvez enlever le passage sur le structuraliste dans ma question. Ne pouvez-vous pas parler, de votre propre point de vue, de la position de l'intellectuel dans l'histoire, comparée au théâtre?*

– Je suis tout à fait désolé, mais il m'est même impossible de considérer l'histoire comme théâtre. Je ne pense pas que l'histoire ait des spectateurs et l'idée ne me viendrait pas de comparer l'historien au metteur en scène. Il vaudrait mieux vous dire que je ne comprends pas votre métaphore.

– *Pourquoi dites-vous qu'il est impossible de comparer l'histoire au théâtre? Il me semble que tout est comparable.*

– Ce qui est surtout important, c'est le fait que l'histoire n'a pas de spectateurs.

– *Mais quand j'ai comparé l'histoire au théâtre, je ne parlais pas d'un spectacle en train de se jouer au sens habituel. Quand on saisit le théâtre dans sa dramaturgie originelle, c'est-à-dire dans la complexité originelle du théâtre, l'histoire me paraît éminemment théâtrale. Je dirais même que, au fond, tout événement historique n'est qu'entièrement théâtral.*

– En quelque sorte, vous définissez le théâtre comme histoire. Mais n'est-ce pas autre chose que de définir l'histoire comme théâtre?

– *Lorsqu'on voit quelque chose, on est obligé de porter des lunettes appropriées.*

– Là-dessus, je peux être d'accord.

– *C'est pour cela que je porte toujours des lunettes de théâtre. C'est sans doute parce que je suis un homme de théâtre. Mais dans le processus où les contingences de l'histoire s'organisent, l'imagination théâtrale joue un grand rôle. Par exemple, l'homme qui fait du théâtre, l'homme qui y assiste et l'homme qui le met en scène : le rapport entre ces trois positions est extrêmement intéressant. Prenons un exemple. Dans les petits hôtels en Europe, l'ascenseur est fait pour trois personnes. Dans les jardins, les bancs sont faits pour trois personnes. Il y a là une différence considérable par rapport à Tokyo, où des dizaines de personnes prennent le même ascenseur et plusieurs personnes prennent place sur un banc public. Ce n'est pas une simple question de quantité, mais, probablement, cela relève de la structure interne de la vie quotidienne.*

*Être à trois, non pas à deux : dans la société européenne, qui exige constamment une tierce personne, c'est-à-dire un témoin, le problème du spectateur est extrêmement important. En un mot, le spectateur n'existe pas, mais on en devient un. De plus, n'est-ce pas précisément dans le processus historique des interactions que réside la structure qui produit des spectateurs?*

*En ce moment, dans cette pièce, nous sommes trois : M. Foucault, Mme Govaers qui traduit et moi-même. Mais qui est la tierce personne? Cela change à tour de rôle.*

*Je tiens à mettre l'accent sur cette tierce personne, sur le spectateur qui n'est pas concerné, bref, sur le problème de l'observateur. Tout à l'heure, vous avez dit que l'histoire n'a pas de spectateur, mais pouvez-vous vous expliquer un peu sur ce point?*

– L'histoire est un processus qui englobe toute l'humanité. Par là, je me demande si Dieu n'est pas le seul à avoir droit au titre de spectateur.

– Mais ne pourrait-on pas dire qu'il s'agit là non d'une histoire globale, mais d'un ensemble de saynètes qui s'imbriquent sur plusieurs couches ? Il y a l'histoire comme fragment. On peut dire que, face à une comédie intitulée *Mort du général Franco*, les Japonais ont été pour la plupart de simples spectateurs.

– On devrait plutôt dire que, si les Japonais ont été pour la plupart des spectateurs, ce n'est pas face à ce fait historique, mais par rapport à quelques facteurs qui ont été rapportés à ce propos. La mort de Franco est un fait historique. Mais ce qui s'est passé avec cette mort, ce qui a été accompli et ce qui se produira maintenant, tout cela, ce n'est pas en tant que spectateur qu'on doit le saisir.

Du moins, pour quelqu'un qui se contenterait d'être spectateur, l'histoire ne peut exister. Car celui qui se trouve dans l'histoire ne peut plus la saisir, une fois qu'il est devenu spectateur. En d'autres termes, seul l'homme qui crée l'histoire, à savoir celui qui se trouve dedans, peut voir l'histoire.

– J'ai l'impression que vous considérez l'histoire comme un long fleuve continu, mais, pour moi, l'histoire n'est qu'un ramassis de choses extraordinairement discontinues et contingentes.

– Je l'ai écrit à plusieurs reprises : je considère l'histoire comme une succession de fragments, une succession de hasards, de violences, de ruptures. Je suis d'accord avec vous sur ce point.

– Au théâtre, il est impossible qu'un homme reste toute sa vie spectateur. Il arrive au spectateur d'hier de jouer aujourd'hui le rôle principal. Dans l'histoire également, un homme qui est un jour un spectateur peut devenir un autre jour protagoniste. Pour cette raison, je ne pense pas que l'histoire existe sans contenir dans son sein les spectateurs. Ce n'est pas au niveau de l'événement que le problème se pose. Au contraire, pour définir l'histoire, je dirai que l'on joue mutuellement le rôle de spectateur.

– Pourquoi pas ? Effectivement, je reconnais qu'en ce qui concerne un événement historique, il y a les êtres qui s'en tiennent éloignés, ceux qui peuvent le connaître et ceux qui sont concernés par lui. Mais j'hésiterais à les appeler spectateurs. Il me semble qu'un spectateur est quelqu'un qui n'est pas au courant du fait, qu'il s'agisse d'un problème politique ou d'un problème économique. Et j'ai l'impression que, quand le théâtre intervient, l'histoire et le processus du savoir valide disparaissent.

– Dans le monde du théâtre, on utilise de moins en moins le terme de spectateur. Il me paraît approprié de parler de celui qui se trouve là, de celui qui est impliqué, de celui qui partage l'expérience.

\*

– Je ne pense pas qu'aujourd'hui les activités de guérilla menées par les étudiants de l'Armée rouge japonaise ou ceux du groupe de Baader-Meinhof se rapportent en soi à un changement. Mais je crois qu'il est possible de les considérer comme des comédiens. Ce qu'ils cherchent, c'est un effet de distanciation. Trouvez-vous efficace leur effet de distanciation qui s'exerce sur les citoyens hypnotisés par l'idéologie bourgeoise ? Ou le trouvez-vous totalement inefficace ?

– Je n'ai pas d'information suffisante sur l'Armée rouge japonaise pour savoir si leur intention est un effet de distanciation.

Mais je peux dire au moins que les activités de l'Armée rouge telles qu'elles sont interprétées en Occident, à savoir le terrorisme, ont un effet totalement inverse qui est de rendre la classe bourgeoise encore plus attachée à son idéologie. De manière plus générale, la terreur se révèle comme le mécanisme le plus fondamental de la classe dominante pour l'exercice de son pouvoir, sa domination, son hypnose et sa tyrannie.

Il est donc de leur part trop simpliste de croire qu'en agissant par la terreur sur les gens qu'ils veulent éliminer, c'est-à-dire les hommes du pouvoir et ceux qui leur obéissent aveuglément, ils pourront obtenir l'effet contraire.

Je répéterai que la terreur n'entraîne que l'obéissance aveugle. Employer la terreur pour la révolution : c'est en soi une idée totalement contradictoire.

\*

– Que pensez-vous de la monogamie ? Je pense que, pour le moment, ce système contribue dans une large mesure au maintien de l'idéologie bourgeoise. Quelle est votre idée sur ce point et que trouvez-vous comme solution de rechange ?

– Si vous employez le terme de monogamie par opposition à la polygamie qui est effectivement pratiquée, je n'ai pas de réponse claire, pour décider, sur le plan historique ou anthropologique, quelle est la meilleure solution entre la monogamie et la polygamie. Mais ce que je peux dire, c'est qu'il est insupportable et inadmissible pour les hommes modernes que notre société enferme le désir et le plaisir sexuel dans des formes juridiques de type contractuel. Plutôt que de me prononcer sur ma préférence entre la monogamie et la polygamie, je dirais que je suis contre toute sorte de « gamie ». Je trouve ridicule de contraindre les rapports sexuels au moyen d'une loi, d'un système ou d'un contrat.



– *Beaucoup de peintres ne peignent plus sur une toile. Les musiciens se servent même d'autocuisseurs ou d'aspirateurs comme instruments. Moi aussi, j'ai fini par croire en l'efficacité du théâtre dans la rue, et non pas dans un établissement affecté à la fiction. Cela ne signifie pas seulement l'impossibilité pour un style de s'affirmer de nos jours. Il convient de considérer que, pour qu'une expression artistique maintienne un rapport de tension entre le créateur et le récepteur, elle doit contenir une imagination qui organise constamment des contingences et un conflit avec la société moderne. Nous pensons que tout homme peut devenir acteur et tout lieu théâtre, et cela provient du fait que le théâtre a perdu sa fonction d'être une réalité en représentation créée par des hommes de représentation. Le théâtre en tant que reproduction signifie la résurrection d'un passé qui dépasse les époques. Et cela me semble aussi stérile que la reproductibilité des études historiques. Quel est votre point de vue, en particulier sur le théâtre ?*

– Il est vrai que les formes d'expression artistique qui étaient autrefois confinées dans des lieux donnés apparaissent aujourd'hui partout et fonctionnent où qu'elles se trouvent. En effet, les occasions d'expression se créent partout dans les rues, dans les parcs. Le privilège de la peinture et du théâtre est qu'ils peuvent justement mettre en pratique cette explosion (il s'agit de dépasser les limites d'un lieu). De plus, ces modes de diffusion sont déjà mis en œuvre (ce que j'envie beaucoup). Or, dans les domaines dont je m'occupe, c'est-à-dire dans ceux des théories historiques et politiques, le problème est que des cercles académiques sont toujours préservés et que le nombre de consommateurs est très limité.

Ce à quoi j'aimerais parvenir (même si ce n'est pas simple), c'est que ces théories et ces savoirs historiques soient diffusés au même titre que les activités artistiques et que les gens les utilisent pour leur plaisir, pour leurs besoins et pour leurs luttes.

Bref, j'aimerais que, tout comme la peinture, la musique et le théâtre, les théories et les savoirs historiques dépassent les formes traditionnelles et qu'elles imprègnent en profondeur la vie quotidienne. Et j'aimerais procéder de façon que les gens puissent les utiliser et les employer librement pour leur plaisir, pour les besoins de leur vie, pour régler les problèmes auxquels ils font face et pour leurs luttes.

– *Il me semble que cela rejoint Benjamin et Brecht qui cherchaient à « gestifier » la pensée et à la rendre « citable ». En même temps, il me semble qu'il existe un art détaché de tout ce type de fonction. Par exemple, Borges fait partie de cette catégorie d'écrivains. Vous avez écrit sur lui à plusieurs reprises. Son œuvre s'adresse à un public res-*

*treint et il refuse catégoriquement la généralisation avec les autres arts. Pouvez-vous parler de Borges, en particulier sur ce point ?*

– Dans la littérature française, traditionnellement, il y avait une séparation nette entre le domaine littéraire et le domaine du savoir (ou de la science). Cela vaut surtout pour la littérature du xx<sup>e</sup> siècle. Au xix<sup>e</sup> siècle, il y avait de toute évidence une interaction entre la littérature et la science. Cela se vérifie aussi bien chez Victor Hugo que chez Émile Zola.

Or, à partir du début du xx<sup>e</sup> siècle, l'accent a été mis sur un discours purement littéraire, loin du positivisme scientifique. Il me semble qu'il y a là deux choses à remarquer.

La première a fait florès dans de nombreux romans érudits qu'il s'agisse de livres de science-fiction ou de l'œuvre de Thomas Mann. L'autre est justement la tendance expérimentée par Borges. Tout en décrivant les savoirs ou les civilisations (il faut dire que la civilisation moderne est précisément fondée sur ces savoirs), il met en relief le poids de l'inquiétude et de l'angoisse qui résident dans la civilisation moderne constituée autour de ces savoirs : c'est là, me semble-t-il, que réside la force critique que possède la littérature borgésienne.

– *Là-dessus, pouvez-vous développer ce problème du savoir ? Tout à l'heure, vous avez dit que la terreur n'est pas efficace comme moyen de révolution. Alors peut-on en déduire que la méthode la plus efficace serait d'utiliser le savoir comme médiation ? Ou y aurait-il d'autres méthodes ?*

– Pour détailler l'idée selon laquelle on ne peut pas faire de révolution par la terreur, on peut dire ceci : on ne peut pas susciter d'aspiration à la révolution en semant la terreur chez les gens.

Bref, il y a un phénomène important au xx<sup>e</sup> siècle. Au xix<sup>e</sup> siècle, la révolution était désirée par les masses. Mais le stalinisme, les événements qui lui ont succédé et les phénomènes que la révolution communiste a produits à titre d'échantillons partout dans le monde ont fini par faire baisser considérablement le taux de désirabilité de la révolution. Il est toutefois vrai que, même à l'heure actuelle dans le tiers monde, principalement dans les pays où une exploitation outrancière est pratiquée (comme le Brésil et la Bolivie), la révolution est effectivement désirée.

Mais un autre fait est que, dans les pays européens, la révolution n'est plus désirée avec ardeur par les masses. Ce n'est plus qu'une minorité qui la veut. De plus, cette minorité est en train de changer l'image de la révolution en recourant, à bout de patience, au terrorisme ou à un élitisme extrêmement intellectuel. Aujourd'hui, la

révolution a fini par devenir aux yeux des masses quelque chose d'inaccessible ou d'effroyable.

À mon avis, le rôle de l'intellectuel aujourd'hui doit être de rétablir pour l'image de la révolution le même taux de désirabilité que celui qui existait au XIX<sup>e</sup> siècle. Et il est urgent pour les intellectuels – à supposer, bien sûr, que les révolutionnaires et une couche populaire plus vaste leur prêtent l'oreille – de restituer à la révolution autant de charmes qu'elle en avait au XIX<sup>e</sup> siècle. Pour cela, il est nécessaire d'inventer de nouveaux modes de rapports humains, c'est-à-dire de nouveaux modes de savoir, de nouveaux modes de plaisir et de vie sexuelle.

Il me semble que le changement de ces rapports peut se transformer en une révolution et la rendre désirable. Bref, la formation de nouveaux modes de rapports humains recèle un thème indispensable pour parler de la révolution.

– *Merci beaucoup. À propos de ces modes de rapports humains, j'aurais bien aimé vous entendre évoquer le problème de la punition et de la société sur lequel vous travaillez en ce moment et celui des masses qui s'intéressent de plus en plus non à la révolution, mais au crime, mais le temps passe et nous devons en rester là pour aujourd'hui. Je souhaite que le film Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère soit bien mené à terme et j'attends avec impatience la traduction de Surveiller et Punir, en espérant qu'elle sera achevée le plus tôt possible.*

## 175 Michel Foucault, *l'illégalisme et l'art de punir*

« Michel Foucault, *l'illégalisme et l'art de punir* » (entretien avec G. Tarrab, *La Presse*, n° 80, 3 avril 1976, pp. 2 et 23).

– *Peut-on faire l'économie de la dimension psychologique, quand on analyse le milieu carcéral, comme vous le faites? Ne risquez-vous pas de vous placer à un niveau trop idéal, et vos conclusions ne sont-elles pas trop « idéal-typiques » pour celui qui travaille dans le quotidien du vécu carcéral? Il me semble qu'il n'y a pas qu'une économie politique des illégalismes, mais qu'il y a aussi une économie proprement énergétique du corps du détenu et de ce qu'on en fait en prison, de la manière*

*dont on en dispose. Vous parlez vous-même de « prise de corps », or le corps est sous-tendu par une psyché. Qu'en faites-vous?*

– Je ne dis pas qu'il faut en faire l'économie. En fait, je ne m'intéresse pas au détenu comme personne. Je m'intéresse aux tactiques et aux stratégies de pouvoir qui sous-tendent cette institution paradoxale, à la fois toujours critiquée et toujours renaissante, qu'est la prison. Dans cette mesure-là, je ne crois pas que la dimension psychologique doive être mise immédiatement au service de l'analyse. Prenez le problème du corps : il est en effet très important dans la mécanique de la prison. Or ce n'est pas, comme dit le droit, une simple privation de la liberté, c'est plus : il y a une tactique du pouvoir politique qui s'intéresse au corps des gens : corps des soldats, des enfants, des ouvriers qu'il faut maintenir en bonne condition. Bien sûr, la psychologie s'y trouve impliquée, mais elle se trouve en quelque sorte reléguée au dernier échelon d'une analyse qui commence par le pouvoir. Le problème n'est pas de mettre la psychologie en face de la sociologie ; le problème, c'est la problématique du pouvoir. Est-ce que oui ou non le pouvoir peut être analysé avec les concepts de la psychologie ou de la sociologie, la question n'est pas là, me semble-t-il. Le pouvoir est essentiellement un rapport de force, donc, jusqu'à un certain point, un rapport de guerre, et, par conséquent, les schémas qu'on doit utiliser ne doivent pas être empruntés à la psychologie ou à la sociologie, mais à la stratégie. Et à l'art de la guerre.

– *Mais ces rapports de guerre laissent généralement une marque profonde dans la chair et dans le corps des détenus, ainsi que dans leur psyché...*

– Mais le problème n'est pas là. Mon problème est de savoir si, du fait que le pouvoir laisse des marques dans le corps et le psychisme, ceux-ci doivent servir de fil directeur et de modèle à l'analyse. Il me semble que ce qui doit servir de fil directeur à l'analyse, ce sont des rapports de stratégie, étant bien entendu que la stratégie ou la tactique du pouvoir va laisser des marques sur le corps des individus, tout comme une guerre laisse des cicatrices sur le corps des combattants. Mais ce n'est pas la cicatrice qui vous permettra de remonter le fil de la stratégie.

– *Vous avez beaucoup attaqué les criminologues, travailleurs sociaux et apparentés dans votre conférence \*...*

– Le démantèlement actuel de la prison produit un certain nombre d'effets, comme le prolongement des mêmes vieilles fonc-

\* Conférence à l'université de Montréal, dans le cadre de la semaine du prisonnier, sur le sujet des alternatives à la prison, le 29 mars 1976.

tions de culpabilisation, de fixation du travail que l'on avait demandé à la prison d'assurer. Il ne faut cependant pas chanter victoire trop vite, comme certains criminologues le font, en disant : « Nous avons une alternative à la prison. » Je dirais plutôt que nous avons une itération et non pas une alternative, une itération de la prison sous des formes légèrement différentes. Donc, il ne faut pas que le travail s'arrête là. Il faut voir ce qui est au fond de la mécanique pénale, et ce qui est au fond, ce n'est pas quelque chose qui est comme la répression d'une bioénergie ou comme la répression d'un potentiel instinctuel de l'individu (et, en ce sens, je ne suis ni reichien ni marcusien). En fait, la société cherche, par le système pénal, à organiser, à aménager, à rendre politiquement et économiquement profitable tout un jeu de légalités et d'illégalismes, et la société joue très bien sur ce double clavier. C'est là que doit se situer, il me semble, la cible de l'action politique. Ce n'est pas parce qu'on essaie de généraliser qu'on s'éloigne pour autant du vécu ou du concret. Une action, dans la mesure où elle est locale, ponctuelle, précise, liée à une conjoncture déterminée, cette action, si on ne veut pas qu'elle soit aveugle, doit être reliée à une théorie. Il n'y a pas d'antinomie entre le local et le théorique.

De plus, il y a un clivage entre deux catégories de gens qui s'intéressent à la prison : ceux qui veulent réparer, compenser les effets nocifs de la prison, d'une part, et ceux qui considèrent que la prison doit être remise en question, non pas simplement parce qu'elle est un moyen non efficace de punir, mais parce qu'elle fait partie d'un système général de punition qui ne peut pas être accepté, d'autre part. L'essentiel du problème est ce qui va provoquer l'envoi d'un individu en prison.

– *Comment expliquez-vous le cheminement de votre pensée ? Vous avez commencé par écrire l'Histoire de la folie, en 1960-1961, puis la Naissance de la clinique, en 1962-1963, puis Les Mots et les Choses, en 1965-1966, qui rompt avec les deux premiers volumes, ainsi d'ailleurs que L'Archéologie du savoir, en 1968-1969, et vous revenez à vos premières amours en 1972-1973 avec Pierre Rivière, et avec Surveiller et punir, Naissance de la prison, en 1975...*

– Vous avez raison : les deux premiers et les deux derniers forment une continuité, et ce qui fait exception, finalement, ce sont *Les Mots et les Choses*, qui est une sorte d'excursus. Personne ne s'est intéressé au départ à mon premier livre, sauf des littéraires comme Barthes et Blanchot. Mais aucun psychiatre, aucun sociologue, aucun homme de gauche. Avec la *Naissance de la clinique*, ce fut encore pis : silence total. La folie, la santé, ce n'était pas encore un

problème théorique et politique noble, à cette époque. Ce qui était noble, c'était la relecture de Marx, la psychanalyse, la sémiologie. De sorte que j'ai été fort déçu de cet inintérêt, je ne m'en cache pas. J'ai laissé donc tout cela en jachère et je me suis mis à la rédaction des *Mots et les Choses*, un ouvrage sur les sciences empiriques et leur transformation purement théorique aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, mais c'était en quelque sorte un appendice aux deux livres précédents. Et puis, en 1968, brusquement, ces problèmes de santé, de folie, de sexualité, de corps sont entrés directement dans le champ des préoccupations politiques. Le statut des fous intéressait tout à coup toute la population. Ces livres-là, soudain, furent donc sur-consommés, alors qu'ils étaient sous-consommés pendant la période précédente. J'ai donc repris mon sillon après cette date, avec plus de sérénité d'esprit et avec plus de certitude sur le fait que je ne m'étais pas trompé. D'ailleurs, mon prochain livre traitera des institutions militaires.

– *Cela vous fait quoi, quand on dit de vous (encore aujourd'hui !) que vous êtes l'un des pionniers du structuralisme formaliste ?*

– Je fulmine ! Avez-vous jamais rencontré dans l'un de mes livres le mot « structuraliste » ? Même dans *Les Mots et les Choses*, il n'y a aucun terme qui y réfère. J'accuse explicitement de mensonge, et de mensonge éhonté, des gens comme Piaget qui disent que je suis un structuraliste. Piaget ne peut le dire que par mensonge ou par bêtise : je lui laisse le choix.

## 175 Sorcellerie et folie

« Sorcellerie et folie » (entretien avec R. Jaccard), *Le Monde*, n° 9720, 23 avril 1976, p. 18. (Sur T. Szasz, *Fabriquer la folie*, Paris, Payot, 1976.)

– *Depuis une vingtaine d'années, Thomas S. Szasz a développé le thème des analogies fondamentales entre la persécution des hérétiques et des sorcières d'autrefois et la persécution des fous et des malades mentaux d'aujourd'hui. C'est là le sujet principal de son livre Fabriquer la folie, qui montre comment, l'État thérapeutique s'étant substitué à l'État théologique, les psychiatres et, d'une manière plus générale, les employés de la santé mentale ont réussi à faire renaître l'Inquisition et à la vendre comme une nouvelle panacée scientifique. Historiquement, le parallèle entre l'Inquisition et la psychiatrie vous semble-t-il fondé ?*

– Les sorcières, ces folles méconnues, qu'une société, bien malheureuse puisqu'elle était sans psychiatres, vouait au bûcher... quand nous délivrera-t-on de ce lieu commun que tant de livres reconduisent aujourd'hui encore?

Ce qu'il y a d'important et de fort dans l'ouvrage de Szasz, c'est d'avoir montré que la continuité historique ne va pas de la sorcière à la malade, mais de l'institution-sorcellerie à l'institution-psychiatrie. Ce n'est pas la sorcière avec ses pauvres chimères et ses puissances d'ombre qui a été enfin, par une science tardive mais bienfaisante, reconnue comme une aliénée. Szasz montre qu'un certain type de pouvoir s'exerçait à travers les surveillances, les interrogatoires, les décrets de l'Inquisition; et que c'est lui encore, par transformations successives, qui nous interroge maintenant, questionne nos désirs et nos rêves, s'inquiète de nos nuits, traque les secrets et trace les frontières, désigne les anormaux, entreprend les purifications et assure les fonctions de l'ordre.

Szasz a définitivement, j'espère, déplacé la vieille question : les sorciers étaient-ils des fous? et il l'a posée en ces termes : en quoi les effets de pouvoir liés au travail de fouine des inquisiteurs – longs museaux et dents aiguës – se reconnaissent-ils encore dans l'appareil psychiatrique? *Fabriquer la folie* me paraît un livre important dans l'histoire des techniques conjointes du savoir et du pouvoir.

– Dans *Fabriquer la folie*, Thomas S. Szasz décrit la curiosité insatiable des inquisiteurs concernant les fantasmes sexuels et les activités de leurs victimes, les sorcières, et la compare à celle des psychiatres. Cette comparaison vous semble-t-elle justifiée?

– Il va bien falloir se débarrasser des « marcuseries » et « reichianismes » qui nous encombrant et veulent nous faire croire que la sexualité est de toutes les choses du monde la plus obstinément « réprimée » et « sur-réprimée » par notre société « bourgeoise », « capitaliste », « hypocrite » et « victorienne ». Alors que, depuis le Moyen Âge, il n'y a rien de plus étudié, interrogé, extorqué, mis au jour et en discours, obligé à l'aveu, requis de s'exprimer, et loué lorsque, enfin, elle a trouvé ses mots. Nulle civilisation n'a connu de sexualité plus bavarde que la nôtre. Et beaucoup croient encore subvertir quand ils ne font qu'obéir à cette injonction d'avouer, à cette réquisition séculaire qui nous assujettit, nous autres hommes d'Occident, à tout dire de notre désir. Depuis l'Inquisition, à travers la pénitence, l'examen de conscience, la direction spirituelle, l'éducation, la médecine, l'hygiène, la psychanalyse et la psychiatrie, la sexualité a toujours été soupçonnée de détenir sur nous une vérité décisive et profonde. Dis-nous ce qu'est ton plaisir, ne nous cache

rien de ce qui se passe entre ton cœur et ton sexe; nous saurons ce que tu es et nous te dirons ce que tu vaux.

Szasz a bien vu, je crois, comment la mise « à la question » de la sexualité n'était pas simplement intérêt morbide des inquisiteurs affolés par leur propre désir; mais que s'y dessinait un type moderne de pouvoir et de contrôle sur les individus. Szasz n'est pas un historien et il se peut qu'on lui cherche noise. Mais à l'heure où le discours sur la sexualité fascine tant d'historiens, il était bon qu'un psychanalyste retrace en termes d'histoire l'interrogation sur la sexualité. Et bien des institutions de Szasz rejoignent ce que révèle le si remarquable *Montaillou* de Le Roy Ladurie\*.

– Que pensez-vous de l'idée de Szasz selon laquelle pour comprendre la psychiatrie institutionnelle – et tous les mouvements d'hygiène mentale – il convient d'étudier les psychiatres et non les prétendus malades?

– S'il s'agit d'étudier la psychiatrie institutionnelle, c'est évident. Mais je crois que Szasz va plus loin. Tout le monde rêve d'écrire une histoire des fous, tout le monde rêve de passer de l'autre côté et de partir à la trace des grandes évasions ou des subtiles retraites du délire. Or, sous prétexte de se mettre à l'écoute et de laisser parler les fous eux-mêmes, on accepte le partage comme déjà fait. Il faut mieux se placer au point où fonctionne la machinerie qui opère qualifications et disqualifications, mettant, les uns en face des autres, les fous et les non-fous. La folie n'est pas moins un effet de pouvoir que la non-folie; elle ne file pas à travers le monde comme une bête furtive dont la course serait arrêtée par les cages de l'asile. Elle est, selon une spirale indéfinie, une réponse tactique à la tactique qui l'investit. Dans un autre livre de Szasz, *Le Mythe de la maladie mentale*\*\* , il y a un chapitre qui me paraît exemplaire à ce sujet : l'hystérie y est démontée comme un produit du pouvoir psychiatrique, mais aussi comme la réplique qui lui est opposée et le piège où il tombe.

– Si l'État thérapeutique a remplacé l'État théologique et si la médecine et la psychiatrie sont devenues aujourd'hui les formes les plus contraignantes et les plus sournoises également de contrôle social, ne serait-il pas nécessaire, dans une perspective individualiste et libertaire, comme celle de Szasz, de lutter pour une séparation de l'État et de la médecine?

\* Le Roy Ladurie (E.), *Montaillou, village occitan : de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975; édition revue et corrigée, 1982.

\*\* Szasz (T.), *The Myth of Mental Illness*, New York, Harper and Rows, 1974 (*Le Mythe de la maladie mentale*, trad. D. Berger, Paris, Payot, 1975).

– Il y a là pour moi une difficulté. Je me demande si Szasz n'identifie pas, d'une manière un peu forcée, le pouvoir avec l'État.

Peut-être cette identification s'explique-t-elle par la double expérience de Szasz : expérience européenne, dans une Hongrie totalitaire où toutes les formes et tous les mécanismes de pouvoir étaient jalousement contrôlés par l'État, et expérience d'une Amérique pénétrée de cette conviction que la liberté commence là où cesse l'intervention centralisée de l'État.

En fait, je ne crois pas que le pouvoir, ce soit seulement l'État, ou que le non-État, ce soit déjà la liberté. Il est vrai (Szasz a raison) que les circuits de la psychiatrisation, de la psychologisation, même s'ils passent par les parents, l'entourage, le milieu immédiat, prennent appui finalement sur un vaste complexe médico-administratif. Mais le médecin « libre » de la médecine « libérale », le psychiatre de cabinet ou le psychologue en chambre ne sont pas une alternative à la médecine institutionnelle. Ils font partie du réseau, même dans les cas où ils sont à un pôle opposé à celui de l'institution. Entre l'État thérapeutique dont parle Szasz et la médecine en liberté, il y a tout un jeu d'appuis et de renvois complexes.

La silencieuse écoute de l'analyste dans son fauteuil n'est pas étrangère au questionnaire pressant, à la surveillance serrée de l'asile. Je ne pense pas qu'on puisse appliquer le mot de « libérateur » – Szasz le fait-il lui-même?, je ne me souviens plus – à une médecine qui n'est que « libérale », c'est-à-dire liée à un profit individuel que l'État protège d'autant mieux qu'il en profite par ailleurs. Szasz cite bien des interventions anti-étatiques de cette médecine libérale, et elles ont été salutaires. Mais il me semble que c'est là l'utilisation combative – le « généreux abus » – d'une médecine dont la destination est plutôt d'assurer, conjointement avec l'État et en s'adossant à lui, la bonne marche d'une société normalisatrice. Plutôt que l'État thérapeutique, c'est la société de normalisation, avec ses rouages institutionnels ou privés, qu'il faut étudier et critiquer. *Le Psychanalisme* \* de Robert Castel me semble avoir jeté une lumière très juste sur cette grande trame ininterrompue qui va du triste dortoir au divan profitable.

\* Castel (R.), *Le Psychanalisme*, Paris, Maspéro, coll. « Textes à l'appui », 1973.

## Points de vue

« Points de vue », *Photo*, n° 24-25, été-automne 1976, p. 94. (Extrait de la conférence donnée le 29 mars 1976 à l'université de Montréal, dans le cadre de la Semaine du prisonnier, sur le sujet des alternatives à la prison.)

L'appel à la peur, sans cesse relancé par la littérature policière, par les journaux, par les films maintenant, l'appel à la peur du délinquant; toute la formidable mythologie apparemment glorifiante, mais en fait apeurante, cette énorme mythologie qu'on a bâtie autour du personnage du délinquant, autour du grand criminel, a rendu en quelque sorte naturelle, a naturalisé la présence de la police au milieu de la population. La police dont il ne faut pas oublier que c'est une invention également récente de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIX<sup>e</sup>. Enfin, ce groupe de délinquants ainsi constitué et ainsi professionnalisé, il est utilisable par le pouvoir, il est utilisable à beaucoup de fins, il est utilisable pour des tâches de surveillance. C'est parmi ces délinquants qu'on va recruter les indicateurs, les espions, etc. Il est utilisable aussi pour un tas d'illégalismes profitables à la classe au pouvoir; les trafics illégaux que la bourgeoisie ne veut pas faire elle-même, eh bien, elle les fera faire tout naturellement par ses délinquants. Donc, vous voyez que, en effet, beaucoup de profits économiques, beaucoup de profits politiques, et surtout la canalisation et le codage serré de la délinquance ont trouvé leur instrument dans la constitution d'une délinquance professionnelle. Il s'agissait donc de recruter des délinquants, il s'agissait d'épingler des gens à la profession et au statut de délinquant; et quel était le moyen pour recruter les délinquants, pour les maintenir dans la délinquance, et pour continuer à les surveiller indéfiniment dans leur activité de délinquants? Eh bien cet instrument, c'est bien entendu la prison.

La prison, ça a été une fabrique de délinquants; la fabrication de la délinquance par la prison, ce n'est pas un échec de la prison, c'est sa réussite, puisqu'elle était faite pour ça. La prison permet la récidive, elle assure la constitution d'un groupe de délinquants bien professionnalisé et bien fermé sur lui-même. Par le jeu du casier judiciaire, des mesures de surveillance, par la présence des indicateurs dans le milieu des délinquants, par la connaissance détaillée que la prison permet sur ce milieu. Vous voyez que cette institution de la prison permet de garder le contrôle sur les illégalismes; en excluant par ces effets toute réinsertion sociale, elle assure que les délinquants resteront délinquants et que, d'autre part, ils demeurent

ront, puisqu'ils sont délinquants, sous le contrôle de la police et, si l'on veut, à sa disposition.

La prison, ce n'est donc pas l'instrument que le droit pénal s'est donné pour lutter contre les illégalismes; la prison, elle a été un instrument pour réaménager le champ des illégalismes, pour redistribuer l'économie des illégalismes, pour produire une certaine forme d'illégalisme professionnel, la délinquance, qui allait, d'une part, peser sur les illégalismes populaires et les réduire, et, d'autre part, servir d'instrument à l'illégalisme de la classe au pouvoir face à l'ouvrier dont la « moralité » était absolument indispensable, dès lors qu'on avait une économie de type industriel.

## 178 *Des questions de Michel Foucault à « Hérodote »*

« Des questions de Michel Foucault à *Hérodote* », *Hérodote*, n° 3, juillet-septembre 1976, pp. 9-10.

Ce ne sont pas des questions que je vous pose à partir d'un savoir que j'aurais. Ce sont des interrogations que je me pose, et que je vous adresse, pensant que vous êtes sans doute plus avancés que moi sur ce chemin.

1) La notion de stratégie est essentielle quand on veut faire l'analyse du savoir et de ses rapports avec le pouvoir. Implique-t-elle nécessairement qu'à travers le savoir en question on fait la guerre?

La stratégie ne permet-elle pas d'analyser les rapports de pouvoir comme technique de *domination*?

Ou faut-il dire que la domination n'est qu'une forme continuée de la guerre?

Autrement, quelle extension donnez-vous à la notion de *stratégie*?

2) Si je vous comprends bien, vous cherchez à constituer un savoir des espaces. Est-il important pour vous de le constituer comme science?

Ou accepteriez-vous de dire que la coupure qui marque le seuil de la science n'est qu'une manière de disqualifier certains savoirs, ou de les faire échapper à l'examen?

Le partage entre science et savoir non scientifique est-il un effet

de pouvoir lié à l'institutionnalisation des connaissances dans l'Université, les centres de recherche, etc.

3) Il me semble que vous liez l'analyse de l'espace ou des espaces moins à la production et aux « ressources » qu'à l'exercice du pouvoir.

Est-ce que vous pouvez esquisser ce que vous entendez par pouvoir? (Par rapport à l'État et à ses appareils, par rapport à la domination de classe.)

Ou considérez-vous que l'analyse du pouvoir, de ses mécanismes, de son champ d'action en est encore à ses débuts et qu'il est trop tôt pour donner des définitions générales?

En particulier, pensez-vous qu'on puisse répondre à la question : qui a le pouvoir?

4) Pensez-vous qu'il est possible de faire une géographie – ou, selon les échelles, des géographies – de la médecine (non pas des maladies, mais des implantations médicales avec leur zone d'intervention et leur modalité d'action)?

## 179 *Bio-histoire et bio-politique*

« Bio-histoire et bio-politique », *Le Monde*, n° 9869, 17-18 octobre 1976, p. 5. (Sur J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque scientifique », n° 82, 1976.)

L'expérience nous a appris à nous méfier des grandes synthèses monumentales qui du petit bout de la molécule nous conduisent jusqu'aux sociétés humaines, en parcourant, sur des milliers de millénaires, au galop, l'histoire entière de la vie. De cette « philosophie de la nature » dont l'évolutionnisme fut jadis prodigue, le pire, bien souvent, est sorti. Le livre de Jacques Ruffié est tout à fait étranger à cette ambition dérisoire et il échappe aux châtements qui d'ordinaire la sanctionnent. Parce que son auteur a une parfaite maîtrise de l'immense domaine qu'il parcourt. Et surtout parce qu'au lieu de prendre ce qu'il sait pour prétexte à dire ce qu'il pense, il interroge au contraire ce qu'on pense à partir de ce qu'il sait.

Je ne prendrai qu'un exemple : ce que la biologie a à dire aujourd'hui des races humaines. C'est là sans doute que la méthode

et la réussite de Jacques Ruffié apparaissent le mieux, puisqu'il est l'un des représentants les plus éminents de la nouvelle anthropologie physique. Et c'est là aussi qu'un savoir scientifique rigoureux peut prendre un sens politique immédiat à une époque où la condamnation globale, répétitive du racisme, mêlée à une tolérance de fait, permet aussi bien le maintien des pratiques ségrégatives, d'insidieuses tentatives « scientifiques » comme celles de Jensen ou la honteuse résolution de l'O.N.U. sur le sionisme. Plutôt qu'une rhétorique où les indignations abritent tant de complicités, un filtrage du problème des races en termes scientifiques est indispensable.

Des pages fortes que J. Ruffié consacre au problème des « races humaines », il faut retenir, je crois, quelques propositions fondamentales :

- de même que l'espèce ne doit pas être définie par un prototype mais par un ensemble de variations, la race, pour le biologiste, est une notion statistique – une « population » ;

- le polymorphisme génétique d'une population ne constitue pas une déchéance ; c'est lui qui est biologiquement utile, alors que la « pureté » est le résultat de processus, souvent artificiels, qui fragilisent et rendent plus difficile l'adaptation ;

- une population ne peut pas se définir d'après ses caractères morphologiques manifestes. En revanche, la biologie moléculaire a permis de repérer des facteurs dont dépendent la structure immunologique et l'équipement enzymatique des cellules – caractères dont le conditionnement est rigoureusement génétique. (Parce qu'il est plus facile de les étudier sur les cellules sanguines, on les appelle, un peu improprement, « marqueurs sanguins ».)

Bref, les « marqueurs sanguins » sont aujourd'hui pour le problème des races ce que furent les « caractères sexuels » pour les espèces à l'époque de Linné. À cela près que la typologie sexuelle a permis de fonder pour longtemps les grandes classifications botaniques alors que l'hémato-typologie autorise actuellement à dissoudre l'idée de race humaine. Par toute une série de recouvrements avec la préhistoire et la paléontologie, on peut établir qu'il n'y a jamais eu de « races » dans l'espèce humaine ; mais tout au plus un processus de « raciation », lié à l'existence de certains groupes isolés. Ce processus, loin d'avoir abouti, s'est inversé à partir du néolithique et, par l'effet des migrations, déplacements, échanges, brassages divers, il a été relayé par une « déraciation » constante. Il faut concevoir une humanité où ce ne sont pas des races qui se juxtaposent, mais des « nuages » de populations qui s'enchevêtrent et mêlent un patrimoine génétique qui a d'autant plus de valeur que son polymorphisme est plus accentué. Comme le disait Mayr,

l'humanité est un « pool de gènes intercommunicants » : des populations, c'est-à-dire des ensembles de variations, ne cessent de s'y former et de s'y défaire. C'est l'histoire qui dessine ces ensembles avant de les effacer ; il ne faut pas y chercher des faits biologiques bruts et définitifs qui, du fond de la « nature », s'imposeraient à l'histoire.

L'ouvrage de Jacques Ruffié contient bien d'autres analyses de ce genre. Toutes sont importantes ; car on y voit s'y formuler en toute clarté les questions d'une « bio-histoire » qui ne serait plus l'histoire unitaire et mythologique de l'espèce humaine à travers le temps et une « bio-politique » qui ne serait pas celle des partages, des conservations et des hiérarchies, mais celle de la communication et du polymorphisme.

## 180 *Entretien avec Michel Foucault*

« Entretien avec Michel Foucault » (entretien avec P. Kané), *Cahiers du cinéma*, n° 271, novembre 1976, pp. 52-53. (Transcription d'un entretien avec P. Kané dans un court-métrage réalisé par ce dernier sur le film de R. Allio *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*, 1976.)

- Si vous voulez, on peut commencer à parler de l'intérêt pour vous de la publication du dossier sur Pierre Rivière, et surtout de l'intérêt que vous voyez au fait qu'il soit repris aujourd'hui, du moins en partie, dans un film.

- Pour moi, c'était un livre piège. Vous savez la prolixité avec laquelle, en ce moment, on parle des délinquants, de leur psychologie, de leur inconscient, de leurs pulsions, de leurs désirs, etc. Le discours des psychiatres, des psychologues, des criminologues est intarissable sur le phénomène de la délinquance. Or, c'est un discours qui date à peu près de cent cinquante ans maintenant, des années 1830. Alors, on avait là un cas magnifique : en 1836, un triple meurtre, et, sur ce meurtre, on avait non seulement toutes les pièces du procès, mais aussi un témoignage absolument unique, celui du criminel lui-même, qui a laissé un mémoire de plus de cent feuillets. Alors, publier ce livre, c'était pour moi une manière de dire à messieurs les psys en général (psychiatres, psychanalystes, psychologues...), de leur dire : voilà, vous avez cent cinquante ans d'existence, et voilà un cas contemporain de votre naissance. Qu'est-ce que vous avez à en dire ? Serez-vous mieux armés pour en parler que vos collègues du XIX<sup>e</sup> siècle ?

Alors, je peux dire que, en un sens, j'ai gagné; j'ai gagné ou j'ai perdu, je ne sais pas, car mon désir secret, bien sûr, c'était d'entendre sur cette affaire Rivière les criminologues, psychologues et psychiatres tenir leur habituel et insipide discours. Or ils ont été littéralement réduits au silence : il n'y en a pas eu un qui ait pris la parole pour dire : « Voilà en réalité ce que c'était que Rivière; moi, maintenant, je peux vous dire ce qu'au XIX<sup>e</sup> siècle on ne pouvait pas dire » (à part une sottise, une psychanalyste, qui a prétendu que Rivière était l'illustration même de la paranoïa chez Lacan...). Et, à cette exception près, personne n'a parlé. Et, dans cette mesure-là, je crois que les psychiatres d'aujourd'hui ont reconduit l'embarras de ceux du XIX<sup>e</sup> siècle, ont montré qu'ils n'avaient rien de plus à dire. Mais je dois saluer quand même la prudence, la lucidité avec laquelle ils ont renoncé à tenir sur Rivière leur propre discours. Alors, pari gagné ou perdu, comme vous voudrez...

– *Mais, plus généralement, il y a une difficulté à tenir un discours sur l'événement proprement dit, sur son point central qui est le meurtre et aussi sur le personnage qui le fomente.*

– Oui, parce que je crois que le discours que Rivière lui-même a tenu sur son propre geste surplombe tellement, ou en tout cas échappe tellement à toutes les prises possibles que de ce noyau même, de ce crime, de ce geste, que peut-on dire qui ne soit infiniment en retrait par rapport à lui? On a là tout de même un phénomène dont je ne vois pas d'équivalents dans l'histoire aussi bien du crime que du discours : c'est-à-dire un crime accompagné d'un discours tellement fort, tellement étrange que le crime finit par ne plus exister, par échapper, par le fait même de ce discours qui est tenu sur lui par celui qui l'a commis.

– *Alors, comment vous vous situez par rapport à l'impossibilité de ce discours?*

– Moi, je n'ai rien dit sur le crime même de Rivière, et, encore une fois, je crois que personne ne peut rien en dire. Non, je crois qu'il faut le comparer à Lacenaire qui a été exactement son contemporain, et qui, lui, a commis tout un tas de petits crimes, moches, en général ratés, pas glorieux du tout, mais qui est arrivé par un discours, d'ailleurs fort intelligent, à faire exister ces crimes comme de véritables œuvres d'art, à faire exister le criminel, c'est-à-dire lui, Lacenaire, comme étant l'artiste même de la criminalité. C'est un autre tour de force, si vous voulez : il est arrivé à donner une réalité intense, pour des dizaines d'années, pour plus d'un siècle, à des gestes finalement mochards et ignobles. C'était vraiment un assez

pauvre type au niveau de la criminalité, mais la splendeur et l'intelligence de son discours ont donné consistance à tout ça. Rivière, lui, c'est tout autre chose : un crime vraiment extraordinaire, mais qui a été relancé par un discours tellement plus extraordinaire encore que le crime finit par ne plus exister, et je crois d'ailleurs que c'est ce qui s'est passé dans l'esprit de ses juges.

– *Mais, alors, est-ce que vous êtes d'accord avec le projet du film de R. Allio qui est plutôt axé sur l'idée d'une prise de parole paysanne? Ou est-ce que vous y pensiez aussi avant?*

– Non, c'est le mérite d'Allio d'avoir pensé à cela, mais j'y ai souscrit entièrement, car, en reconstituant ce crime de l'extérieur, avec des acteurs, comme si c'était un événement, et rien d'autre qu'un événement criminel, je crois qu'on manque l'essentiel. Il fallait se situer, d'une part, à l'intérieur du discours de Rivière, il fallait que le film soit le film du mémoire et non pas le film du crime, et, d'autre part, que ce discours d'un petit paysan normand des années 1835 soit pris dans ce que pouvait être le discours de la paysannerie à cette époque-là. Or qu'est-ce qui est le plus proche de cette forme de discours, sinon cela même qui se dit actuellement avec cette même voix, par les paysans du même endroit; et, finalement, à travers cent cinquante ans, c'est les mêmes voix, les mêmes accents, les mêmes paroles maladroitement et rauquement qui racontent la même chose à peine transposée. Du fait qu'Allio ait choisi de faire la commémoration de cet acte sur les lieux mêmes et presque avec les mêmes personnages qu'il y a cent cinquante ans, ce sont les mêmes paysans qui, au même endroit, recommencent le même geste. C'était difficile de réduire tout l'appareil du cinéma, tout l'appareil filmique à une telle minceur, et ça, c'est vraiment extraordinaire, assez unique, je crois, dans l'histoire du cinéma.

Ce qui est important aussi dans le film d'Allio, c'est qu'il donne aux paysans leur tragédie. Au fond, la tragédie du paysan jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'était peut-être encore la faim. Mais, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle et peut-être encore maintenant, c'était, comme toute grande tragédie, la tragédie de la loi, de la loi et de la terre. La tragédie grecque, c'est la tragédie qui raconte la naissance de la loi et les effets mortels de la loi sur les hommes. L'affaire Rivière se passe en 1836, c'est-à-dire une vingtaine d'années après la mise en application du Code civil : une nouvelle loi est imposée à la vie quotidienne du paysan, et il se débat dans ce nouvel univers juridique. Tout le drame de Rivière, c'est un drame du droit, un drame du Code, de la loi, de la terre, du mariage, des biens... Or, c'est toujours à l'intérieur de cette tragédie-là que se meut le monde paysan.



Et ce qui est important, donc, c'est de faire jouer à des paysans actuels ce vieux drame qui est en même temps celui de leur vie : tout comme les citoyens grecs voyaient la représentation de leur propre cité sur leur théâtre.

– *Quel rôle peut avoir, à votre avis, le fait que les paysans normands de maintenant puissent garder à l'esprit, grâce au film, cet événement, cette époque ?*

– Vous savez, de la littérature sur les paysans, il en existe beaucoup ; mais une littérature paysanne, une expression paysanne, ça n'existe pas beaucoup. Or on a là un texte écrit en 1835 par un paysan, dans son langage à lui, c'est-à-dire celui d'un paysan tout juste alphabétisé. Et voilà qu'il y a pour les paysans actuels la possibilité de jouer eux-mêmes, avec leurs propres moyens, ce drame qui était celui de leur génération, à peine antérieure, au fond. Et, en regardant la manière dont Allio fait travailler ses acteurs, vous avez sans doute pu remarquer qu'en un sens il était très proche d'eux, qu'il leur donnait beaucoup d'explications en les étayant énormément, mais que, d'un autre côté, il leur laissait beaucoup de latitude, de manière que ce soit bien leur langage, leur prononciation, leurs gestes. Et, si vous voulez, je crois que c'est politiquement important de donner aux paysans la possibilité de jouer ce texte paysan. D'où aussi l'importance des acteurs extérieurs pour représenter le monde de la loi, les juristes, les avocats... tous ces gens qui sont des gens de la ville et qui sont, au fond, extérieurs à cette communication très directe entre le paysan du XIX<sup>e</sup> siècle et celui du XX<sup>e</sup> siècle qu'Allio a su réaliser et, jusqu'à un certain point, a laissé réaliser à ces acteurs paysans.

– *Mais est-ce qu'il n'y a pas un danger à ce qu'ils ne prennent la parole qu'à travers une histoire aussi monstrueuse ?*

– C'est ce qu'on pouvait craindre ; et Allio, quand il a commencé à leur parler de la possibilité de faire le film, n'a pas trop osé au début leur dire vraiment de quoi il s'agissait. Et lorsqu'il leur a dit, il a été très surpris de voir qu'ils acceptaient très bien et que le crime ne leur posait aucun problème. Au contraire, au lieu de devenir un obstacle, il a été un espèce de lieu où ils ont pu se rencontrer, parler et faire passer tout un tas de choses qui étaient celles de leur vie quotidienne. En fait, au lieu de les avoir bloqués, ce crime les a plutôt libérés. Et si on leur avait demandé de jouer quelque chose qui était plus proche de leur vie quotidienne, de leur actualité, ils se seraient sentis peut-être plus en représentation, plus au théâtre qu'en jouant cette espèce de crime lointain et un peu mythique, à l'abri duquel ils ont pu s'en donner à cœur joie avec leur propre réalité.

– *Je pensais plutôt à une symétrie un peu fâcheuse : en ce moment, c'est très à la mode de faire des films sur les turpitudes, les monstruosité de la bourgeoisie. Et est-ce que là on ne risquait pas de tomber dans le piège des violences indiscrettes de la paysannerie ?*

– Et de renouer finalement avec cette tradition d'une représentation atroce du monde paysan, comme dans Balzac, Zola... Je ne crois pas. Peut-être justement parce que cette violence n'y est jamais présente de manière plastique, de manière théâtrale. Ce qui existe, ce sont des intensités, des grondements, des choses sourdes, ce sont des épaisseurs, des répétitions, des choses à peine dites, mais la violence n'existe pas... Il n'y a pas cette espèce de lyrisme de la violence et de l'abjection paysanne que vous semblez craindre. D'ailleurs, c'est comme ça dans le film d'Allio, mais c'est aussi comme ça dans les documents, dans l'histoire. Bien sûr, il y a quelques scènes frénétiques, des batailles d'enfants que les parents se disputent, mais, après tout, ces scènes ne sont pas très fréquentes, et, surtout, il y a à travers elles toujours une très, très grande finesse, acuité de sentiments, de subtilité même, dans la méchanceté, de délicatesse souvent. Et tout ça ne donne aucunement à ces personnages l'allure de ces bêtes brutes à la sauvagerie déchaînée que l'on peut retrouver au niveau d'une certaine littérature sur la paysannerie. Tout le monde est terriblement intelligent là-dedans, terriblement fin, et, jusqu'à un certain point, terriblement retenu...

## 181 *L'Occident et la vérité du sexe*

« L'Occident et la vérité du sexe », *Le Monde*, n° 9885, 5 novembre 1976, p. 24.

Un Anglais, qui n'a pas laissé de nom, a écrit vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle un immense ouvrage qui fut imprimé à une dizaine d'exemplaires ; il ne fut jamais mis en vente et finit par échouer chez quelques collectionneurs ou dans de rares bibliothèques. L'un des plus inconnus des livres ; il s'appelle *My Secret Life*. L'auteur y fait le récit méticuleux d'une vie qu'il avait pour l'essentiel consacrée au plaisir sexuel. Soir après soir, jour après jour, il raconte jusqu'à ses moindres expériences, sans faste, sans rhétorique, dans le seul souci

de dire ce qui s'est passé, comment, selon quelle intensité et avec quelle qualité de sensation.

Dans ce seul souci? Peut-être. Car de cette tâche d'écrire le quotidien de son plaisir il parle souvent comme d'un pur devoir. Comme s'il s'agissait d'une sourde obligation, un peu énigmatique, à laquelle il ne saurait refuser de se soumettre : *il faut tout dire*. Et pourtant, il y a autre chose; pour cet Anglais entêté, il s'agit dans ce < jeu-travail > de combiner au plus juste les uns avec les autres le plaisir, le discours vrai sur le plaisir et le plaisir propre à l'énoncé de cette vérité; il s'agit d'utiliser ce journal – soit qu'il le relise à haute voix, soit qu'il l'écrive à mesure – dans le déroulement de nouvelles expériences sexuelles, selon les règles de certains plaisirs étranges où < lire et écrire > auraient un rôle spécifique.

Steven Marcus \* a consacré à cet obscur contemporain de la reine Victoria quelques pages remarquables. Je ne serais pas trop tenté pour ma part de voir en lui un personnage de l'ombre, placé de l'« autre côté » en un âge de pudibonderie. Est-il bien une revanche discrète et ricanante sur la pruderie de l'époque? Il me paraît surtout situé au point de convergence de trois lignes d'évolution fort peu secrètes dans notre société. La plus récente, c'est celle qui dirigeait la médecine et la psychiatrie de l'époque vers un intérêt quasi entomologique pour les pratiques sexuelles, leurs variantes et tout leur disparate : Krafft-Ebing \*\* n'est pas loin. La deuxième, plus ancienne, c'est celle qui, depuis Rétif et Sade, a incliné la littérature érotique à chercher ses effets non seulement dans la vivacité ou la rareté des scènes qu'elle imaginait, mais dans la recherche acharnée d'une certaine vérité du plaisir : une érotique de la vérité, un rapport du vrai à l'intense sont caractéristiques de ce nouveau < libertinage > inauguré à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. La troisième ligne est la plus ancienne; elle a traversé, depuis le Moyen Âge, tout l'Occident chrétien : c'est l'obligation stricte pour chacun d'aller chercher dans le fond de son cœur, par la pénitence et l'examen de conscience, les traces même imperceptibles de la concupiscence. La quasi-

\* Marcus (S.), *The Other Victorians. A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England*, New York, Basic Books, 1966.

\*\* Krafft-Ebing (R. von), *Psychopathia Sexualis: eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1886. La seconde édition développa l'étude de la < sensibilité sexuelle contraire > : *Psychopathia Sexualis, mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung. Eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1887. L'ouvrage, disponible en français, est en fait la traduction de la nouvelle édition élaborée et augmentée par Albert Moll en 1923 à partir des seizième et dix-septième éditions allemandes : *Psychopathia Sexualis. Étude médico-légale à l'usage des médecins et des juristes* (trad. R. Lobstein), Paris, Payot, 1969.

clandestinité de *My Secret Life* \* ne doit pas faire illusion; le rapport du discours vrai au plaisir du sexe a été l'un des soucis les plus constants des sociétés occidentales. Et cela depuis des siècles.

\*

Que n'a-t-on pas dit sur cette société bourgeoise, hypocrite, pudibonde, avare de ses plaisirs, entêtée à ne vouloir ni les reconnaître ni les nommer? Que n'a-t-on pas dit sur le plus lourd héritage qu'elle aurait reçu du christianisme – le sexe-péché? Et sur la manière dont le XIX<sup>e</sup> siècle a utilisé cet héritage à des fins économiques : le travail plutôt que le plaisir, la reproduction des forces plutôt que la pure dépense des énergies?

Et si ce n'était pas là l'essentiel? S'il y avait au centre de la < politique du sexe > des rouages bien différents? Non pas de rejet et d'occultation, mais d'incitation? Si le pouvoir n'avait pas pour fonction essentielle de dire non, d'interdire et de censurer, mais de lier selon une spirale indéfinie la coercition, le plaisir et la vérité?

Songez seulement au zèle avec lequel nos sociétés ont multiplié, depuis plusieurs siècles maintenant, toutes les institutions qui sont destinées à extorquer la vérité du sexe, et qui produisent par là même un plaisir spécifique. Songez à l'énorme obligation de l'aveu et à tous les plaisirs ambigus qui, à la fois, le troublent et le rendent désirable : confession, éducation, rapports entre parents et enfants, médecins et malades, psychiatres et hystériques, psychanalystes et patients. On dit parfois que l'Occident n'a jamais été capable d'inventer un seul nouveau plaisir. Compte-t-on pour rien la volupté de fouiller, traquer, d'interpréter, bref, le < plaisir d'analyse >, au sens large du terme?

Plutôt qu'une société vouée à la répression du sexe, je verrais la nôtre vouée à son < expression >. Qu'on me pardonne ce mot dévalorisé. Je verrais l'Occident acharné à arracher la vérité du sexe. Les silences, les barrages, les dérobades ne doivent pas être sous-estimés; mais ils n'ont pu se former et produire leurs redoutables effets que sur le fonds d'une volonté de savoir qui traverse tout notre rapport au sexe. Volonté de savoir à ce point impérieuse, et dans laquelle nous sommes si enveloppés, que nous en sommes arrivés non seulement à chercher la vérité du sexe, mais à lui demander notre propre vérité. À lui de nous dire ce qu'il en est de nous. De Gerson à

\* *My Secret Life* (anonyme), Amsterdam, 1890, 11 vol. (rééd. par Grove Press en 1964). Des extraits parurent en français sous le titre *My Secret Life. Récit de la vie sexuelle d'un Anglais de l'époque victorienne* (trad. C. Charnaux, N. Gobbi, N. Heinich, M. Lessana), avec une préface de Michel Foucault (voir *infra* n° 188), Paris, Les Formes du secret, 1977.

Freud, toute une logique du sexe s'est édifiée qui a organisé la science du sujet.

Nous nous imaginons volontiers que nous appartenons à un régime « victorien ». Il me semble que notre royaume est plutôt celui imaginé par Diderot dans *Les Bijoux indiscrets* : un certain mécanisme, à peine visible, fait parler le sexe dans un bavardage presque intarissable. Nous sommes dans une société du sexe qui parle.

\*

Aussi faut-il peut-être interroger une société sur la manière dont s'y organisent les rapports du pouvoir, de la vérité et du plaisir. Il me semble qu'on peut distinguer deux régimes principaux. L'un, c'est celui de l'*art érotique*. La vérité y est extraite du plaisir lui-même, recueilli comme expérience, analysé selon sa qualité, suivi tout au long de ses réverbérations dans le corps et dans l'âme, et ce savoir quintessencié est, sous le sceau du secret, transmis par initiation magistrale à ceux qui s'en sont montrés dignes et qui sauront en faire usage au niveau même de leur plaisir, pour l'intensifier et le rendre plus aigu et plus achevé.

La civilisation occidentale, depuis des siècles en tout cas, n'a guère connu d'art érotique; elle a noué les rapports du pouvoir, du plaisir et de la vérité, sur un tout autre mode : celui d'une « science du sexe ». Type de savoir où ce qui est analysé est moins le plaisir que le désir; où le maître n'a pas pour fonction d'initier, mais d'interroger, d'écouter, de déchiffrer; où ce long processus n'a pas pour fin une majoration du plaisir, mais une modification du sujet (qui se trouve par là pardonné ou réconcilié, guéri ou affranchi).

De cet art à cette science, les rapports sont trop nombreux pour qu'on puisse en faire une ligne de partage entre deux types de société. Qu'il s'agisse de la direction de conscience ou de la cure psychanalytique, le savoir du sexe emporte avec lui des impératifs de secret, un certain rapport au maître et tout un jeu de promesses qui l'apparentent encore à l'art érotique. Croit-on que, sans ces rapports troubles, certains achèteraient si cher le droit bi-hebdomadaire de formuler laborieusement la vérité de leur désir et d'attendre en toute patience le bénéfice de l'interprétation?

Mon projet serait de faire la généalogie de cette « science du sexe ». Entreprise qui n'a même pas pour elle la nouveauté, je le sais; beaucoup s'y emploient aujourd'hui, en montrant combien de refus, d'occultations, de peurs, de méconnaissances systématiques ont longtemps tenu en lisière tout un savoir éventuel du sexe. Mais

je voudrais tenter cette généalogie en termes positifs, à partir des incitations, des foyers, des techniques et procédures qui ont permis la formation de ce savoir; je voudrais suivre, depuis le problème chrétien de la chair, tous les mécanismes qui ont induit sur le sexe un discours de vérité et organisé autour de lui un régime mêlé de plaisir et de pouvoir. Dans l'impossibilité de suivre globalement cette genèse, j'essaierai, dans des études distinctes, de repérer certaines de ses stratégies les plus importantes; à propos des enfants, à propos des femmes, à propos des perversions et à propos de la régulation des naissances.

La question que traditionnellement on pose est celle-ci : pourquoi donc l'Occident a-t-il si longtemps culpabilisé le sexe, et comment sur le fond de ce refus ou de cette peur en est-on venu à lui poser, à travers bien des réticences, la question de la vérité? Pourquoi et comment, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, a-t-on entrepris de lever une part du grand secret, et cela avec une difficulté dont le courage de Freud est encore témoin?

Je voudrais poser une tout autre interrogation : pourquoi l'Occident s'est-il si continûment interrogé sur la vérité du sexe et exigé que chacun la formule pour soi? Pourquoi a-t-il voulu avec tant d'obstination que notre rapport à nous-même passe par cette vérité? Il faut alors s'étonner que vers le début du XX<sup>e</sup> siècle nous ayons été saisis d'une grande et nouvelle culpabilité, que nous ayons commencé à éprouver une sorte de remords historique qui nous a fait croire que depuis des siècles nous étions en faute à l'égard du sexe.

Il me semble que dans cette nouvelle culpabilisation, dont nous semblons si friands, ce qui est systématiquement méconnu, c'est justement cette grande configuration de savoir que l'Occident n'a pas cessé d'organiser autour du sexe, à travers des techniques religieuses, médicales ou sociales.

Je suppose qu'on m'accorde ce point. Mais on me dira aussitôt : « Ce grand tapage autour du sexe, ce souci constant, n'a tout de même eu, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle au moins, qu'un objectif : interdire le libre usage du sexe. » Certes, le rôle des interdits a été important. Mais le sexe est-il d'abord et avant tout interdit? Ou bien les interdits ne sont-ils que des pièges à l'intérieur d'une stratégie complexe et positive?

On touche là à un problème plus général qu'il faudra bien traiter en contrepoint de cette histoire de la sexualité, le problème du pouvoir. D'une façon spontanée, quand on parle du pouvoir, on le conçoit comme loi, comme interdit, comme prohibition et représ-

sion; et on est bien désarmé quand il s'agit de le suivre dans ses mécanismes et ses effets positifs. Un certain modèle juridique pèse sur les analyses du pouvoir, donnant un privilège absolu à la forme de la loi. Il faudrait écrire une histoire de la sexualité qui ne serait pas ordonnée à l'idée d'un pouvoir-répression, d'un pouvoir-censure, mais à l'idée d'un pouvoir-incitation, d'un pouvoir-savoir; il faudrait essayer de dégager le régime de coercition, de plaisir et de discours qui est non pas inhibiteur, mais constitutif de ce domaine complexe qu'est la sexualité.

Je souhaiterais que cette histoire fragmentaire de la « science du sexe » puisse valoir également comme l'esquisse d'une analytique du pouvoir.

## 182 Pourquoi le crime de Pierre Rivière?

« Pourquoi le crime de Pierre Rivière? » (entretien avec F. Châtelet), *Parispoche*, 10-16 novembre 1976, pp. 5-7. (Sur le film *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*, de R. Allio, 1976.)

– Michel Foucault, vous qui avez participé au dossier, que pensez-vous du film de René Allio? Comment avez-vous pris la transposition en images de ces personnages que vous avez vus apparaître progressivement à partir des textes?

– Je n'ai aucunement participé à l'élaboration du film. Ce n'est pas que je m'en désolidarise, au contraire, mais mon jeu, en publiant ce texte, était de dire à qui voulait, médecins, psychiatres, psychanalystes, commentateurs, cinéastes, hommes de théâtre... : « Faites-en ce que vous voulez. » René Allio en a fait quelque chose de bien, de grand. Le fait d'avoir fait jouer cela sur les lieux mêmes, par des acteurs amateurs qui étaient des paysans absolument semblables à ceux qui étaient contemporains de l'histoire, je dirais presque par les mêmes personnages, tout cela est important. Le film n'a pas éloigné l'histoire de ce qu'elle a été. Il a permis, au contraire, que l'histoire revienne à son point de départ. Cette histoire, nous la connaissons parce que Rivière, soi-disant analphabète, l'a écrite. La manière dont Allio a fait jouer la voix off, dont il a voulu que tout ce qui est dit dans le film ait été dit dans le mémoire (il n'y a donc aucune parole originale du film), c'est, je crois, très nouveau.

– La mère n'est-elle pas trop présente?

– La mère est, en un sens, aussi bien dans le film et dans l'histoire que dans le mémoire de Rivière, le personnage absolument énigmatique. C'est ce qu'on ne comprend pas, puisque c'est à la fois autour d'elle que tout s'est créé, soit parce que Rivière a fantasmé quelque chose d'autre, soit parce qu'elle était réellement ce que Rivière a dit. On n'en sait rien, c'est l'énigme.

– Il y a un personnage dans le texte, lorsque j'avais lu votre dossier, qui m'avait semblé encore plus énigmatique et que je n'arrivais pas à imaginer : c'était le père. Or, là, Allio a merveilleusement réussi. Le père a existé exactement comme je le souhaitais. Je n'arrivais pas à l'imaginer, mais je souhaitais quelque chose, et, dans le film, j'ai vu apparaître cet homme à la fois méticuleux, insupportable quant au patrimoine, et en même temps prodigieusement touchant.

– Mais n'est-ce pas l'une des choses les plus intenses qu'il y ait dans ce dossier? Savoir tant de choses sur des gens qui n'ont été finalement rien, qui n'ont laissé aucune trace dans l'histoire, savoir tant de choses sur leur vie, leurs problèmes, leurs souffrances, leur sexualité aussi, c'est très impressionnant. Plus on en sait, moins finalement on comprend. Ça finit par être des petits fragments de vie qui s'affrontent intensément. Ces personnages-là, plus on les voit, moins on les comprend. Plus ils sont éclairés, plus ils sont obscurs.

– C'est cela, le miracle réalisé par ce film. C'est de faire une histoire au présent à propos de gens qui n'ont jusqu'ici jamais eu la parole. C'est l'histoire, que nous autres, philosophes, souhaitons toujours. Si on savait comment vivaient les gens, comment étaient les simples gens à l'époque, on en saurait peut-être plus long. Ce qui m'a frappé, c'est une chose qui d'ailleurs existait dans le dossier, mais que le film d'Allio m'a révélé bien plus; c'est que ce pauvre Rivière, en somme, pour devenir un intellectuel, parce qu'il appartient à cette classe agricole, de petites gens, il lui faut égorger sa mère, son frère et sa sœur. Nous autres, et nos équivalents de l'époque, pour devenir intellectuels, il nous suffisait, disons, d'une petite décision, prendre du papier et une plume. Tandis que lui, il faut qu'il prenne une serpe pour devenir un intellectuel, et c'est ce geste qu'il accomplit, ce geste rituel, ce meurtre réel qu'il accomplit, alors que, nous, nous en restons souvent au niveau du meurtre symbolique, et tant mieux pour nous en un sens. Lui, il faut qu'il prenne une serpe pour avoir le droit d'écrire, pour avoir à raconter une histoire, pour sortir de l'ordinaire.

– Oui, mais on peut dire l'inverse. Pour qu'il arrive jusqu'à ce meurtre, il fallait qu'il ait pris la décision d'écrire, puisque, dans

son projet, il s'agissait d'abord d'écrire le meurtre futur, puis le récit une fois fait, d'aller tuer. Là, on a une espèce de nœud entre l'écriture et le meurtre qui est formidable.

— *En fait, le film est une prise de position politique sur deux mondes : le monde rural et le monde de la ville. Il y a une scène très touchante, très émouvante quand il veut se dénoncer et que les gendarmes, le personnage en civil qui représente un magistrat, le repoussent, l'écartent. Il n'a pas sa place là. Sa place est dans les champs, pas dans les villes.*

— Il est devenu comme invisible et il arrive avec son meurtre et son récit alors que personne ne le voit. Ce qu'il y a de curieux dans cette invisibilité du personnage, c'est qu'il est invisible pour les gens de la ville, mais, en revanche, les gens de la campagne le reconnaissent mais ne voient pas le crime. Ils lui disent : « Va-t'en, les gendarmes te poursuivent. »

## 183 *Ils ont dit de Malraux*

« Ils ont dit de Malraux », *Le Nouvel Observateur*, n° 629, 29 novembre-5 décembre 1976, p. 83. (Propos recueillis au téléphone le 23 novembre 1976, lors de la mort d'André Malraux.)

Les choses dont il parlait avaient pour lui plus d'importance que le fait qu'il les disait. C'était à mon sens l'anti-Flaubert, avec pour les hommes et les choses ce respect, pour la littérature cette insolence qui faisaient de lui bien plus qu'un écrivain. La force qui traversait ses textes et souvent les cassait venait de l'extérieur, un extérieur qui pouvait bien paraître indiscret aux gens de porte-plume. Il avait par là, avec Bernanos et Céline, une parenté qui nous embarrasse. Quelle part sommes-nous capables de faire aujourd'hui à des hommes comme eux, à l'un qui était plus qu'un écrivain et qui n'était pas un saint, à l'autre qui était autre chose qu'un écrivain et qui n'était sans doute pas un salaud, et à celui-ci qui a été plus qu'un écrivain et qui ne fut ni un révolutionnaire fusillé à vingt ans ni un homme d'État vieillissant ? Peut-être sommes-nous trop voués au commentaire pour comprendre ce que sont des vies.

## 184 *La fonction politique de l'intellectuel*

« La fonction politique de l'intellectuel », *Politique-Hebdo*, 29 novembre-5 décembre 1976, pp. 31-33.

Agencement d'extraits de l'« Entretien avec Michel Foucault » qui paraîtra en Italie en 1977. Voir *infra* n° 192.

Pendant longtemps, l'intellectuel dit « de gauche » a pris la parole et s'est vu reconnaître le droit de parler en tant que maître de vérité et de justice. On l'écoutait, ou il prétendait se faire écouter comme représentant de l'universel. Être intellectuel, c'était être un peu la conscience de tous. Je crois qu'on retrouvait là une idée transposée à partir du marxisme, et d'un marxisme affadi : de même que le prolétariat, par la nécessité de sa position historique, est porteur de l'universel (mais porteur immédiat, non réfléchi, peu conscient de lui-même), l'intellectuel, par son choix moral, théorique et politique, veut être porteur de cette universalité, mais dans sa forme consciente et élaborée. L'intellectuel serait la figure claire et individuelle d'une universalité dont le prolétariat serait la forme sombre et collective.

Il y a bien des années maintenant qu'on ne demande plus à l'intellectuel de jouer ce rôle. Un nouveau mode de « liaison entre la théorie et la pratique » s'est établi. Les intellectuels ont pris l'habitude de travailler non pas dans l'« universel », l'« exemplaire », le « juste-et-le-vrai pour tous », mais dans des secteurs déterminés, en des points précis où les situaient soit leurs conditions professionnelles de travail, soit leurs conditions de vie (le logement, l'hôpital, l'asile, le laboratoire, l'université, les rapports familiaux ou sexuels). Ils y ont gagné à coup sûr une conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes. Et ils ont rencontré là des problèmes qui étaient spécifiques, « non universels », différents souvent de ceux du prolétariat ou des masses. Et, cependant, ils s'en sont réellement rapprochés, je crois, pour deux raisons : parce qu'il s'agissait de luttes réelles, matérielles, quotidiennes, et parce qu'ils rencontraient souvent, mais dans une autre forme, le même adversaire que le prolétariat, la paysannerie ou les masses : les multinationales, l'appareil judiciaire et policier, la spéculation immobilière, etc. C'est ce que j'appellerais l'intellectuel « spécifique » par opposition à l'intellectuel « universel ».

Cette figure nouvelle a une autre signification politique : elle a permis, sinon de souder, du moins de réarticuler des catégories assez voisines qui étaient restées séparées. L'intellectuel, jusque-là, était

par excellence l'écrivain : conscience universelle, sujet libre, il s'opposait à ceux qui n'étaient que des *compétences* au service de l'État ou du Capital (ingénieurs, magistrats, professeurs).

Dès lors que la politisation s'opère à partir de l'activité spécifique de chacun, le seuil de l'*écriture*, comme marque sacralisante de l'intellectuel, disparaît. Et peuvent se produire alors des liens transversaux de savoir à savoir, d'un point de politisation à un autre : ainsi, les magistrats et les psychiatres, les médecins et les travailleurs sociaux, les travailleurs de laboratoire et les sociologues peuvent, chacun en son lieu propre et par voie d'échange et d'appui, participer à une politisation globale des intellectuels. Ce processus explique que, si l'écrivain tend à disparaître comme figure de proue, le professeur et l'université apparaissent, non pas peut-être comme éléments principaux, mais comme « échangeurs », points de croisements privilégiés. Que l'Université et l'enseignement soient devenus des régions politiquement ultrasensibles, la raison en est sans doute là. Et ce qu'on appelle la crise de l'Université ne doit pas être interprétée comme perte de puissance, mais au contraire comme multiplication et renforcement de ses effets de pouvoir, au milieu d'un ensemble multiforme d'intellectuels qui, pratiquement tous, passent par elle, et se réfèrent à elle [...].

Il me semble que cette figure de l'intellectuel « spécifique » s'est développée à partir de la Seconde Guerre mondiale. C'est peut-être le physicien atomiste – disons d'un mot, ou plutôt d'un nom : Oppenheimer – qui a fait la charnière entre l'intellectuel universel et intellectuel spécifique. C'est parce qu'il avait un rapport direct et localisé avec l'institution et le savoir scientifique que le physicien atomiste intervenait ; mais puisque la menace atomique concernait le genre humain tout entier et le destin du monde, son discours pouvait être en même temps le discours de l'universel. Sous le couvert de cette protestation qui concernait tout le monde, le savant atomiste a fait fonctionner sa position spécifique dans l'ordre du savoir. Et, pour la première fois, je crois, l'intellectuel a été poursuivi par le pouvoir politique, non plus en fonction du discours général qu'il tenait, mais à cause du savoir dont il était détenteur : c'est à ce niveau-là qu'il constituait un danger politique [...].

On peut supposer que l'intellectuel « universel » tel qu'il a fonctionné au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle est en fait dérivé d'une figure historique bien particulière : l'homme de justice, l'homme de loi, celui qui, au pouvoir, au despotisme, aux abus, à l'arrogance de la richesse oppose l'universalité de la justice et l'équité d'une loi idéale. Les grandes luttes politiques au XVIII<sup>e</sup> siècle se sont faites autour de la loi, du droit, de la Constitution, de ce qui est juste en

raison et en nature, de ce qui peut et doit valoir universellement. Ce qu'on appelle aujourd'hui l'« intellectuel » (je veux dire l'intellectuel au sens politique, et non sociologique ou professionnel du mot, c'est-à-dire celui qui fait usage de son savoir, de sa compétence, de son rapport à la vérité dans l'ordre des luttes politiques) est né, je crois, du juriste, ou en tout cas de l'homme qui se réclamait de l'universalité de la loi juste, éventuellement contre les professionnels du droit (Voltaire, en France, prototype de ces intellectuels). L'intellectuel « universel » dérive du juriste-notable et trouve son expression la plus pleine dans l'écrivain, porteur de significations et de valeurs où tous peuvent se reconnaître. L'intellectuel « spécifique » dérive d'une tout autre figure, non plus le « juriste-notable », mais le « savant-expert » [...].

Revenons à des choses plus précises. Admettons, avec le développement dans la société contemporaine des structures technico-scientifiques, l'importance prise par l'intellectuel spécifique depuis des dizaines d'années. Et l'accélération de ce mouvement depuis 1960. L'intellectuel spécifique rencontre des obstacles et s'expose à des dangers. Danger de s'en tenir à des luttes de conjoncture, à des revendications sectorielles. Risque de se laisser manipuler par des partis politiques ou des appareils syndicaux menant ces luttes locales. Risque surtout de ne pas pouvoir développer ces luttes faute de stratégie globale et d'appuis extérieurs. Risque aussi de n'être pas suivi ou seulement par des groupes très limités. En France, on en a actuellement un exemple sous les yeux. La lutte à propos de la prison, du système pénal, de l'appareil policier-judiciaire, pour s'être développée « en solitaire » avec des travailleurs sociaux et des anciens détenus, s'est de plus en plus séparée de tout ce qui pouvait lui permettre de s'élargir. Elle s'est laissée pénétrer de toute une idéologie naïve et archaïque qui fait du délinquant à la fois l'innocente victime et le pur révolté, l'agneau du grand sacrifice social et le jeune loup des révolutions futures. Ce retour aux thèmes anarchistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle n'a été possible que par un défaut d'intégration dans les stratégies actuelles. Et le résultat, c'est un divorce profond entre cette petite chanson monotone et lyrique, mais qui n'est entendue que dans de tout petits groupes, et une masse qui a de bonnes raisons pour ne pas la prendre pour argent comptant, mais qui, par la peur soigneusement entretenue de la criminalité, accepte le maintien, voire aussi le renforcement, de l'appareil judiciaire et policier.

Il me semble que nous sommes à un moment où la fonction de l'intellectuel spécifique doit être réélaboree. Non pas abandonnée,

malgré la nostalgie de certains pour les grands intellectuels « universels » (« *Nous avons besoin*, disent-ils, *d'une philosophie, d'une vision du monde* »). Il suffit de penser aux résultats importants obtenus en psychiatrie : ils prouvent que ces luttes locales et spécifiques n'ont pas été une erreur et n'ont pas conduit à une impasse. On peut même dire que le rôle de l'intellectuel spécifique doit devenir de plus en plus important, à la mesure des responsabilités politiques que, bon gré mal gré, il est bien obligé de prendre en tant qu'atome, généticien, informaticien, pharmacologiste, etc. Il serait dangereux de le disqualifier dans son rapport spécifique à un savoir local, sous prétexte que c'est là affaire de spécialistes qui n'intéresse pas les masses (ce qui est doublement faux : elles en ont conscience et, de toute façon, elles y sont impliquées), ou qu'il sert les intérêts du Capital et de l'État (ce qui est vrai, mais montre en même temps la place stratégique qu'il occupe), ou encore qu'il véhicule une idéologie scientiste (ce qui n'est pas toujours vrai et n'est sans doute que d'importance secondaire par rapport à ce qui est primordial : les effets propres aux discours vrais).

L'important, je crois, c'est que la vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir (elle n'est pas, malgré un mythe dont il faudrait reprendre l'histoire et les fonctions, la récompense des esprits libres, l'enfant des longues solitudes, le privilège de ceux qui ont su s'affranchir). La vérité est de ce monde; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa « politique générale » de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai.

Dans des sociétés comme les nôtres, l'« économie politique » de la vérité est caractérisée par cinq traits historiquement importants : la « vérité » est centrée sur la forme du discours scientifique et sur les institutions qui le produisent; elle est soumise à une constante incitation économique et politique (besoin de vérité tant pour la production économique que pour le pouvoir politique); elle est l'objet, sous des formes diverses, d'une immense diffusion et consommation (elle circule dans des appareils d'éducation ou d'information dont l'étendue est relativement large dans le corps social, malgré certaines limitations strictes); elle est produite et transmise sous le contrôle non pas exclusif mais dominant de quel-

ques grands appareils politiques ou économiques (Université, armée, écriture, médias); enfin, elle est l'enjeu de tout un débat politique et de tout un affrontement social (luttes « idéologiques »).

Il me semble que ce qu'il faut prendre en compte, maintenant, dans l'intellectuel, ce n'est donc pas le « porteur de valeurs universelles »; c'est bien quelqu'un qui occupe une position spécifique — mais d'une spécificité qui est liée aux fonctions générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre. Autrement dit, l'intellectuel relève d'une triple spécificité : la spécificité de sa position de classe (petit-bourgeois au service du capitalisme, intellectuel « organique » du prolétariat); la spécificité de ses conditions de vie et de travail, liées à sa condition d'intellectuel (son domaine de recherche, sa place dans un laboratoire, les exigences économiques ou politiques auxquelles il se soumet ou contre lesquelles il se révolte, à l'université, à l'hôpital, etc.); enfin, la spécificité de la politique de vérité dans nos sociétés.

Et c'est là que sa position peut prendre une signification générale; que le combat local ou spécifique qu'il mène porte avec lui des effets, des implications qui ne sont pas simplement professionnels ou sectoriels. Il fonctionne ou il lutte au niveau général de ce régime de la vérité si essentiel aux structures et au fonctionnement de notre société. Il y a un combat « pour la vérité » ou du moins « autour de la vérité », étant entendu, encore une fois, que par vérité je ne veux pas dire « l'ensemble des choses vraies qu'il y a à découvrir ou à faire accepter », mais « l'ensemble des règles selon lesquelles on partage le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir »; étant entendu aussi qu'il ne s'agit pas d'un combat « en faveur » de la vérité, mais autour du statut de la vérité et du rôle économique-politique qu'elle joue. Il faut penser les problèmes politiques des intellectuels non pas dans les termes « science/idéologie » mais dans les termes « vérité/pouvoir ». Et c'est là que la question de la professionnalisation de l'intellectuel, de la division du travail manuel/intellectuel peut être à nouveau envisagée.

Tout cela doit paraître bien confus, et incertain. Incertain, oui, et ce que je dis là c'est surtout à titre d'hypothèse. Pour que ce soit un peu moins confus, cependant, je voudrais avancer quelques « propositions » — au sens non des choses admises, mais seulement offertes pour des essais ou des épreuves futures :

— par « vérité », entendre un ensemble de procédures réglées pour la production, la loi, la répartition, la mise en circulation et le fonctionnement des énoncés;

– la « vérité » est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent. « Régime » de la vérité;

– ce régime n'est pas simplement idéologique ou superstructurel; il a été une condition de formation et de développement du capitalisme. Et c'est lui qui, sous réserve de quelques modifications, fonctionne dans la plupart des pays socialistes (je laisse ouverte la question de la Chine que je ne connais pas);

– le problème politique essentiel pour l'intellectuel, ce n'est pas de critiquer les contenus idéologiques qui seraient liés à la science, ou de faire en sorte que sa pratique scientifique soit accompagnée d'une idéologie juste. Mais de savoir s'il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité. Le problème n'est pas de changer la « conscience » des gens ou ce qu'ils ont dans la tête; mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité;

– il ne s'agit pas d'affranchir la vérité de tout système de pouvoir – ce qui serait une chimère puisque la vérité est elle-même pouvoir –, mais de détacher le pouvoir de la vérité des formes d'hégémonie (sociales, économiques, culturelles) à l'intérieur desquelles pour l'instant elle fonctionne [...].

## 185 *Le retour de Pierre Rivière*

« Le retour de Pierre Rivière » (entretien avec G. Gauthier), *La Revue du cinéma*, n° 312, décembre 1976, pp. 37-42. (Sur le film *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*, de R. Allio, 1976.)

– Vous qui avez découvert Pierre Rivière, l'avez-vous reconnu dans le film de René Allio ?

– Je dirai qu'il n'y avait pas à le reconnaître. Il est là, c'est tout... Ce qui m'avait intéressé dans les documents Rivière, c'était le fait que, justement, il était complètement tombé dans l'oubli très peu de temps après son affaire et malgré le relatif retentissement du crime. Bien que les grands médecins de l'époque se soient intéressés à son cas, il avait entièrement disparu de la jurisprudence médicale. Plus personne n'en avait parlé : il avait posé aux médecins de l'époque une énigme que n'avait pu résoudre aucun d'entre eux, et il se trouvait qu'on pouvait disposer de l'ensemble des pièces du

procès et, mieux encore, du Mémoire de Rivière lui-même. Publier le livre était reposer la question Rivière, relancer Rivière après cent cinquante ans de psychiatrie, la découverte de la psychanalyse, la généralisation de la médecine pénale, de la criminologie, c'était dire aux gens de maintenant : le voilà, qu'est-ce que vous avez à en dire ? Il me semble que le film d'Allio, c'est précisément cette question, mais posée avec plus d'urgence que ne pouvait le faire le livre, puisque, avec cet acteur extraordinaire, Claude Hébert, il avait retrouvé non pas Pierre Rivière, mais quelqu'un qui était le meilleur support possible pour relancer la question : qui est Pierre Rivière ?

– *Le cinéma historique, habituellement, a plutôt tendance à répondre qu'à poser des questions. Le spectateur n'attend-il pas qu'on lui dise plutôt : voilà le vrai Pierre Rivière ?*

– Je ne pense pas que le film se prétende vrai. Le film ne dit pas : voilà Pierre Rivière. Ce qui est fort historiquement, dans l'entreprise d'Allio, c'est qu'il ne s'est pas agi de reconstituer l'affaire Rivière. Il s'est agi, prenant les documents, prenant le mémoire, prenant ce qui a été dit effectivement par quelqu'un qui s'appelait Pierre Rivière, par sa famille, par des voisins, par des juges, de se demander comme on peut, à l'heure actuelle, replacer ces paroles, ces questions, ces gestes dans la bouche, dans le corps, dans le comportement de gens qui ne sont même pas des acteurs professionnels, des paysans du même endroit, qui sont isomorphes à ceux de l'affaire de 1836. Et puis, on relance la question, au plus près de l'endroit où elle avait été posée. L'important, c'est que les gens de la région du tournage aient participé à la fabrication du film, qu'ils aient pris position à l'égard des différents personnages, des différents épisodes, qu'ils aient joué cela, et qu'ils aient, par leur jeu, reposé la question.

– À travers Les Camisards \*, puis Pierre Rivière, est-ce qu'on pourrait décrire une manière de « faire de l'histoire »... Si Allio fait vraiment de l'histoire ?

– Est-ce que Allio fait de l'histoire ? Je ne crois pas. Faire de l'histoire, c'est une activité savante, nécessairement plus ou moins académique ou universitaire. En revanche, faire passer de l'histoire, ou avoir un rapport à l'histoire, ou intensifier des régions de notre mémoire ou de notre oubli, c'est ce que fait Allio, c'est ce que peut faire le cinéma. On pourrait essayer de voir comment les films d'Allio font passer de l'histoire, comment, par exemple, la voix de

\* Film de R. Allio, 1971.



Jean Cavalier dans *Les Camisards* peut effectivement, à l'heure actuelle, être réactivée et, en employant exactement les mêmes mots, s'adresser directement aux gens de notre époque, après 1968. Allio ne fait pas voir ce qui s'est passé, il ne réactualise pas des événements, soit sur le mode imaginaire, soit sur le mode de la reconstitution scrupuleuse. Il y a un certain segment de notre histoire qui est ce qu'il est; quand on le prend, quand on prélève les éléments, qu'on en fait un film, qu'on met les mots dans la bouche des personnages, qu'est-ce qui se produit?

– Il y a, dans les deux films historiques d'Allio, au moins deux niveaux de référence : celui, littéraire, des manuscrits, et celui, visuel, de la tradition picturale réaliste. Est-ce que cette double référence contribue à mieux faire passer de l'histoire?

– Les deux niveaux se contrarieraient s'il voulait faire une reconstitution. Ça ne se contrarie pas dans la mesure où il convoque, d'une part, et où il fait passer, d'autre part, ces éléments qui constituent notre histoire, et où il y a, en effet, la peinture, c'est-à-dire le système de représentation de la paysannerie tel qu'on peut le trouver chez Millet, un certain regard complètement extérieur, qui saisit d'en haut les paysans, ne leur ôte certainement pas leur intensité mais les fige d'une certaine manière. Il y a ce regard-là, à peu près contemporain de l'affaire Rivière; il y a la manière dont, à l'époque, des gens comme les médecins, les juges mordent sur ce monde paysan avec son grouillement, ses souffrances. Tout cela doit s'emboîter, s'occulter en partie, laisser apparaître des éléments, pour que la même question reste posée. Il y a, dans les films d'Allio, un côté éternel présent plutôt que répétition historique. C'est l'éternel présent de ce qui est le plus fugitif, c'est-à-dire du quotidien. Il y a tout le problème du quotidien chez Allio où, depuis la dramaturgie brechtienne jusqu'à ce qu'il essaie de faire maintenant et qui est très loin de Brecht, il y a tout de même un élément commun : qu'est-ce que c'est que cette signification forte, dramatique du quotidien, et quel est son mode de présence, permanente, sous la fuite indéfinie de ces micro-événements qui ne méritent même pas d'être racontés et qui tombent quasi hors de toute mémoire? Mais il y a bien un certain niveau où ça s'inscrit, et il n'y a pas finalement un événement quelconque qui s'est passé au fond de nos campagnes qui, d'une certaine manière, ne s'inscrive encore dans le corps des habitants des villes du xx<sup>e</sup> siècle. Il y a un petit élément de paysannerie, un petit drame du champ et de la forêt, de l'étable, qui est inscrit quelque part, qui a marqué d'une certaine façon nos corps, et qui les marque encore de façon infinitésimale.

– Pensez-vous qu'un personnage aussi exceptionnel que Pierre Rivière a permis de mettre en évidence les forces sous-jacentes de l'histoire, celle que Brecht appelle les « forces obscures »?

– En un sens, Pierre Rivière est arrivé à court-circuiter et à piéger tous les appareils dans lesquels on a essayé de le prendre. Plutôt, il y a eu double piège : d'un côté, il est arrivé à échapper à tout – puisque, finalement, ni la justice ni la médecine ne savaient quoi en faire, et son mémoire, qui avait tout prévu, échappe à toutes les catégorisations et à tous les pièges possibles, et quand on lui demande pourquoi il a tué son petit frère, il répond : « Pour devenir si détestable aux yeux de tout le monde, et de mon père en particulier, que mon père ne pourra pas être malheureux lorsque je serai condamné à mort »; de l'autre ce formidable piège qu'il avait tendu à tout le monde, et qui empêchait qu'on le resaisisse de l'extérieur, a amené sa condamnation, et finalement sa mort, malgré le fait qu'il a été gracié. C'est devant un projet aussi merveilleusement lucide, et c'est surtout devant un texte aussi admirable que certains médecins, les jurés à coup sûr, les juges ont dit : « Ce ne peut pas être un fou, on ne peut pas ne pas le condamner tellement il est merveilleusement lucide, fort, intelligent. » Il a échappé à tous les pièges en piégeant tous les pièges, et lui-même a été piégé. Là, le film d'Allio, par le jeu qu'il établit entre le texte, le mémoire – cette voix *off* – et ce qu'on voit, restitue fort bien ce double piège. D'une part, c'est une espèce de voix qui enveloppe tout le reste, donc tout le film est intérieur à la voix de Rivière, et Rivière n'est pas seulement présent dans le film, il l'enveloppe comme une espèce de pellicule, il hante les frontières extérieures du film; d'autre part, en faisant intervenir des voix documentaires de journalistes, de juges, de médecins, il restitue le mouvement par lequel Rivière a tout de même été piégé par le discours qu'on tenait sur son propre discours.

– Il y a l'une de vos formules qu'Allio aime citer à propos de son film, c'est : « Le grain minuscule de l'histoire ». Avec une telle vedette, est-ce que, à retardement, le grain n'a pas cessé d'être minuscule?

– C'est *Blow-Up*\* si vous voulez, une sorte de phénomène d'éclatement qui se produit dans toutes les entreprises de ce genre comme dans la vie quotidienne. Quand vous ouvrez votre journal, vous lisez par exemple qu'un homme a tué sa femme à la suite d'une dispute : c'est tout simplement la vie quotidienne qui, à un moment donné, à la suite d'un accident, d'une déviation, d'un petit

\* Film de M. Antonioni, 1967 (Foucault et Antonioni avaient discuté de leurs méthodes de travail respectives).

excès, est devenue quelque chose d'énorme, qui va disparaître aussitôt comme un ballon en baudruche. C'est ça, l'affaire Rivière, et c'est bien ça, ce que le film montre : une vie quotidienne, une dispute autour d'un champ, de meubles, de hardes. C'est ça, l'inconscient de l'histoire, ce n'est pas une espèce de grande force, de pulsion de vie, de mort. Notre inconscient historique est fait de ces millions, de ces milliards de petits événements qui, petit à petit, comme des gouttes de pluie, ravinent notre corps, notre manière de penser, et puis le hasard fait que l'un de ces micro-événements a laissé des traces, et peut devenir une espèce de monument, un livre, un film.

– *Seulement le hasard ?*

– Le hasard entendu comme une espèce de truc aléatoire qui fait que, parmi tant de documents, ceux-là sont conservés, parmi tant de crimes, quelques-uns sont arrivés jusqu'à la conscience des gens, parmi tant de gestes, de disputes, de rages, de haines, l'un se termine par un crime. Finalement, il y a un écheveau de raisons si compliquées qu'au total c'est bien un phénomène aléatoire qui fait que de cette famille Rivière, avec ses conflits quotidiens, soit sorti, cent cinquante ans après, un film que verront des dizaines et des dizaines de milliers de gens. C'est un aléa qui me fascine beaucoup.

– *On croit pourtant volontiers qu'il y a une certaine intelligence de l'histoire, qu'elle ne sélectionne pas au hasard.*

– On peut bien sûr analyser pourquoi, à un certain moment, on s'est intéressé à ce genre de crimes, pourquoi les problèmes folie et criminalité sont devenus des questions insistantes dans notre culture, pourquoi un drame paysan s'impose à nous. Cette part de hasard donne tout de même une intensité esthétique à ces événements. Des problèmes comme celui-là, à l'époque, il y en a eu plusieurs milliers. Pourquoi celui-là a-t-il donné lieu à un assassinat, pourquoi cet assassinat a eu tant de retentissement à l'époque, pourquoi ensuite il a été oublié, totalement oublié, pourquoi un individu comme moi, aimant la poussière, un jour, est tombé sur ce texte ? Et ça, je peux vous le dire, vous dire comment je suis tombé sur ce texte. J'ai fait relever systématiquement toutes les expertises médico-légales portant sur des faits criminels, pour la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Je croyais trouver quelques dizaines de documents, je suis tombé sur des centaines. Accablé devant cette pile de documents, j'ai tout simplement pris le plus gros. Et puis... je ne suis pas tombé sur un certificat médical, je suis tombé sur ce langage extraordinaire qui n'était pas celui d'un médecin. J'ai lu ça

dans la soirée, bien sûr, et j'ai été stupéfait. Peut-être que si ça n'avait pas été moi, ça aurait été un autre, puisqu'on commence à s'intéresser à ce genre d'histoires, mais vous voyez bien, tout de même, qu'il y a eu toute une série de merveilleux hasards. L'histoire n'aurait pas eu un tel retentissement, à coup sûr, si l'un des médecins de l'endroit, qui s'appelait Vastel, n'avait pas eu des relations d'élève à maître, avec les grands psychiatres de Paris. Il a fallu vraiment une série de petits machins comme ça. Il y a bien, en gros, une intelligibilité, mais le cheminement du fait même de Pierre Rivière, de sa mère, de son père jusqu'à nous est fait d'un certain nombre de hasards qui donnent beaucoup d'intensité au retour de Rivière.

– *Allio oppose souvent la petite histoire à la grande histoire, c'est-à-dire la vie quotidienne aux événements d'exception. Mais en s'intéressant à la petite histoire, on a bien l'impression qu'on en fait de la grande. Finalement, Pierre Rivière aujourd'hui compte plus que beaucoup de ses contemporains de 1836, autrefois illustres.*

– Bien sûr. C'est là l'une des choses intéressantes qui se passent actuellement : l'un des livres d'histoire qui a eu le plus de succès ces derniers mois, c'est le livre de Le Roy Ladurie sur Montaignou \*, dont les personnages sont maintenant présents dans l'historiographie française avec presque autant d'intensité que Mirabeau ou La Fayette. Désormais, on s'intéresse au quotidien. Il y a fort longtemps d'ailleurs que les historiens s'intéressent au quotidien, à l'histoire de la sensibilité, des sentiments, à l'histoire d'une civilisation matérielle qui touche à l'organisation de la vie de tous les jours, mais en termes relativement généraux. Depuis quelques années, on fait resurgir de ce quotidien un peu général – l'habitat, les rapports parents-enfants – des monographies des gens les plus anonymes. Un individu devient une sorte de personnage historique. Ça, c'est nouveau, et le film d'Allio tombe tout à fait dans le courant.

– *On a souvent dit d'Allio qu'il s'intéressait à des personnages en train de changer, et c'est assez clair en ce qui concerne Pierre Rivière. Est-ce qu'on distingue aussi, dans le film, des indices de changement historique, une époque en train de se transformer ?*

– Ce qui se passait à l'époque de Rivière, dans la paysannerie qui avait été encadrée par les vieilles formes très désuètes de la féodalité, c'était l'apparition, après 1789 et après l'Empire, d'un nouveau système de droit. C'était le Code civil entrant à la campagne, avec un rapport très nouveau à la propriété, aux instances judi-

\* Le Roy Ladurie (E.), *Montaignou, village occitan : de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.

ciaires, à la loi, un rapport à la fois embarrassé – les textes n'étaient pas bien connus – et très intense et très avide, puisque c'était après tout la fortune, la richesse, la propriété, les conditions élémentaires de vie qui étaient en question dans tous ces débats. Un problème de droit, donc. Quand on se rappelle que toutes les tragédies classiques sont des tragédies du droit (les tragédies grecques sont toujours des histoires de droit), on peut dire qu'on voit là, au ras d'une histoire campagnarde, archimésquaine, en son début au moins, un rapport qui a l'intensité même du tragique : le rapport de la loi aux hommes.

– *Est-ce que c'est aussi une époque où se mettaient en place ces rapports d'encadrement et de surveillance que vous avez décrits ailleurs ?*

– Oui, certainement. Mais, dans l'affaire Rivière, on ne peut le sentir directement. Ces systèmes de surveillance qui étaient assurés par la police, la justice, la médecine, etc. – et qui sont en même temps des systèmes d'analyse, de compréhension, de mise en intelligibilité des gens et de leurs comportements –, n'ont pas encore pénétré, loin de là, dans les campagnes, et il est très difficile d'analyser. Il est très intéressant, dans le film, de voir comment le juge d'instruction pose les questions, et comment les gens répondent, tantôt complètement à côté, tantôt en ne faisant que répéter la question du juge d'instruction, ne sachant pas jouer le rôle qu'on apprendra ensuite à jouer, qui est de porter sur le criminel un certain nombre de jugements psychologiquement armés.

– *Avec le vagabondage de Rivière, est-ce que nous ne changeons pas de registre ?*

– Ce qui me plaît bien, dans la construction du film, c'est que l'errance est rejetée à la fin, après la condamnation. Il y a une fausse fin du film, et quand Rivière est condamné, le film repart sur cette errance qui a précédé l'arrestation. Le film introduit là une dimension qui fait que Rivière n'est pas pris dans le piège médico-judiciaire qui est arrivé à le condamner ; il part, il fuit, il échappe à tout ça, et il devient ce personnage flottant, hors justice, hors crime, hors société qui est là, à la fois galopant et suspendu. Il y a là comme une apparence d'erreur de construction qui, en fait, permet à Rivière de jaillir hors de l'histoire, hors de la réalité.

– *Malgré sa réputation de concret, le cinéma ne réussit-il pas mieux l'errance onirique que l'évocation historique ?*

– On ne peut pas poser au cinéma la question du savoir, il serait tout à fait partie perdante. On peut lui poser d'autres questions. Le cinéma permet d'avoir un rapport à l'histoire, d'instaurer un mode

de présence de l'histoire, d'effet de l'histoire très différents de ce qu'on peut avoir par l'écrit. Prenez l'exemple du film de Moatti *Le Pain noir* \*. S'il a eu ce succès et cette importance, c'est dans la mesure où il avait rapport, beaucoup plus qu'un roman, à une histoire qui était d'ailleurs un peu dans la mémoire de tout le monde, c'est-à-dire la vie de la grand-mère. Nos grand-mères ont vécu de cette histoire, et elle fait partie non pas de ce que nous savons, mais de notre corps, de notre manière d'agir, de faire, de penser, de rêver, et, brusquement, ces petits cailloux énigmatiques qui étaient en nous se sont désensablés.

On a retrouvé dans une petite ville de Normandie – c'était après la parution du livre, je n'ai donc pas pu l'y faire figurer – une vieille dame de quatre-vingt-cinq ans qui était née au village même où le crime avait été commis, et qui se souvenait que, lorsqu'elle était enfant, on la menaçait de Pierre Rivière. Là, on a eu une sorte de continuité directe, et elle en avait réellement entendu parler. Pour les autres, c'est d'une autre sorte de mémoire qu'il s'agit, mais elle existe.

– *Pierre Rivière, c'est tout de même un film qui s'appuie sur un livre, ou plutôt qui a fait le détour par un livre pour aller aux sources ?*

– Ce qui me frappe, au contraire, c'est que le film, bien sûr, a utilisé les documents du livre – mais les documents étaient faits pour ça –, mais ce n'est pas pour autant le film du livre, c'est tout autre chose. Nous voulions, dans le livre, reposer la question de Rivière, en rassemblant tout ce qui avait été dit sur Rivière, à l'époque et après. La chanson, par exemple, a existé après : en général, quand un crime venait d'être commis, les imprimeurs de feuilles volantes rééditaient en toute hâte des histoires correspondant à un autre crime. Ces chansons, au début, étaient chantées, mais, au XIX<sup>e</sup> siècle, ce n'était plus qu'une forme un peu vide, et aussi une justification pour la publication de ces feuilles volantes qui étaient mal vues du gouvernement parce qu'on y glissait aussi des textes politiques. On se rattrapait donc en glissant une petite chanson morale à la fin, un peu comme dans les journaux à scandale. En compilant tout cela, c'est tout de même un livre d'érudition que nous avons fait, et c'est un livre que nous adressions aux psychiatres, aux psychanalystes, à tous ceux qui s'intéressent à ces problèmes, mais, en France au moins, il n'y en a pas un qui a relevé l'espèce de défi que constituait l'affaire de Pierre Rivière. Cela a été bouche cousue, ce qui prouve au moins la conscience qu'ils ont de leurs limites. En revanche, il y a eu une explosion au niveau théâtre, cinéma.

\* 1974.

– Vous avez fait une communication au monde savant, le véritable destinataire a été le monde artistique. On peut se demander pourquoi ?

– Cette espèce de grande coupure qu'il y avait entre le savoir et l'art est quand même en train de disparaître. On a beaucoup parlé d'une disqualification du savoir ; je dirais que c'est tout le contraire, une requalification du savoir. On disqualifiait simplement certaines formes sclérosées et ennuyeuses de savoir, car il y a actuellement une véritable avidité de savoir. Je ne suis donc pas étonné qu'un livre d'érudition se soit mis à circuler de cette manière, car il y a beaucoup de questions qui sont posées aux détenteurs institutionnels de savoir, et auxquelles ils ne peuvent pas répondre alors qu'elles concernent et touchent nombre de gens. La manière dont les gens actuellement ont un rapport général, disons, à la folie est extrêmement importante, même pour les discours dits savants. Derrière le savoir psychiatrique sur la maladie mentale tel qu'il avait été constitué depuis 1830, il y avait, le supportant et l'alimentant perpétuellement, une espèce de perception de la folie. Depuis une quinzaine d'années, ce rapport à la folie a changé chez les gens avant même de changer chez un certain nombre de psychiatres, et cela pour des raisons où la science intervient peu. Il est certain que le discours savant sur la folie ne pourra plus être le même maintenant, et, dans cette mesure-là, même si aucun psychiatre ne reprend jamais l'affaire Rivière, le fait qu'elle ait été reçue avec une telle intensité amènera les médecins à en tenir compte. À coup sûr, ils en tiennent déjà compte, même sans le savoir, en présence de quelqu'un qui a commis un crime. L'énigme Rivière n'est certainement pas perdue, mais le fait qu'elle reste énigme n'est pas vain, ni sans effets.

– Est-ce que vous éprouvez, chaque fois que Rivière reprend vie, au théâtre ou au cinéma, une certaine inquiétude ?

– Nous nous sommes donné comme règle, les gens qui ont travaillé sur le dossier comme moi-même, que ce texte ne nous appartenait pas, que le travail que nous avons fait était tout à la fois notre plaisir et une sorte de devoir obscur, mais que nous n'avions pas à intervenir sur l'utilisation des documents. Quand Allio est venu m'en parler, j'ai été positivement content, car il m'a semblé que, parmi les gens qui posaient le problème de l'histoire et du cinéma, Allio, avec *Les Camisards*, avait tout de même fait l'une des meilleures choses de ces dernières années. Maintenant que le film est fini, je suis embarrassé pour en parler, parce que je ne crois pas que je puisse bien le voir ; j'ai beau faire, je le vois tout de même à travers le livre, à travers les documents, j'ai donc une perception

complètement faussée. D'autre part, j'ai été témoin du travail d'élaboration du film, et c'était la première fois que je voyais un film d'aussi près, si bien que ça a été pour moi une véritable initiation. Je vois maintenant le film-résultat à travers, et cette fabrication, et ce livre, et ma perception est un peu fiévreuse, non pas que je doute de la qualité du film, mais je voudrais intensément me mettre, ne serait-ce que quelques minutes, dans la peau de quelqu'un qui n'aurait pas lu le livre, qui ne saurait rien de l'histoire, et qui entendrait brusquement ces voix étranges, ces acteurs qui n'en sont pas...

### 186 *Le discours ne doit pas être pris comme...*

« Le discours ne doit pas être pris comme... », *La Voix de son maître*, 1976, pp. 9-10. (Dactylogramme sur *La Voix de son maître*, projet de film de G. Mordillat et N. Philibert, collaborateurs de R. Allio pour *Moi, Pierre Rivière...*)

*La Voix de son maître* renvoie à l'idée que le discours ne doit pas être pris comme l'ensemble des choses qu'on dit, ni comme la manière de les dire. Il est tout autant dans ce qu'on ne dit pas, ou qui se marque par des gestes, des attitudes, des manières d'être, des schémas de comportement, des aménagements spatiaux. Le discours, c'est l'ensemble des significations contraintes et contraignantes qui passent à travers les rapports sociaux.

L'analyse politique du discours s'est faite surtout, jusqu'à présent, en termes dualistes : opposition d'un discours dominant et d'un discours dominé, avec entre eux la barrière de classes et des mécanismes dont le modèle est emprunté à la répression, à l'exclusion et au refoulement.

Il s'agit ici de montrer le discours comme un champ stratégique, où les éléments, les tactiques, les armes ne cessent de passer d'un camp à l'autre, de s'échanger entre les adversaires et de se retourner contre ceux-là mêmes qui les utilisent. C'est dans la mesure où il est commun que le discours peut devenir à la fois un lieu et un instrument d'affrontement.

Ce qui fait la différence et caractérise la bataille des discours, c'est la position qui est occupée par chacun des adversaires : ce qui lui permet d'utiliser avec des effets de domination un discours reçu par tous et retransmis de toutes parts. Ce n'est pas parce qu'on

pense de manières différentes ou parce qu'on soutient des thèses contradictoires que les discours s'opposent. C'est d'abord parce que le discours est une arme de pouvoir, de contrôle, d'assujettissement, de qualification et de disqualification qu'il est l'enjeu d'une lutte fondamentale.

Discours bataille et non pas discours reflet. Plus précisément, il faut faire apparaître dans le discours des fonctions qui ne sont pas simplement celles de l'expression (d'un rapport de forces déjà constitué et stabilisé) ou de la reproduction (d'un système social préexistant). Le discours – le seul fait de parler, d'employer des mots, d'utiliser les mots des autres (quitte à les retourner), des mots que les autres comprennent et acceptent (et, éventuellement, retournent de leur côté) –, ce fait est en lui-même une force. Le discours est pour le rapport des forces non pas seulement une surface d'inscription, mais un opérateur.

## 187 *Il faut défendre la société*

« Il faut défendre la société », *Annuaire du Collège de France, 76<sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1975-1976*, 1976, pp. 361-366.

Pour mener l'analyse concrète des rapports de pouvoir, il faut abandonner le modèle juridique de la souveraineté. Celui-ci, en effet, présuppose l'individu comme sujet de droits naturels ou de pouvoirs primitifs; il se donne pour objectif de rendre compte de la genèse idéale de l'État; enfin, il fait de la loi la manifestation fondamentale du pouvoir. Il faudrait essayer d'étudier le pouvoir non pas à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte : plutôt que de demander à des sujets idéaux ce qu'ils ont pu céder d'eux-mêmes ou de leurs pouvoirs pour se laisser assujettir, il faut chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets. De même, plutôt que de rechercher la forme unique, le point central d'où toutes les formes de pouvoir dériveraient par voie de conséquence ou de développement, il faut d'abord les laisser valoir dans leur multiplicité, leurs différences, leur spécificité, leur réversibilité : les étudier donc comme des rapports de force qui s'entrecroisent, renvoient les uns aux autres, convergent ou au contraire s'opposent et tendent à s'annuler.

Enfin, plutôt que d'accorder un privilège à la loi comme manifestation de pouvoir, il vaut mieux essayer de repérer les différentes techniques de contrainte qu'il met en œuvre.

S'il faut éviter de rabattre l'analyse du pouvoir sur le schéma proposé par la constitution juridique de la souveraineté, s'il faut penser le pouvoir en termes de rapports de force, faut-il pour autant le déchiffrer selon la forme générale de la guerre? La guerre peut-elle valoir comme analyseur des rapports de pouvoir?

Cette question en recouvre plusieurs autres :

– la guerre doit-elle être considérée comme un état de choses premier et fondamental par rapport auquel tous les phénomènes de domination, de différenciation, de hiérarchisation sociales doivent être considérés comme dérivés?

– les processus d'antagonismes, d'affrontements et de luttes entre individus, groupes ou classes relèvent-ils en dernière instance des processus généraux de la guerre?

– l'ensemble des notions dérivées de la stratégie ou de la tactique peut-il constituer un instrument valable et suffisant pour analyser les relations de pouvoir?

– les institutions militaires et guerrières, d'une façon générale les procédés mis en œuvre pour mener la guerre sont-ils de près ou de loin, directement ou indirectement le noyau des institutions politiques?

– mais la question qu'il faudrait peut-être poser d'abord serait celle-ci : comment, depuis quand et comment a-t-on commencé à imaginer que c'est la guerre qui fonctionne dans les relations de pouvoir, qu'un combat ininterrompu travaille la paix et que l'ordre civil est fondamentalement un ordre de bataille?

C'est cette question qui a été posée dans le cours de cette année. Comment a-t-on perçu la guerre au filigrane de la paix? Qui a cherché dans le bruit et la confusion de la guerre, dans la boue des batailles le principe d'intelligibilité de l'ordre, des institutions et de l'histoire? Qui a d'abord pensé que la politique, c'était la guerre continuée par d'autres moyens?

\*

Un paradoxe apparaît au premier regard. Avec l'évolution des États depuis le début du Moyen Âge, il semble que les pratiques et les institutions de guerre aient suivi une évolution visible. D'une part, elles ont eu tendance à se concentrer entre les mains d'un pouvoir central qui seul avait le droit et les moyens de la guerre; du fait même, elles se sont effacées non sans lenteur du rapport d'homme à

homme, de groupe à groupe, et une ligne d'évolution les a conduites à être de plus en plus un privilège d'État. D'autre part et par voie de conséquence, la guerre tend à devenir l'apanage professionnel et technique d'un appareil militaire soigneusement défini et contrôlé. D'un mot : à une société entièrement traversée de rapports guerriers s'est peu à peu substitué un État doté d'institutions militaires.

Or cette transformation s'était à peine achevée qu'un certain type de discours est apparu sur les rapports de la société et de la guerre. Un discours s'est formé sur les rapports de la société et de la guerre. Un discours historico-politique – très différent du discours philosophico-juridique ordonné au problème de la souveraineté – fait de la guerre le fond permanent de toutes les institutions de pouvoir. Ce discours est apparu peu de temps après la fin des guerres de Religion et au début des grandes luttes politiques anglaises du xvii<sup>e</sup> siècle. Selon ce discours, qui a été illustré en Angleterre par Coke ou Lilburne, en France par Boulainvilliers et plus tard par Du Buat-Nançay \*, c'est la guerre qui a présidé à la naissance des États : mais non pas la guerre idéale – celle qu'imaginent les philosophes de l'état de nature –, mais des guerres réelles et des batailles effectives ; les lois sont nées au milieu des expéditions, des conquêtes et des villes incendiées ; mais elle continue aussi à faire rage à l'intérieur des mécanismes du pouvoir, ou du moins à constituer le moteur secret des institutions, des lois et de l'ordre. Sous les oublis, les illusions ou les mensonges qui nous font croire à des nécessités de nature ou aux exigences fonctionnelles de l'ordre, il faut retrouver la guerre : elle est le chiffre de la paix. Elle partage le corps social tout entier et en permanence ; elle place chacun de nous dans un camp ou dans l'autre. Et cette guerre, il ne suffit pas de la retrouver comme un principe d'explication ; il faut la réactiver, lui faire quitter les formes larvées et sourdes où elle se poursuit sans qu'on s'en rende bien compte et

\* Coke (sir E.), *Argumentum Anti-Normannicum, or an Argument Proving, from Ancient Stories and Records, that William, Duke of Normandy, Made no Absolute Conquest of England by the Word*, Londres, Derby, 1682. Lilburne (J.), *English Birth Right Justified Against All Arbitrary Usurpation*, Londres, 1645 ; *An Anatomy of the Lord's Tyranny and Injustice*, Londres, 1646. Boulainvilliers (comte H. de), *Mémoire pour la noblesse de France contre les ducs et pairs*, s.l., 1717 ; *Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec XIV lettres historiques sur les parlements ou états généraux*, La Haye, Gesse et Neaulne, 1727, 5 vol. ; *Essai sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine et son abaissement*, Amsterdam, 1732. Du Buat-Nançay (comte L.-G.), *Les Origines ou l'ancien Gouvernement de la France, de l'Italie, de l'Allemagne*, Paris, Didot, 1757, 4 vol. ; *Histoire ancienne des peuples de l'Europe*, Paris, Desaint, 1772, 12 vol.

la mener à une bataille décisive à laquelle nous devons nous préparer si nous voulons être vainqueurs.

À travers cette thématique caractérisée d'une manière très floue encore, on peut comprendre l'importance de cette forme d'analyse.

1. Le sujet qui parle dans ce discours ne peut occuper la position du juriste ou du philosophe, c'est-à-dire la position du sujet universel. Dans cette lutte générale dont il parle, il est forcément d'un côté ou de l'autre ; il est dans la bataille, il a des adversaires, il se bat pour une victoire. Sans doute, il cherche à faire valoir le droit ; mais c'est de son droit qu'il s'agit – droit singulier marqué par un rapport de conquête, de domination ou d'ancienneté : droits de la race, droits des invasions triomphantes ou des occupations millénaires. Et s'il parle aussi de la vérité, c'est de cette vérité perspective et stratégique qui lui permet de remporter la victoire. On a donc là un discours politique et historique qui prétend à la vérité et au droit, mais en s'excluant lui-même et explicitement de l'universalité juridico-philosophique. Son rôle, ce n'est pas celui dont les législateurs et les philosophes ont rêvé, de Solon à Kant : s'établir entre les adversaires, au centre et au-dessus de la mêlée, imposer un armistice, fonder un ordre qui réconcilie. Il s'agit de poser un droit frappé de dissymétrie et fonctionnant comme privilège à maintenir ou à rétablir, il s'agit de faire valoir une vérité qui fonctionne comme une arme. Pour le sujet qui tient un pareil discours, la vérité universelle et le droit général sont des illusions ou des pièges.

2. Il s'agit en outre d'un discours qui retourne les valeurs traditionnelles de l'intelligibilité. Explication par le bas, qui n'est pas l'explication par le plus simple, le plus élémentaire et le plus clair, mais le plus confus, le plus obscur, le plus désordonné, le plus voué au hasard. Ce qui doit valoir comme principe de déchiffrement, c'est la confusion de la violence, des passions, des haines, des revanches ; c'est aussi le tissu des circonstances menues qui font les défaites et les victoires. Le dieu elliptique et sombre des batailles doit éclairer les longues journées de l'ordre, du travail et de la paix. La fureur doit rendre compte des harmonies. C'est ainsi qu'au principe de l'histoire et du droit on fera valoir une série de faits bruts (viguer physique, force, traits de caractère), une série de hasards (défaites, victoires, succès ou insuccès des conjurations, des révoltes ou des alliances). Et c'est seulement au-dessus de cet enchevêtrement que se dessinera une rationalité croissante, celle des calculs et des stratégies – rationalité qui, à mesure qu'on monte et qu'elle se développe, devient de plus en plus fragile, de plus en plus méchante, de plus en plus liée à l'illusion, à

la chimère, à la mystification. On a donc là tout le contraire de ces analyses traditionnelles qui tentent de retrouver sous le hasard d'apparence et de surface, sous la brutalité visible des corps et des passions une rationalité fondamentale, permanente, liée par essence au juste et au bien.

3. Ce type de discours se développe entièrement dans la dimension historique. Il n'entreprend pas de jauger l'histoire, les gouvernements injustes, les abus et les violences au principe idéal d'une raison ou d'une loi; mais de réveiller au contraire, sous la forme des institutions ou des législations, le passé oublié des luttes réelles, des victoires ou des défaites masquées, le sang séché dans les codes. Il se donne pour champ de référence le mouvement indéfini de l'histoire. Mais il lui est possible en même temps de prendre appui sur des formes mythiques traditionnelles (l'âge perdu des grands ancêtres, l'imminence des temps nouveaux et des revanches millénaires, la venue du nouveau royaume qui effacera les anciennes défaites): c'est un discours qui sera capable de porter aussi bien la nostalgie des aristocraties finissantes que l'ardeur des revanches populaires.

En somme, par opposition au discours philosophico-juridique qui s'ordonne au problème de la souveraineté et de la loi, ce discours qui déchiffre la permanence de la guerre dans la société est un discours essentiellement historico-politique, un discours où la vérité fonctionne comme arme pour une victoire partisane, un discours sombrement critique et en même temps intensément mythique.

\*

Le cours de cette année a été consacré à l'apparition de cette forme d'analyse: comment la guerre (et ses différents aspects, invasion, bataille, conquête, victoire, rapports des vainqueurs aux vaincus, pillage et appropriation, soulèvements) a-t-elle été utilisée comme un analyseur de l'histoire et, d'une façon générale, des rapports sociaux?

1) Il faut d'abord écarter quelques fausses paternités. Et surtout celle de Hobbes. Ce que Hobbes appelle la guerre de tous contre tous n'est aucunement une guerre réelle et historique, mais un jeu de représentations par lequel chacun mesure le danger que chacun représente pour lui, estime la volonté que les autres ont de se battre et jauge le risque que lui-même prendrait s'il avait recours à la force. La souveraineté — qu'il s'agisse d'une « république d'institution » ou d'une « république d'acquisition » — s'établit, non point par un fait de domination belliqueuse, mais au contraire par un cal-

cul qui permet d'éviter la guerre. C'est la non-guerre pour Hobbes qui fonde l'État et lui donne sa forme\*.

2) L'histoire des guerres comme matrices des États a sans doute été esquissée, au XVI<sup>e</sup> siècle, à la fin des guerres de Religion (en France, par exemple, chez Hotman\*\*). Mais c'est surtout au XVII<sup>e</sup> siècle que ce type d'analyse est développé. En Angleterre, d'abord, dans l'opposition parlementaire et chez les puritains, avec cette idée que la société anglaise, depuis le XI<sup>e</sup> siècle, est une société de conquête: la monarchie et l'aristocratie, avec leurs institutions propres, seraient d'importation normande, cependant que le peuple saxon aurait, non sans mal, conservé quelques traces de ses libertés primitives. Sur ce fond de domination guerrière, des historiens anglais comme Coke ou Selden\*\*\* restituent les principaux épisodes de l'histoire d'Angleterre; chacun d'entre eux est analysé soit comme une conséquence, soit comme une reprise de cet état de guerre historiquement premier entre deux races hostiles et qui diffèrent par leurs institutions et leurs intérêts. La révolution dont ces historiens sont les contemporains, les témoins et parfois les protagonistes serait ainsi la dernière bataille et la revanche de cette vieille guerre.

Une analyse de même type se retrouve en France, mais plus tardivement, et surtout dans les milieux aristocratiques de la fin du règne de Louis XIV. Boulainvilliers en donnera la formulation la plus rigoureuse; mais, cette fois, l'histoire est racontée, et les droits sont revendiqués au nom du vainqueur; l'aristocratie française en se donnant une origine germanique s'attribue un droit de conquête, donc de possession éminente sur toutes les terres du royaume et de domination absolue sur tous ses habitants gaulois ou romains; mais elle s'attribue aussi des prérogatives par rapport au pouvoir royal qui n'aurait été établi à l'origine que par son consentement, et devrait toujours être maintenu dans les limites alors fixées. L'histoire ainsi écrite n'est plus, comme en Angleterre, celle de l'affronte-

\* Hobbes (T.), *Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Londres, Andrew Crooke, 1651 (*Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971).

\*\* Hotman (F.), *Discours simple et véritable des rages exercées par la France, des horribles et indignes meurtres commis es personnes de Gaspar de Coligny et de plusieurs grands seigneurs*, Bâle, Pieter Vuallemand, 1573; *La Gaule françoise*, Cologne, H. Bertulphé, 1574.

\*\*\* Selden (J.), *England's Epinomis* (1610), in *Opera omnia*, Londres, J. Walthoe, 1726, vol. III; *De Jure naturali et Gentium juxta disciplinam Ebraeorum libri septem*, Londres, Bishopius, 1640; *An Historical Discourse of the Uniformity of the Government of England*, Londres, Walbancke, 1647.

ment perpétuel des vaincus et des vainqueurs, avec, pour catégorie fondamentale, le soulèvement et les concessions arrachées; ce sera l'histoire des usurpations ou des trahisons du roi à l'égard de la noblesse dont il est issu et de ses collusions contre nature avec une bourgeoisie d'origine gallo-romaine. Ce schéma d'analyse repris par Freret \* et surtout Du Buat-Nançay a été l'enjeu de toute une série de polémiques et l'occasion de recherches historiques considérables jusqu'à la Révolution.

L'important, c'est que le principe de l'analyse historique soit recherché dans la dualité et la guerre des races. C'est à partir de là et par l'intermédiaire des œuvres d'Augustin \*\* et d'Amédée Thierry \*\*\* que vont se développer au XIX<sup>e</sup> siècle deux types de déchiffrement de l'histoire : l'un s'articulera sur la lutte de classes, l'autre, sur l'affrontement biologique.

\*

Le séminaire de cette année a été consacré à l'étude de la catégorie d'« individu dangereux » dans la psychiatrie criminelle. On a comparé les notions liées au thème de la « défense sociale » et les notions liées aux nouvelles théories de la responsabilité civile, telles qu'elles sont apparues à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

\* Freret (N.), *Recherches historiques sur les mœurs et le gouvernement des Français, dans les divers temps de la monarchie. De l'origine des Francs et de leur établissement dans les Gaules*, in *Œuvres complètes*, t. V-VI, Paris, Moutardier, 1796; *Vues générales sur l'origine et le mélange des anciennes nations et sur la manière d'en étudier l'histoire*, *ibid.*, t. XVIII.

\*\* Thierry (A. J.), *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours*, Paris, Tessier, 1825, 2 vol.; *Récits des temps mérovingiens, précédés de considérations sur l'histoire de France*, Paris, Tessier, 1840, 2 vol.

\*\*\* Thierry (A. S.), *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, Paris, Sautelet, 1828, 3 vol.

1977

## 188 Préface

Préface à *My Secret Life*, Paris, Les Formes du secret, 1977, pp. 1-3.

C'est une bonne idée de présenter aux lecteurs français quelques extraits de *My Secret Life*. L'idéal, je le sais bien, serait de leur donner accès à ces onze volumes, imprimés mais jamais publiés, dont trois exemplaires seulement sont aujourd'hui repérés à travers le monde. Il aurait été bon, du moins, de leur offrir quelque chose comme les sept cents pages – un « abrégé » non expurgé – que Grove Press a publiées il y a une dizaine d'années \*. Cela n'a pas été possible – économiquement. Dommage.

L'intérêt du texte, en effet, est bien dans cette immense nappe verbale : tapisserie presque sans fin que ce victorien – pas même maudit puisque strictement inconnu – a brodée le jour pour raconter ses nuits. Sans doute y avait-il au fond de cela une vieille tradition spirituelle que les pays protestants (c'est-à-dire sans confesseurs) ont mieux entretenue peut-être que les catholiques : tenir par écrit le journal de sa vie, faire sur une page blanche son examen de conscience. Samuel Pepys avait déjà montré qu'on pouvait y raconter d'étranges mystères. Mais l'auteur de *My Secret Life* n'y confie que la part de sa vie qu'il consacra au sexe – et il faut dire qu'il la lui consacra entièrement. Une vie-sexe, une sexistence comme n'aurait certainement pas dit J.-P. Brisset; mais aussi bien un livre qui est d'autant mieux fait pour raconter ce sexe que, pour sa part, ce sexe n'était si avidement recherché que pour être multiplié, intensifié dans le plaisir de l'écrire. G. Legman identifie l'anonyme avec Henry Spencer Ashbee, collectionneur de livres érotiques et bibliographe (sous le pseudonyme de Pisanus Fraxi); il est satisfaisant d'imaginer en effet les livres envahir, peu à peu, la maison, les murs, les rayons, les escaliers, les consoles, les divans, la chambre

\* 1964.



et le lit enfin dépeuplé de cet incorrigible, dont le cadavre aurait été découvert, longtemps après, par quelque revendeur de bouquins, sous des feuilles éparses, rongé de mots, ouvert sur un grouillement de lettres. Mais je serais aussi content d'apprendre qu'il n'avait lu aucun livre, qu'il ne savait même pas ce que c'était (comme le sien le montre bien), qu'il méprisait l'écriture ou que du moins il n'y prêtait pas attention, et que de toutes ces phrases alignées il ne faisait qu'un usage instrumental, physiologique, excitateur, strictement corporel, qu'il se les préparait avant l'amour, qu'il les humait pendant et qu'après il allait les chercher au fond de sa mémoire à la manière d'un parfum. Comme nous autres, qui sommes plus savants en chimie et plus respectueux de l'écriture, nous nous servons du nitrate d'amyle. Peu importe.

Steven Marcus a insisté, et il a eu mille fois raison, sur le fait que l'auteur de *My Secret Life* était le contemporain, à peine plus jeune, de la reine Victoria \*. Je voudrais seulement souligner qu'il était aussi, mais pas de beaucoup, l'aîné de Freud. Il vaudrait la peine peut-être de comparer ce qu'ils disent. Non pas du tout pour déterminer qui était le plus hardi, le plus libre, le plus novateur, ce serait ridicule et absurde, non pas pour se servir de l'un comme grille d'intelligibilité pour l'autre, mais afin de déterminer lequel dit quoi : ce qui, des infinies descriptions de *My Secret Life*, de ces anatomies méticuleuses, de ces mouvements, de ces progressions, de ces contacts, de ces impressions, de ces surfaces et écoulements, de tous ces paysages du corps aux dimensions d'un jardin japonais, ne peut en aucun cas passer du lit au divan, du bordel à la consultation, et devenir pertinent pour une psychanalyse. Et, en retour, il faudrait chercher quels sont les sens et profondeurs qui ne peuvent en aucun cas voir le jour dans ce texte de l'Anglais pourtant aux aguets, furieusement expérimental, insatiable de savoir son plaisir et de se plaire à ce savoir. Comme la main droite et la gauche, ces deux discours ne peuvent pas se superposer. Suffirait-il de retourner l'un d'eux? Ce n'est pas sûr.

\* Marcus (S.), *The Other Victorians. A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England*, New York, Basic Books, 1966.

## Préface

Préface (trad. F. Durand-Bogaert), in Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Anti-Œdipe : Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. xi-xiv.

Pendant les années 1945-1965 (je parle de l'Europe), il y avait une certaine manière correcte de penser, un certain style du discours politique, une certaine éthique de l'intellectuel. Il fallait être à tu et à toi avec Marx, ne pas laisser ses rêves vagabonder trop loin de Freud, et traiter les systèmes de signes – le signifiant – avec le plus grand respect. Telles étaient les trois conditions qui rendaient acceptable cette singulière occupation qu'est le fait d'écrire et d'énoncer une part de vérité sur soi-même et sur son époque.

Puis vinrent cinq années brèves, passionnées, cinq années de jubilation et d'énigme. Aux portes de notre monde, le Viêt-nam, évidemment, et le premier grand coup porté aux pouvoirs constitués. Mais ici, à l'intérieur de nos murs, que se passait-il exactement? Un amalgame de politique révolutionnaire et antirépressive? Une guerre menée sur deux fronts – l'exploitation sociale et la répression psychique? Une montée de la libido modulée par le conflit des classes? C'est possible. Quoi qu'il en soit, c'est par cette interprétation familière et dualiste que l'on a prétendu expliquer les événements de ces années. Le rêve qui, entre la Première Guerre mondiale et l'avènement du fascisme, avait tenu sous son charme les fractions les plus utopistes de l'Europe – l'Allemagne de Wilhelm Reich et la France des surréalistes – était revenu pour embraser la réalité elle-même : Marx et Freud éclairés par la même incandescence.

Mais est-ce bien là ce qui s'est passé? Était-ce bien une reprise du projet utopique des années trente, à l'échelle, cette fois, de la pratique historique? Ou y a-t-il eu, au contraire, un mouvement vers des luttes politiques qui ne se conformaient plus au modèle prescrit par la tradition marxiste? Vers une expérience et une technologie du désir qui n'étaient plus freudiennes? On a certes brandi les vieux étendards, mais le combat s'est déplacé et a gagné de nouvelles zones.

*L'Anti-Œdipe* montre, tout d'abord, l'étendue du terrain couvert. Mais il fait beaucoup plus. Il ne se dissipe pas dans le dénigrement des vieilles idoles, même s'il s'amuse beaucoup avec Freud. Et, surtout, il nous incite à aller plus loin.

Ce serait une erreur de lire *L'Anti-Œdipe* comme la nouvelle référence théorique (vous savez, cette fameuse théorie qu'on nous a

si souvent annoncée : celle qui va tout englober, celle qui est absolument totalisante et rassurante, celle, nous assure-t-on, dont « nous avons tant besoin » en cette époque de dispersion et de spécialisation d'où l'« espoir » a disparu. Il ne faut pas chercher une « philosophie » dans cette extraordinaire profusion de notions nouvelles et de concepts surprises : *L'Anti-Œdipe* n'est pas un Hegel clinquant. La meilleure manière, je crois, de lire *L'Anti-Œdipe*, est de l'aborder comme un « art », au sens où l'on parle d'« art érotique », par exemple. S'appuyant 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 ? *Ars erotica, ars theoretica, ars politica*.

D'où les trois adversaires auxquels *L'Anti-Œdipe* se trouve confronté. Trois adversaires qui n'ont pas la même force, qui représentent des degrés divers de menace, et que le livre combat par des moyens différents.

1) Les ascètes politiques, les militants moroses, les terroristes de la théorie, 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 pitoyables techniciens du désir – les psychanalystes et les sémiologues qui enregistrent chaque signe et chaque symptôme, et qui voudraient réduire l'organisation multiple du désir à la loi binaire de la structure et du manque.

3) Enfin, l'ennemi majeur, l'adversaire stratégique (alors que l'opposition de *L'Anti-Œdipe* à ses autres ennemis constitue plutôt un engagement tactique) : le fascisme. Et non seulement le fascisme historique de Hitler et de Mussolini – qui a su si bien mobiliser et utiliser le désir des masses –, mais aussi le fascisme 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.

Je dirais que *L'Anti-Œdipe* (puissent ses auteurs me pardonner) est un livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps (c'est peut-être la raison pour laquelle son succès ne s'est pas limité à un « lectorat » particulier : être anti-Œdipe est devenu un style de vie, un mode de pensée et de

vie). Comment faire pour ne pas devenir fasciste même quand (surtout quand) on croit être un militant révolutionnaire ? Comment débarrasser notre discours et nos actes, nos cœurs et nos plaisirs du fascisme ? Comment débusquer le fascisme qui s'est incrusté dans notre comportement ? Les moralistes chrétiens cherchaient les traces de la chair qui s'étaient logées dans les replis de l'âme. Deleuze et Guattari, pour leur part, guettent les traces les plus infimes du fascisme dans le corps.

En rendant un modeste hommage à saint François de Sales, on pourrait dire que *L'Anti-Œdipe* est une *Introduction à la vie non fasciste* \*.

Cet art de vivre contraire à toutes les formes de fascisme, qu'elles soient déjà installées ou proches de l'être, s'accompagne d'un certain nombre de principes essentiels, que je résumerais comme suit si je devais faire de ce grand livre un manuel ou un guide de la vie quotidienne :

– libérez l'action politique de toute forme de paranoïa unitaire et totalisante ;

– faites croître l'action, la pensée et les désirs par prolifération, juxtaposition et disjonction, plutôt que par subdivision et hiérarchisation pyramidale ;

– affranchissez-vous des vieilles catégories du Négatif (la loi, la limite, la castration, le manque, la lacune), que la pensée occidentale a si longtemps sacralisé comme forme du pouvoir et mode d'accès à la réalité. Préférez ce qui est positif et multiple, la différence à l'uniformité, les flux aux unités, les agencements mobiles aux systèmes. Considérez que ce qui est productif n'est pas sédentaire mais nomade ;

– n'oubliez pas qu'il faille être triste pour être militant, même si la chose qu'on combat est abominable. C'est le lien du désir à la réalité (et non sa fuite dans les formes de la représentation) qui possède une force révolutionnaire ;

– n'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité ; ni l'action politique pour discréditer une pensée, comme si elle n'était que pure spéculation. Utilisez la pratique politique comme un intensificateur de la pensée, et l'analyse comme un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de l'action politique ;

– n'exigez pas de la politique qu'elle rétablisse les « droits » de l'individu tels que la philosophie les a définis. L'individu est le produit du pouvoir. Ce qu'il faut, c'est « désindividualiser » par la

\* François de Sales, *Introduction à la vie dévote* (1604), Lyon, Pierre Rigaud, 1609.

multiplication et le déplacement les divers agencements. Le groupe ne doit pas être le lien organique qui unit des individus hiérarchisés, mais un constant générateur de « désindividualisation » ;

– ne tombez pas amoureux du pouvoir.

On pourrait même dire que Deleuze et Guattari aiment si peu le pouvoir qu'ils ont cherché à neutraliser les effets de pouvoir liés à leur propre discours. D'où les jeux et les pièges que l'on trouve un peu partout dans le livre, et qui font de sa traduction un véritable tour de force. Mais ce ne sont pas les pièges familiers de la rhétorique, ceux qui cherchent à séduire le lecteur sans qu'il soit conscient de la manipulation, et finissent par le gagner à la cause des auteurs contre sa volonté. Les pièges de *L'Anti-Œdipe* sont ceux de l'humour : tant d'invitations à se laisser expulser, à prendre congé du texte en claquant la porte. Le livre donne souvent à penser qu'il n'est qu'humour et jeu là où pourtant quelque chose d'essentiel se passe, quelque chose qui est du plus grand sérieux : la traque de toutes les formes de fascisme, depuis celles, colossales, qui nous entourent et nous écrasent jusqu'aux formes menues qui font l'amère tyrannie de nos vies quotidiennes.

## 190 *Sexualité et vérité*

« Sexualität und Wahrheit » (« Sexualité et vérité » ; trad. J. Chavy) in Foucault (M.), *Der Wille zum Wissen*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1977, pp. 7-8.

Nouvelle introduction à *La Volonté de savoir*.

1) Le présent volume inaugure une série de recherches qui ne veulent être ni un tout homogène ni un traitement exhaustif du sujet. Il s'agit de prélever quelques échantillons dans un terrain aux strates multiples. Les volumes qui suivront ne peuvent aussi, pour l'instant, qu'être annoncés provisoirement. Mon rêve serait de faire un travail de longue haleine qui se corrige au cours de sa progression, qui soit également ouvert tant aux réactions qu'il provoque qu'aux conjonctures qu'il croise en chemin et, peut-être aussi, ouvert à de nouvelles hypothèses. Ce que je souhaite, c'est un travail dispersé et changeant.

2) Les lecteurs qui voudraient apprendre comment les hommes ont aimé au cours des siècles ou comment cela leur fut interdit (question absolument sérieuse, importante et difficile) seront probablement déçus. Je n'ai pas voulu écrire l'histoire du comporte-

ment sexuel dans les sociétés occidentales, mais traiter une question plus sobre et plus limitée : comment ces comportements sont-ils devenus des objets du savoir ? Par quelles voies et pour quelles raisons s'est organisé ce domaine de connaissance que l'on circonscrit par ce mot relativement nouveau de « sexualité » ? Il s'agit ici du devenir d'un savoir que nous voudrions saisir à sa racine : dans les institutions religieuses, dans les règlements pédagogiques, dans les pratiques médicales, dans les structures familiales au sein desquelles il s'est formé, mais aussi dans les coercitions qu'il a exercées sur les individus, dès qu'on les eut persuadés qu'ils auraient à découvrir en eux-mêmes la force secrète et dangereuse d'une « sexualité ».

3) Je sais qu'il est imprudent d'envoyer d'abord, comme une fusée éclairante, un livre qui fait sans cesse allusion à des publications à venir. Le danger est grand qu'il donne l'apparence de l'arbitraire et du dogmatique. Ses hypothèses pourraient avoir l'air d'affirmations qui tranchent la question, et les grilles d'analyse proposées pourraient conduire à un malentendu et être prises pour une nouvelle théorie. C'est ainsi qu'en France des critiques, subitement convertis aux bienfaits de la lutte contre la répression (sans avoir jusqu'alors manifesté un grand zèle en ce domaine), m'ont reproché de nier que la sexualité ait été réprimée. Mais je n'ai nullement prétendu qu'il n'y avait pas eu répression de la sexualité. Je me suis seulement demandé si, pour déchiffrer les rapports entre le pouvoir, le savoir et le sexe, l'ensemble de l'analyse était obligé de s'orienter sur le concept de répression ; ou bien si on ne pouvait pas mieux comprendre en insérant interdits, prohibitions, forclusions et dissimulations dans une stratégie plus complexe et plus globale qui ne soit pas ordonnée sur le refoulement comme but principal et fondamental.

4) Les concepts de « sexe » et de « sexualité » sont des concepts intenses, surchargés, « brûlants », qui mettent facilement dans l'ombre les concepts avoisinants. C'est pourquoi j'aimerais souligner que la sexualité n'est ici qu'un exemple d'un problème général que je poursuis depuis plus de quinze ans et qui me poursuit depuis plus de quinze ans. C'est le problème qui détermine presque tous mes livres : comment, dans les sociétés occidentales, la production de discours chargés (au moins pour un temps déterminé) d'une valeur de vérité est-elle liée aux différents mécanismes et institutions du pouvoir ?

191 *Préface*

Préface, in Debard (M.) et Hennig (J.-L.), *Les Juges kaki*, Paris, A. Moreau, 1977, pp. 7-10.

*Les Juges kaki* est la chronique des audiences des huit tribunaux permanents des forces armées (T.P.F.A.) entre 1975 et 1977. La disparition des tribunaux militaires fonctionnant en temps de paix était depuis 1972 un enjeu politique.

Madeleine Debard a fondé en 1967 le Groupe Action et Résistance à la militarisation (G.R.A.M.) qui s'est fait connaître par une action contre la force de frappe atomique et une campagne en faveur de l'objection de conscience.

Jean-Luc Hennig, journaliste à *Libération*, a été exclu de l'enseignement après 1968.

Quand les soldats rendent les honneurs, quand le président est en toge et les juges en uniforme, quand un public rare les attend debout dans une salle introuvable au fond d'une caserne, ça vaut la peine : la majesté de la justice fait son entrée dans le petit monde de la discipline indéfinie. Loi plus règlement : c'est l'ordre lui-même en sa perfection.

La justice militaire a traîné longtemps l'infamie de l'affaire Dreyfus. Peut-être en a-t-elle bénéficié : on la guettaient surtout dans ses grands scandales et ses crimes séculaires. Mais sa routine quotidienne, quand elle a à juger le petit déserteur, celui qui chaparde, injurie son sergent ou bien oublie de rentrer de permission? Détails sur lesquels, peut-être, il faudrait passer, si on veut ne pas perdre le fil de la vraie question.

Non, justement; on l'y retrouve, ce fil, rouge et bien visible. Lisez toutes ces menues histoires. Pas une, quels qu'en soient le protagoniste ou les péripéties, qui ne tourne, de près ou de loin, autour de « la » question : accepter ou refuser l'ordre militaire, rejeter en bloc ou en partie les principes qu'il fait jouer. Pas un accusé qui ne serait prêt à dire finalement cette simple phrase par laquelle l'un d'entre eux, un jour, désarçonna les juges, les laissant bafouiller de colère : « Je n'aime pas l'armée. » Il y a bien peu de ces indisciplines qui ne touchent, d'un geste distrait souvent, comme si, par hasard, ou naïveté, elles l'effleuraient, à la rébellion.

Ne sont pas anecdotiques non plus ces traits qui marquent presque sans exception les comptes rendus d'audiences du T.P.F.A. : la hargne et la vulgarité des procureurs, la sottise des juges, leur chienne à tous. C'est qu'ils ont une fonction précise. Ils ne dépassent pas la cérémonie. Au moment où la raideur des rites sert à hausser le pouvoir qui condamne, ils forment comme autant de contre-rites qui « réduisent » la question posée par celui qu'on va condamner. Il y a des lieux et des moments où le grotesque est indispensable au pouvoir; il a besoin de s'humilier pour offenser. C'est pourquoi il ne faut rire qu'à moitié quand on entend la bon-

homie bêtas du président : « Vous êtes bon garçon, vous n'êtes pas bien intelligent, en somme vous n'êtes pas tout à fait comme tout le monde. » Ou bien : « Vos frères et vos sœurs sont normaux, vous avez hérité de mauvais chromosomes. Vous avez fait pipi au lit jusqu'à un âge avancé. Vous n'êtes donc pas normal, rapprochez-vous du Français moyen. » Autant dire en somme : « Entre vous qui n'êtes que ça et moi qui ne dis rien d'autre, vous n'allez pas nous faire croire qu'on peut poser la grande question du droit de l'armée à juger ceux qui la refusent. » En bafouant ceux qu'ils jugent, la grossièreté des magistrats amenuise, jusqu'au dérisoire, le problème de la justice qu'ils rendent.

\*

La force calme de l'État, on le sait, enveloppe sa violence; ses lois, l'illégalisme; ses règles, l'arbitraire. Tout un grouillement d'abus, d'excès, d'irrégularités forme non pas l'inévitable déviation, mais la vie essentielle et permanente de l'« État de droit ». Le mauvais caractère du procureur ou l'indigestion du juge, la somnolence des jurés ne sont pas des accrocs à l'universalité de la loi, ils en assurent l'exercice réglé. Et ces jeux, avec tout ce qu'ils comportent d'incertitudes, d'aléas, de menaces et de pièges, organisent, non pas certes une terreur, mais un niveau moyen et courant de craintes — ce qu'on pourrait appeler un « État de peur » qui est l'envers vécu par les individus de l'État de droit.

Tel est alors le problème qu'il faut bien poser dans toute société qui fonctionne sur ce modèle : comment extraire cet illégalisme de la légalité qui l'abrite? Comment arracher cette violence à la pénombre et à la familiarité qui les rendent presque invisibles? Comment les faire ressortir parmi la grisaille des mécanismes généraux qui leur donnent l'air d'être inévitables, donc, en fin de compte, tolérables?

On peut défier la violence cachée pour l'amener à sortir des formes réglées avec lesquelles elle fait corps. On peut la provoquer, appeler de sa part une réaction si forte qu'elle échappera à toute mesure, et se rendra inacceptable au point qu'en effet on ne pourra plus l'accepter. On peut exaspérer l'état de peur moyen et le porter au rouge. Stratégie de guerre par la « montée aux extrêmes ». On peut aussi procéder à l'inverse : au lieu de rendre plus menaçants les mécanismes du pouvoir, abaisser le seuil à partir duquel on supporte ceux qui existent déjà, travailler à rendre plus irritables les épidermes et plus rétives les sensibilités, aiguïser l'intolérance aux faits de pouvoir et aux habitudes qui les assourdissent, les faire

apparaître dans ce qu'ils ont de petit, de fragile, et par conséquent d'accessible; modifier l'équilibre des peurs, non pas par une intensification qui terrifie, mais par une mesure de la réalité qui, au sens strict du terme, « encourage ».

\*

Le livre de Mireille Debard et Jean-Luc Hennig suit, je crois, ce chemin. On y trouve toute une tactique de l'impatience et de la vérité, un art de faire surgir de l'ordinaire l'exorbitant, et de ce qu'on tolère d'habitude, la brutalité qui révolte; on y trouve aussi une certaine économie de récit sans aucune des emphases qui méprisent le lecteur – bref, tout un style d'intervention politique qui a été fort important au cours de ces dernières années et qui n'a certainement pas épuisé ses possibilités. Christian Hennion en a donné récemment un exemple avec son livre sur les flagrants délits<sup>1</sup>. Il s'agit de multiplier dans le tissu politique les « points de répulsion » et d'étendre la surface des dissidences possibles; il s'agit, dans la bataille contre les institutions de pouvoir, d'utiliser ce que les tacticiens appelaient l'« ordre mince ». On sait qu'il a remporté des victoires.

192

## Entretien avec Michel Foucault

« Entrevista a Michel Foucault » (« Entretien avec Michel Foucault »; réalisé par A. Fontana et P. Pasquino, en juin 1976; trad. C. Lazzerti), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfisica del potere: interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28.

– Pour le public italien, vous êtes l'auteur de *Histoire de la folie, des Mots et les Choses et aujourd'hui de Surveiller et Punir. Est-ce que vous pourriez brièvement esquisser le trajet qui vous a amené de votre travail sur la folie à l'âge classique à l'étude de la criminalité et de la délinquance?*

– Quand j'ai fait mes études, vers les années 1950-1955, l'un des grands problèmes qui se posaient était celui du statut politique de la science et des fonctions idéologiques qu'elle pouvait véhiculer. Ce n'était pas exactement le problème Lyssenko qui dominait, mais je crois qu'autour de cette vilaine affaire qui est restée si longtemps

1. Il faut lire également le livre remarquable de Bernard Rémy, *Journal de prison* (Paris, 1977), l'un des ouvrages les plus forts sur l'emprisonnement militaire et à travers lui sur l'institution militaire dans son ensemble.

enfouie et soigneusement cachée, tout un tas de questions intéressantes ont été agitées. Deux mots vont les résumer toutes : pouvoir et savoir. Je crois que j'ai écrit *Histoire de la folie* un peu sur l'horizon de ces questions. Il s'agissait pour moi de dire ceci : si on pose à une science comme la physique théorique ou comme la chimie organique le problème de ses rapports avec les structures politiques et économiques de la société, est-ce qu'on ne pose pas un problème trop compliqué? Est-ce qu'on ne place pas trop haut la barre de l'explication possible? Si, en revanche, on prend un savoir comme la psychiatrie, est-ce que la question ne sera pas beaucoup plus facile à résoudre, parce que le profil épistémologique de la psychiatrie est bas et parce que la pratique psychiatrique est liée à toute une série d'institutions, d'exigences économiques immédiates, d'urgences politiques de régulations sociales? Est-ce que, dans le cas d'une science aussi « douteuse » que la psychiatrie, on ne pourrait pas saisir de façon plus certaine l'enchevêtrement des effets de pouvoir et de savoir? C'est cette même question que j'ai voulu, dans la *Naissance de la clinique*, poser à propos de la médecine : elle a certainement une structure scientifique beaucoup plus forte que la psychiatrie, mais elle est aussi engagée très profondément dans les structures sociales. Ce qui m'a alors un peu dérouté, c'est le fait que cette question que je me posais n'a pas du tout intéressé ceux à qui je la posais. Ils ont considéré que c'était un problème qui était politiquement sans importance et épistémologiquement sans noblesse.

Il y avait à cela je crois trois raisons. La première, c'est que le problème des intellectuels marxistes en France était – et en ceci ils jouaient le rôle que leur prescrivait le P.C.F. – de se faire reconnaître par l'institution universitaire et par l'*establishment*; ils devaient donc poser les mêmes questions qu'eux, traiter des mêmes problèmes et des mêmes domaines : « Nous avons beau être marxistes, nous ne sommes pas étrangers à ce qui vous préoccupe; mais nous sommes les seuls à donner à vos vieilles préoccupations des solutions neuves. » Le marxisme voulait se faire accepter comme renouvellement de la tradition libérale, universitaire (comme d'une façon plus large, à la même époque, les communistes se présentaient comme seuls susceptibles de reprendre et de revigorer la tradition nationaliste). De là, dans le domaine qui nous occupe, le fait qu'ils ont voulu reprendre les problèmes les plus académiques et les plus « nobles » de l'histoire des sciences : mathématique, physique, bref, les thèmes valorisés par Duhem, Husserl, Koyré. La médecine, la psychiatrie, ça ne faisait ni très noble ni très sérieux, pas à la hauteur des grandes formes du rationalisme classique.

La deuxième raison, c'est que le stalinisme poststalinien excluant du discours marxiste tout ce qui n'était pas répétition du déjà dit ne permettait pas d'aborder des domaines non encore parcourus. Pas de concepts formés, pas de vocabulaire validé pour des questions comme les effets de pouvoir de la psychiatrie ou le fonctionnement politique de la médecine; alors que les innombrables échanges qui avaient eu lieu depuis Marx jusqu'à l'époque actuelle, en passant par Engels et Lénine, entre les universitaires et les marxistes avaient réalimenté toute une tradition de discours sur la science au sens où le XIX<sup>e</sup> siècle l'entendait. Les marxistes payaient leur fidélité au vieux positivisme, au prix d'une surdité radicale à l'égard de toutes les questions de psychiatrie pavloviennes; chez certains médecins proches du P.C.F., la politique psychiatrique, la psychiatrie comme politique n'était pas à l'honneur.

Ce que, de mon côté, j'avais essayé de faire dans ce domaine, a été accueilli par un grand silence dans la gauche intellectuelle française. Et c'est seulement autour de 1968, en dépit de la tradition marxiste et malgré le P.C., que toutes ces questions ont pris leur signification politique, avec une acuité que je n'avais pas soupçonnée et qui montrait combien mes livres antérieurs étaient encore timides et embarrassés. Sans l'ouverture politique réalisée ces années-là, je n'aurais sans doute pas eu le courage de reprendre le fil de ces problèmes et de poursuivre mon enquête du côté de la pénalité, des prisons, des disciplines.

Enfin, il y a peut-être une troisième raison, mais je ne peux pas être sûr, absolument, qu'elle ait joué. Je me demande cependant s'il n'y avait pas chez les intellectuels du P.C.F. (ou proches de lui) un refus de poser le problème du renfermement, de l'utilisation politique de la psychiatrie, d'une façon plus générale du quadrillage disciplinaire de la société. Peu encore, sans doute, connaissaient, vers les années 1955-1960, l'ampleur du goulag dans la réalité, mais je crois que beaucoup la pressentaient, beaucoup avaient le sentiment que de ces choses-là il valait mieux de toute façon ne pas parler : zone dangereuse, lumière rouge. Bien sûr, il est difficile de jauger rétrospectivement leur degré de conscience. Mais vous savez bien avec quelle facilité la direction du Parti — qui, elle n'ignorait rien, bien entendu — pouvait faire circuler des consignes, empêcher qu'on parle de ceci ou de cela, disqualifier ceux qui en parlaient...

— *Il existe donc un certain type de discontinuité dans votre propre trajet théorique. À ce propos, que pensez-vous aujourd'hui de ce concept à travers lequel on a trop vite et trop facilement cherché à faire de vous un historien structuraliste ?*

— Cette histoire de discontinuité m'a toujours un peu surpris. Une édition du Petit Larousse qui vient de paraître dit : « Foucault : philosophe qui fonde sa théorie de l'histoire sur la discontinuité. » Ça me laisse pantois. Je m'en suis sans doute insuffisamment expliqué dans *Les Mots et les Choses*, bien que j'en aie parlé beaucoup. Il m'a semblé que, dans certaines formes de savoir empiriques comme la biologie, l'économie politique, la psychiatrie, la médecine, etc., le rythme des transformations n'obéissait pas aux schémas doux et continuistes du développement qu'on admet d'ordinaire. La grande image biologique d'une maturation de la science sous-tend encore pas mal d'analyses historiques; elle ne me paraît pas pertinente historiquement. Dans une science comme la médecine, par exemple, jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, vous avez un certain type de discours dont les transformations lentes — vingt-cinq, trente ans — ont rompu non seulement avec les propositions vraies qui ont pu être formulées jusque-là, mais plus profondément, avec les façons de parler, avec les façons de voir, avec tout l'ensemble des pratiques qui servaient de support à la médecine : ce ne sont pas simplement de nouvelles découvertes; c'est un nouveau régime dans le discours et le savoir. Et cela en quelques années. C'est quelque chose qu'on ne peut pas nier à partir du moment où l'on regarde les textes avec suffisamment d'attention. Mon problème n'a pas été du tout de dire : eh bien voilà, vive la discontinuité, on est dans la discontinuité et restons-y, mais de poser la question : comment peut-il se faire qu'on ait à certains moments et dans certains ordres de savoir ces brusques décrochages, ces précipitations d'évolution, ces transformations qui ne répondent pas à l'image tranquille et continuiste qu'on s'en fait d'ordinaire? Mais l'important dans de tels changements, ce n'est pas s'ils seront rapides ou de grande étendue, ou plutôt cette rapidité et cette étendue ne sont que le signe d'autres choses : une modification dans les règles de formation des énoncés qui sont acceptés comme scientifiquement vrais. Ce n'est donc pas un changement de contenu (réfutation d'anciennes erreurs, mise au jour de nouvelles vérités), ce n'est pas non plus une altération de la forme théorique (renouvellement du paradigme, modification des ensembles systématiques); ce qui est en question, c'est ce qui *régit* les énoncés et la manière dont ils se *régissent* les uns les autres pour constituer un ensemble de propositions acceptables scientifiquement et susceptibles par conséquent d'être vérifiées ou infirmées par des procédures scientifiques. Problème en somme de régime, de politique de l'énoncé scientifique. À ce niveau, il s'agit de savoir non pas quel est le pouvoir qui pèse de l'extérieur sur la science, mais

quels effets de pouvoir circulent entre les énoncés scientifiques; quel est en quelque sorte leur régime intérieur de pouvoir; comment et pourquoi, à certains moments, il se modifie de façon globale.

Ce sont ces différents régimes que j'ai essayé de repérer et de décrire dans *Les Mots et les Choses*. En disant bien que je n'essayais pas, pour l'instant, de les expliquer. Et qu'il faudrait essayer de le faire dans un travail ultérieur. Mais ce qui manquait à mon travail, c'était ce problème du régime discursif, des effets de pouvoir propre au jeu énonciatif. Je le confondais beaucoup trop avec la systématisme, la forme théorique ou quelque chose comme le paradigme. Au point de confluence de *l'Histoire de la folie* et des *Mots et les Choses* il y avait, sous deux aspects très différents, ce problème central de pouvoir que j'avais encore très mal isolé.

– *Il faut donc replacer le concept de discontinuité dans le lieu qui lui est propre. Il y a peut-être un concept alors qui est plus astreignant, qui est plus central dans votre pensée, le concept d'événement. Or, à propos de l'événement, une génération a été pendant longtemps dans l'impasse, car, à la suite des travaux des ethnologues et même des grands ethnologues, il s'est établi cette dichotomie entre les structures, d'une part (ce qui est pensable), et l'événement, d'autre part, qui serait le lieu de l'irrationnel, de l'impensable, de ce qui ne rentre pas et ne peut pas rentrer dans la mécanique et le jeu de l'analyse du moins dans la forme qu'ils ont prise à l'intérieur du structuralisme. Tout récemment encore, dans le cadre d'un débat publié dans la revue L'Homme, trois éminents ethnologues se posent à nouveau cette question et répondent à propos de l'événement : c'est ce qui nous échappe, il est le lieu de la contingence absolue. Nous sommes les penseurs et les analystes des structures. L'histoire ne nous concerne pas, nous ne savons qu'en faire, etc. Cette opposition a été le lieu et le produit d'une certaine anthropologie. Je crois qu'elle a produit des ravages, y compris chez les historiens qui en sont finalement venus à disqualifier l'événement et l'histoire événementielle comme histoire de second ordre des faits petits, voire infimes, des accidents, etc. Le fait est qu'en histoire se produisent des nœuds où il ne s'agit ni de faits mineurs ni de cette belle structure bien ordonnée, pertinente et transparente pour l'analyse. Le grand renfermement, par exemple, que vous décrivez dans *l'Histoire de la folie*, constitue peut-être un de ces nœuds qui échappent à l'opposition entre événement et structure. Peut-être pourriez-vous préciser, en l'état actuel des choses, cette reprise et cette reformulation du concept d'événement?*

– On admet que le structuralisme a été l'effort le plus systématique pour évacuer non seulement de l'ethnologie, mais de toute une série d'autres sciences, et même à la limite de l'histoire, le

concept d'événement. Je ne vois pas qui peut être plus anti-structuraliste que moi. Mais ce qui est important, c'est de ne pas faire pour l'événement ce qu'on a fait pour la structure. Il ne s'agit pas de tout mettre sur un certain plan qui serait celui de l'événement, mais de bien considérer qu'il existe tout un étagement de types d'événements différents qui n'ont ni la même portée, ni la même ampleur chronologique, ni la même capacité de produire des effets.

Le problème, c'est à la fois de distinguer les événements, de différencier les réseaux et les niveaux auxquels ils appartiennent, et de reconstituer les fils qui les relient et les font s'engendrer les uns à partir des autres. De là le refus des analyses qui se réfèrent au champ symbolique ou au domaine des structures signifiantes; et le recours aux analyses qu'on fait en termes de généalogie de rapports de forces, de développements stratégiques, de tactiques. Je crois que ce à quoi on doit se référer, ce n'est pas au grand modèle de la langue et des signes, mais de la guerre et de la bataille. L'historicité qui nous emporte et nous détermine est belliqueuse; elle n'est pas langagière. Relation de pouvoir, non relation de sens. L'histoire n'a pas de sens, ce qui ne veut pas dire qu'elle est absurde ou incohérente. Elle est au contraire intelligible et elle doit pouvoir être analysée jusque dans son moindre détail : mais selon l'intelligibilité des luttes, des stratégies et des tactiques. Ni la dialectique (comme logique de contradiction), ni la sémiotique (comme structure de la communication) ne sauraient rendre compte de ce qui est l'intelligibilité intrinsèque des affrontements. Cette intelligibilité, la dialectique est une manière d'en esquiver la réalité toujours hasardeuse et ouverte, en la rabattant sur le squelette hégélien; et la sémiologie est une manière d'en esquiver le caractère violent, sanglant, mortel, en la rabattant sur la forme apaisée et platonicienne du langage et du dialogue.

– *En rapport avec ce problème de la discursivité, je crois qu'on peut dire tranquillement que vous avez été le premier à poser au discours la question du pouvoir, la poser au moment où sévissait un type d'analyses qui passait par le concept de texte, disons l'objet « texte » avec la méthodologie qui l'accompagne, c'est-à-dire la sémiologie, le structuralisme, etc. Donc, poser au discours la question du pouvoir veut dire, au fond, à qui sers-tu? Il ne s'agit pas tant de le décomposer dans son non-dit, d'y traquer un sens implicite. Les discours, vous l'avez souvent répété, sont transparents, ils n'ont pas besoin d'interprétation ou de quelqu'un qui vienne leur donner un sens. Quand on lit les textes d'une certaine manière, on voit qu'ils parlent clairement et qu'ils n'ont pas*

*besoin d'un sens et d'une interprétation additionnels. Cette question du pouvoir posée aux discours a comporté naturellement un certain type d'effet et un certain nombre d'implications sur le plan méthodologique et sur celui de la recherche historique en cours. Pourriez-vous situer assez brièvement cette question que vous avez posée, s'il est vrai que vous l'avez posée?*

– Je ne pense pas avoir été le premier à poser cette question. Je suis frappé au contraire du mal que j'ai eu à la formuler. Quand j'y repense maintenant, je me dis de quoi ai-je pu parler, par exemple, dans *l'Histoire de la folie* ou dans *la Naissance de la clinique*, sinon du pouvoir? Or j'ai parfaitement conscience de n'avoir pratiquement pas employé le mot et de n'avoir pas eu ce champ d'analyses à ma disposition. Je peux dire qu'il y a eu certainement une incapacité qui était liée à coup sûr à la situation politique dans laquelle nous nous trouvions. On ne voit pas de quel côté – à droite ou à gauche – on aurait pu poser ce problème du pouvoir. À droite, il n'était posé qu'en termes de Constitution, de souveraineté, etc., donc en termes juridiques; du côté du marxisme, en termes d'appareils de l'État. La manière dont il s'exerçait concrètement et dans le détail, avec sa spécificité, ses techniques et ses tactiques, on ne la cherchait pas; on se contentait de le dénoncer chez l'autre, chez l'adversaire, d'une façon à la fois polémique et globale: le pouvoir dans le socialisme soviétique était appelé par ses adversaires totalitarisme; et, dans le capitalisme occidental, il était dénoncé par les marxistes comme domination de classe, mais la mécanique du pouvoir n'était jamais analysée. On n'a pu commencer à faire ce travail qu'après 1968, c'est-à-dire à partir de luttes quotidiennes et menées à la base, avec ceux qui avaient à se débattre dans les maillons les plus fins du réseau du pouvoir. C'est là où le concret du pouvoir est apparu et en même temps la fécondité vraisemblable de ces analyses du pouvoir pour se rendre compte de ces choses qui étaient restées jusque-là hors du champ de l'analyse politique. Pour dire les choses très simplement, l'internement psychiatrique, la normalisation mentale des individus, les institutions pénales ont sans doute une importance assez limitée si on en cherche seulement la signification économique. En revanche, dans le fonctionnement général des rouages du pouvoir, ils sont sans doute essentiels. Tant qu'on posait la question du pouvoir en le subordonnant à l'instance économique et au système d'intérêt qu'elle assurait, on était amené à considérer ces problèmes comme de peu d'importance.

– *Est-ce qu'un certain marxisme et une certaine phénoménologie ont constitué un obstacle objectif à la formulation de cette problématique?*

– Oui, si vous voulez, dans la mesure où c'est vrai que les gens de ma génération ont été nourris, quand ils étaient étudiants, de ces deux formes d'analyse: l'une qui renvoyait au sujet constituant et l'autre qui renvoyait à l'économique en dernière instance, à l'idéologie et au jeu des superstructures et des infrastructures.

– *Toujours dans ce cadre méthodologique, l'approche généalogique, comment la situeriez-vous alors? Quelle est sa nécessité comme questionnement sur les conditions de possibilité, les modalités, et la constitution des « objets » et des domaines que vous avez tour à tour analysés?*

– Ces problèmes de constitution, je voulais voir comment on pouvait les résoudre à l'intérieur d'une trame historique au lieu de les renvoyer à un sujet constituant. Mais cette trame historique ne devrait pas être la simple relativisation du sujet phénoménologique. Je ne crois pas que le problème se résolve en historicisant le sujet auquel se réfèrent les phénoménologues et en se donnant, par conséquent, une conscience qui se transforme à travers l'histoire. Il faut, en se débarrassant du sujet constituant, se débarrasser du sujet lui-même, c'est-à-dire arriver à une analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique. Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire.

– *La phénoménologie marxiste, un certain marxisme ont certainement fait écran et obstacle; il y a deux concepts aussi qui continuent, eux, à faire écran et obstacle, aujourd'hui, ceux d'idéologie, d'une part, et de répression, de l'autre. C'est ainsi que, tout bien pesé, se pense l'histoire, que l'on donne un sens à ces phénomènes de normalisation, de sexualité, de pouvoir. Au fond, qu'on en fasse ou non usage, on revient toujours, d'une part, à l'idéologie, concept que l'on peut facilement faire remonter à Marx, et, d'autre part, à celui de répression que Freud a souvent et volontiers utilisé dans toute son œuvre. Par conséquent, je me permettrai d'avancer la chose suivante: il y a comme une espèce de nostalgie derrière ces deux notions et chez ceux qui les utilisent à tort et à travers; derrière la notion d'idéologie, il y a la nostalgie d'un savoir qui serait comme transparent à soi-même et qui fonctionnerait sans illusion, sans erreur; d'autre part, il y a derrière la notion de répression, la nostalgie d'un pouvoir qui fonctionnerait sans contrainte, sans discipline, sans normalisation; une espèce de pouvoir sans matraque d'un côté et un savoir sans illusion de l'autre. Ces deux notions d'idéologie et de répression, vous les avez définies comme négatives, psycho-*



logiques, insuffisamment explicatives. Vous l'avez surtout fait dans votre dernier livre, *Surveiller et Punir*, dans lequel, si l'on ne trouve pas de grande discussion théorique sur ces concepts, on rencontre un type d'analyse qui permet d'aller au-delà des formes d'intelligibilité traditionnelles fondées, et pas seulement en dernière instance, sur les notions d'idéologie et de répression. Ne disposeriez-vous pas maintenant du lieu et de l'occasion pour préciser votre pensée à ce propos ? Pour la première fois, peut-être, s'annonce, dans *Surveiller et Punir*, une espèce d'histoire positive, sans idéologie et sans répression, histoire enfin libérée de toute la négativité et de tout le psychologisme qu'impliquent ces instruments passe-partout.

— La notion d'idéologie me paraît difficilement utilisable pour trois raisons. La première, c'est, qu'on le veuille ou non, qu'elle est toujours en opposition virtuelle avec quelque chose qui serait la vérité. Or je crois que le problème, ce n'est pas de faire le partage entre ce qui, dans un discours, relève de la scientificité et de la vérité et puis ce qui relèverait d'autre chose, mais de voir historiquement comment se produisent des effets de vérité à l'intérieur de discours qui ne sont en eux-mêmes ni vrais ni faux. Deuxième inconvénient, c'est qu'elle se réfère je crois nécessairement à quelque chose comme un sujet. Et, troisièmement, l'idéologie est en position seconde par rapport à quelque chose qui doit fonctionner pour elle comme infrastructure ou déterminant économique, matériel, etc. Pour ces trois raisons, je crois que c'est une notion qu'on ne peut pas utiliser sans précaution.

La notion de répression, elle, est plus perfide, ou en tout cas j'ai eu beaucoup plus de mal à m'en débarrasser dans la mesure où, en effet, elle paraît si bien coller avec toute une série de phénomènes qui relèvent des effets du pouvoir. Quand j'ai écrit *l'Histoire de la folie*, je me servais au moins implicitement de cette notion de répression. Je crois bien que je supposais alors une espèce de folie vive, volubile et anxieuse que la mécanique du pouvoir et de la psychiatrie serait arrivée à réprimer et à réduire au silence. Or il me semble que la notion de répression est tout à fait inadéquate pour rendre compte de ce qu'il y a justement de producteur dans le pouvoir. Quand on définit les effets de pouvoir par la répression, on se donne une conception purement juridique de ce même pouvoir ; on identifie le pouvoir à une loi qui dit non ; il aurait surtout la puissance de l'interdit. Or je crois que c'est là une conception toute négative, étroite, squelettique du pouvoir qui a été curieusement partagée. Si le pouvoir n'était jamais que répressif, s'il ne faisait jamais rien d'autre que de dire non, est-ce que vous croyez vraiment qu'on arriverait à lui obéir ? Ce qui fait que le pouvoir tient, qu'on

l'accepte, mais c'est tout simplement qu'il ne pèse pas seulement comme une puissance qui dit non, mais qu'en fait il traverse, il produit les choses, il induit du plaisir, il forme du savoir, il produit du discours ; il faut le considérer comme un réseau productif qui passe à travers tout le corps social beaucoup plus que comme une instance négative qui a pour fonction de réprimer. Dans *Surveiller et Punir*, ce que j'ai voulu montrer, c'est comment, à partir des xvii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles, il y avait eu véritablement un déblocage technologique de la productivité du pouvoir. Non seulement les monarchies de l'époque classique ont développé de grands appareils d'État — armée, police, administration fiscale —, mais surtout on a vu à cette époque s'instaurer ce qu'on pourrait appeler une nouvelle économie du pouvoir, c'est-à-dire des procédés qui permettent de faire circuler les effets de pouvoir de façon à la fois continue, ininterrompue, adaptée, individualisée dans le corps social tout entier. Ces nouvelles techniques sont à la fois beaucoup plus efficaces et beaucoup moins dispendieuses (moins coûteuses économiquement, moins aléatoires dans leur résultat, moins susceptibles d'échappatoires ou de résistances) que les techniques qu'on utilisait jusque-là et qui reposaient sur un mélange de tolérances, plus ou moins forcées (depuis le privilège reconnu jusqu'à la criminalité endémique), et d'ostentation coûteuse (interventions éclatantes et discontinues du pouvoir dont la forme la plus violente était le châtement exemplaire, parce qu'exceptionnel).

— *La répression est un concept qui a été surtout utilisé autour de la sexualité. On a dit que la société bourgeoise réprime la sexualité, étouffe le désir, etc., et, si l'on regarde, par exemple, cette campagne contre la masturbation qui prend naissance au xviii<sup>e</sup> siècle, ou le discours médical sur l'homosexualité de la seconde moitié du xix<sup>e</sup>, ou encore le discours sur la sexualité en général, il est vrai qu'il y a apparence d'un discours de répression. En réalité, il permet toute une série d'opérations qui sont essentiellement des opérations qui apparaissent intimement liées à cette technique qui se présente, en apparence, ou qui peut être décodée comme une technique de répression. Je crois que la croisade contre la masturbation constitue un exemple typique.*

— Certes. On a l'habitude de dire que la société bourgeoise a réprimé à tel point la sexualité infantile qu'elle a même refusé d'en parler et de la voir là où elle était. Il aurait été nécessaire d'attendre Freud pour découvrir finalement que les enfants avaient une sexualité. Or vous pouvez lire tous les livres de pédagogie, de médecine infantile, de conseils aux parents qui ont été publiés au xviii<sup>e</sup> siècle, on y parle constamment et à propos de tout du sexe des enfants. On

peut dire que ces discours étaient précisément faits pour empêcher qu'il y ait une sexualité. Mais ces discours fonctionnaient de manière à faire entrer dans la tête des parents qu'il existait un problème fondamental dans leur tâche éducative : le sexe de leurs enfants ; et, d'autre part, à faire entrer dans la tête des enfants qu'il existait un problème capital pour eux, le rapport à leur propre corps et à leur propre sexe ; ainsi se trouvait électrisé le corps des enfants, alors que l'on fixait le regard et l'attention des parents sur la sexualité infantile. On a sexualisé le corps infantile, on a sexualisé le rapport du corps des enfants avec celui des parents, on a sexualisé l'espace familial. Le pouvoir a positivement produit la sexualité au lieu de la réprimer. Je crois que ce sont ces mécanismes positifs qu'il faut chercher à analyser en se débarrassant du schématisme juridique à travers lequel on a cherché jusqu'à aujourd'hui à conférer un statut au pouvoir. De là, un problème historique : savoir pourquoi l'Occident n'a pas voulu voir pendant si longtemps le pouvoir qu'il exerçait, sinon de manière juridiquement négative, au lieu de le voir de manière technico-positive.

– *C'est peut-être parce qu'on a toujours pensé que le pouvoir s'exprimait à travers les grandes théories juridiques et philosophiques et qu'il existait une séparation fondamentale et immuable entre ceux qui l'exerçaient et ceux qui le subissaient.*

– Je me demande si cela n'est pas lié à l'institution de la monarchie. Elle s'est instaurée au Moyen Âge sur un fond de lutte permanent entre les pouvoirs féodaux préexistants. Elle s'est présentée comme arbitre, comme pouvoir de faire cesser la guerre, de mettre un terme aux violences, aux exactions et de dire non aux luttes et aux litiges privés. Elle s'est rendue acceptable en se donnant un rôle juridique et négatif, qu'elle a, bien entendu, immédiatement dépassé. Le souverain, la loi, l'interdiction, tout cela a constitué un système de représentation du pouvoir qui a été ensuite transmis par les théories du droit : la théorie politique est restée obsédée par le personnage du souverain. Toutes ces théories posent encore le problème de la souveraineté. Ce dont nous avons besoin, c'est d'une philosophie politique qui ne soit pas construite autour du problème de la souveraineté, donc de la loi, donc de l'interdiction ; il faut couper la tête du roi et on ne l'a pas encore fait dans la théorie politique.

– *On n'a pas coupé celle du roi et, d'autre part, on cherche à en mettre une aux disciplines, c'est-à-dire à ce vaste système de surveillance, de contrôle, de normalisation et, plus tard, de punition, de correction, d'éducation qui s'institue aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. On se*

*demande d'où vient ce système, pourquoi il apparaît et quel avantage il comporte. Et on a un peu tendance aujourd'hui à lui donner un sujet, un grand sujet molaire, totalitaire, l'État moderne qui s'est constitué aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, qui dispose d'une armée de métier et, selon la théorie classique, d'une police et d'un corps de fonctionnaires.*

– Poser le problème en termes d'État, c'est encore le poser en termes de souverain et de souveraineté et en termes de loi. Décrire tous ces phénomènes de pouvoir en fonction de l'appareil d'État, c'est les poser essentiellement en termes de fonction répressive : l'armée qui est un pouvoir de mort, la police et la justice qui sont des instances de pénalité... Je ne veux pas dire que l'État n'est pas important ; ce que je veux dire, c'est que les rapports de pouvoir, et par conséquent l'analyse que l'on doit en faire, doivent aller au-delà du cadre de l'État. Et cela en deux sens : d'abord, parce que l'État, y compris avec son omniprésence et avec ses appareils, est bien loin de recouvrir tout le champ réel des rapports de pouvoir ; ensuite, parce que l'État ne peut fonctionner que sur la base de relations de pouvoir préexistantes. L'État est superstructurel au regard de toute une série de réseaux de pouvoir qui passent à travers les corps, la sexualité, la famille, les attitudes, les savoirs, les techniques, et ces rapports entretiennent une relation de conditionnant/conditionné par rapport à une espèce de métapouvoir structuré pour l'essentiel autour d'un certain nombre de grandes fonctions d'interdiction. Mais ce métapouvoir disposant de fonctions d'interdiction ne peut réellement disposer de prises et il ne peut se maintenir que dans la mesure où il s'enracine dans toute une série de rapports de pouvoir multiples, indéfinis et qui constituent la base nécessaire de ces grandes formes de pouvoir négatives ; c'est cela que je voudrais faire apparaître.

– *À partir de ce discours, est-ce que ne s'ouvre pas la possibilité de dépasser ce dualisme, y compris sur le plan des luttes qui vivent depuis si longtemps de l'opposition entre l'État, d'une part, et la révolution, de l'autre ? Est-ce que ne se dessine pas un terrain de luttes plus ample que celui qui a pour adversaire l'État ?*

– Je dirais que l'État est une codification de relations de pouvoir multiples qui lui permet de fonctionner et que la révolution constitue un autre type de codification de ces relations. Cela implique qu'il existe autant de types de révolutions que de codifications subversives possibles des relations de pouvoir et que l'on puisse, d'autre part, parfaitement concevoir des révolutions qui laissent intactes, pour l'essentiel, les relations de pouvoir qui avaient permis à l'État de fonctionner.

– À propos du pouvoir comme objet d'investigation, vous avez dit qu'il faudrait renverser la formule de Clausewitz et en venir à l'idée que la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens. Sur la base de vos analyses récentes, il semble que le modèle militaire soit celui qui rende le mieux compte du pouvoir. La guerre est-elle donc un simple modèle métaphorique ou constitue-t-elle le fonctionnement quotidien et régulier du pouvoir?

– Dans tous les cas, c'est le problème auquel j'ai à faire face aujourd'hui. Au fond, à partir du moment où on cherche à isoler le pouvoir, avec ses techniques et ses procédures, de la forme juridique à l'intérieur de laquelle les théories l'avaient enfermé jusqu'à maintenant, il faut poser le problème : le pouvoir n'est-il pas simplement une domination de type guerrier? N'est-ce donc pas en termes de rapports de forces qu'il faut par conséquent poser tous les problèmes de pouvoir? N'est-il pas une sorte de guerre généralisée qui prendrait simplement, à certains moments la forme de la paix et de l'État? La paix serait une forme de guerre et l'État une manière de la conduire. C'est ici que surgit toute une série de problèmes : la guerre de qui contre qui? Lutte entre deux ou plusieurs classes? Lutte de tous contre tous? Rôle de la guerre et des institutions militaires dans cette société civile où se mène une guerre permanente; valeur des notions de tactique et de stratégie pour analyser les structures et le processus politiques; nature et transformation des rapports de forces : tout cela devrait être étudié. En tout cas, il est surprenant de constater avec quelle facilité, quelle quasi-évidence on parle de rapports de forces ou de lutte des classes sans jamais préciser clairement s'il s'agit d'une forme de guerre ou de quelle forme il pourrait s'agir.

– Nous avons parlé de ce pouvoir disciplinaire dont vous indiquez le fonctionnement, les règles et le mode de constitution dans votre dernier livre; on pourrait alors se demander : pourquoi surveiller? quel est le bénéfice de la surveillance? Un phénomène apparaît au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est celui qui consiste à prendre la population comme objet scientifique; on commence à étudier les naissances, les décès, les déplacements de population, on commence aussi à dire, par exemple, qu'un État ne peut gouverner s'il ne connaît pas sa population. Mobeau, par exemple, l'un des premiers à organiser du point de vue administratif ce type de recherches, semble y placer l'enjeu dans les problèmes du contrôle de la population. Ce pouvoir disciplinaire fonctionne-t-il donc tout seul? N'est-il pas lié à quelque chose de plus général qui serait cette idée fixe d'une population qui se reproduise bien, de personnes qui se marient bien, qui se comportent bien selon des normes bien définies? Il y aurait donc un corps molaire, un grand corps, celui de la population et toute

une série de discours que l'on tient sur elle, et d'autre part, en aval, les petits corps, les corps dociles, singuliers, les microcorps des disciplines. Comment peut-on penser, même s'il ne s'agit peut-être que d'un début de recherche pour vous aujourd'hui, les types de relations qui s'établissent si c'est le cas, entre ces deux corps : le corps molaire de la population et les microcorps des individus?

– La question est parfaitement bien posée. Il m'est difficile d'y répondre parce que c'est justement sur cela que je suis en train de travailler en ce moment. Je crois qu'il faut avoir présent à l'esprit qu'entre toutes les inventions techniques fondamentales des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles est apparue une nouvelle technologie de l'exercice du pouvoir qui est probablement plus importante que les réformes constitutionnelles ou que les nouvelles formes de gouvernement qui ont été instituées à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. À gauche, on entend souvent dire : « Le pouvoir, c'est ce qui abstrait et qui nie le corps, ce qui refoule et réprime. » Je dirais plutôt que ce qui me frappe le plus dans ces nouvelles technologies de pouvoir instaurées à partir des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, c'est leur caractère à la fois concret et précis, leur prise sur une réalité multiple et différenciée. Le pouvoir tel qu'on l'exerçait dans les sociétés de type féodal fonctionnait, *grosso modo*, par signes et prélèvements. Signes de fidélité au seigneur, rituels, cérémonies, et prélèvements de biens à travers l'impôt, le pillage, la chasse, la guerre. À partir des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, on a eu affaire à un pouvoir qui a commencé à s'exercer à travers la production et la prestation. Il s'est agi d'obtenir des individus, dans leur vie concrète, des prestations productives. Et pour cela, il a été nécessaire de réaliser une véritable incorporation du pouvoir, en ce sens qu'il a dû arriver jusqu'au corps des individus, à leurs gestes, à leurs attitudes, à leurs comportements de tous les jours; de là l'importance de procédés comme les disciplines scolaires qui ont réussi à faire du corps des enfants un objet de manipulations et de conditionnements très complexes. Mais, par ailleurs, ces nouvelles techniques de pouvoir devaient prendre en compte les phénomènes de population. Bref, traiter, contrôler, diriger l'accumulation des hommes (un système économique qui favorisait l'accumulation du capital et un système de pouvoir qui commandait l'accumulation des hommes sont devenus, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, deux phénomènes corrélatifs et indissociables l'un de l'autre); de là l'apparition des problèmes de démographie, de santé publique, d'hygiène, d'habitat, de longévité et de fécondité. Et l'importance politique du problème du sexe est due, je crois, au fait que le sexe se situe à la jonction des disciplines du corps et du contrôle des populations.

– Pour finir, une question qu'on vous a déjà posée : ces travaux que vous faites, ces préoccupations qui sont les vôtres, ces résultats auxquels vous arrivez, somme toute, comment peut-on s'en servir, disons, dans les luttes quotidiennes ? Vous avez déjà parlé de la lutte ponctuelle comme lieu spécifique de conflits avec le pouvoir, au-delà des diverses instances qui sont celles des partis, des classes dans leur globalité et leur généralité. En conséquence, quel est le rôle des intellectuels aujourd'hui ? Lorsqu'on n'est pas un intellectuel organique (c'est-à-dire qui parle comme porte-parole d'une organisation globale), lorsqu'on n'est pas un détenteur, un maître de vérité, où se trouve-t-on ?

– Pendant longtemps, l'intellectuel dit « de gauche » a pris la parole et s'est vu reconnaître le droit de parler en tant que maître de vérité et de justice. On l'écoutait, ou il prétendait se faire écouter comme représentant de l'universel. Être intellectuel, c'était être un peu la conscience de tous. Je crois qu'on retrouvait là une idée transposée du marxisme, et d'un marxisme affadi : de même que le prolétariat, par la nécessité de sa position historique, est porteur de l'universel (mais porteur immédiat, non réfléchi, peu conscient de lui-même), l'intellectuel, par son choix moral, théorique et politique, veut être porteur de cette universalité, mais dans sa forme consciente et élaborée. L'intellectuel serait la figure claire et individuelle d'une universalité dont le prolétariat serait la forme sombre et collective.

Il y a bien des années maintenant qu'on ne demande plus à l'intellectuel de jouer ce rôle. Un nouveau mode de liaison entre la théorie et la pratique s'est établi. Les intellectuels ont pris l'habitude de travailler non pas dans l'universel, l'exemplaire, le juste-et-le-vrai-pour-tous, mais dans des secteurs déterminés, en des points précis où les situaient soit leurs conditions de travail, soit leurs conditions de vie (le logement, l'hôpital, l'asile, le laboratoire, l'université, les rapports familiaux ou sexuels). Ils y ont gagné à coup sûr une conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes. Et ils ont rencontré là des problèmes qui étaient spécifiques, non universels, différents souvent de ceux du prolétariat ou des masses. Et cependant, ils s'en sont réellement rapprochés, je crois, pour deux raisons : parce qu'il s'agissait de luttes réelles, matérielles, quotidiennes, et parce qu'ils rencontraient souvent, mais dans une autre forme, le même adversaire que le prolétariat, la paysannerie ou les masses (les multinationales, l'appareil judiciaire et policier, la spéculation immobilière) ; c'est ce que j'appellerais l'intellectuel spécifique par opposition à l'intellectuel universel.

Cette figure nouvelle a une autre signification politique : elle a

permis, sinon de souder, du moins de réarticuler des catégories assez voisines qui étaient restées séparées. L'intellectuel, jusque-là, était par excellence l'écrivain : conscience universelle, sujet libre, il s'opposait à ceux qui n'étaient que des *compétences* au service de l'État ou du capital (ingénieurs, magistrats, professeurs). Dès lors que la politisation s'opère à partir de l'activité spécifique de chacun, le seuil de l'*écriture*, comme marque sacralisante de l'intellectuel disparaît ; et peuvent se produire alors des liens transversaux de savoir à savoir, d'un point de politisation à un autre : ainsi les magistrats et les psychiatres, les médecins et les travailleurs sociaux, les travailleurs de laboratoire et les sociologues peuvent chacun en leur lieu propre, et par voie d'échanges et d'appuis, participer à une politisation globale des intellectuels. Ce processus explique que si l'écrivain tend à disparaître comme figure de proue, le professeur et l'Université apparaissent non pas peut-être comme éléments principaux, mais comme échangeurs, points de croisement privilégiés. Que l'Université et l'enseignement soient devenus des régions politiquement ultra-sensibles, la raison en est sans doute là. Et ce qu'on appelle la crise de l'Université ne doit pas être interprétée comme perte de puissance, mais au contraire comme multiplication et renforcement de ses effets de pouvoir, au milieu d'un ensemble multiforme d'intellectuels qui, pratiquement tous, passent par elle, et se réfèrent à elle. Toute la théorisation exaspérée de l'écriture à laquelle on a assisté dans les années 1960 n'était sans doute que le chant du cygne : l'écrivain s'y débattait pour le maintien de son privilège politique ; mais qu'il se soit agi justement d'une théorie, qu'il lui ait fallu des cautions scientifiques, appuyées sur la linguistique, la sémiologie, la psychanalyse, que cette théorie ait eu ses références du côté de Saussure ou de Chomsky, etc., qu'elle ait donné lieu à des œuvres littéraires si médiocres, tout cela prouve que l'activité de l'écrivain n'était plus le foyer actif.

Il me semble que cette figure de l'intellectuel spécifique s'est développée à partir de la Seconde Guerre mondiale. C'est peut-être le physicien atomiste – disons d'un mot, ou plutôt d'un nom : Oppenheimer – qui a fait la charnière entre intellectuel universel et intellectuel spécifique. C'est parce qu'il avait un rapport direct et localisé avec l'institution et le savoir scientifiques que le physicien atomiste intervenait ; mais puisque la menace atomique concernait le genre humain tout entier et le destin du monde, son discours pouvait être en même temps le discours de l'universel. Sous le couvert de cette protestation qui concernait tout le monde, le savant atomiste a fait fonctionner sa position spécifique dans l'ordre du

savoir. Et pour la première fois, je crois, l'intellectuel a été poursuivi par le pouvoir politique, non plus en fonction du discours général qu'il tenait, mais à cause du savoir dont il était détenteur : c'est à ce niveau-là qu'il constituait un danger politique. Je ne parle ici que des intellectuels occidentaux. Ce qui s'est passé en Union soviétique est certainement analogue sur certains points, mais différent sur bien d'autres. Il y aurait tout une étude à faire sur le *Dissent* scientifique en Occident et dans les pays socialistes depuis 1945.

On peut supposer que l'intellectuel universel tel qu'il a fonctionné au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle est en fait dérivé d'une figure historique bien particulière : l'homme de justice, l'homme de loi, celui qui au pouvoir, au despotisme, aux abus, à l'arrogance de la richesse oppose l'universalité de la justice et l'équité d'une loi idéale. Les grandes luttes politiques au XVIII<sup>e</sup> siècle se sont faites autour de la loi, du droit, de la Constitution, de ce qui est juste en raison et en nature, de ce qui peut et doit valoir universellement. Ce qu'on appelle aujourd'hui l'intellectuel (je veux dire l'intellectuel au sens politique, et non sociologique ou professionnel du mot, c'est-à-dire celui qui fait usage de son savoir, de sa compétence, de son rapport à la vérité dans l'ordre des luttes politiques) est né, je crois, du juriste, ou en tout cas de l'homme qui se réclamait de l'universalité de la loi juste, éventuellement contre les professionnels du droit (Voltaire est, en France, le prototype de ces intellectuels). L'intellectuel universel dérive du juriste-notable et trouve son expression la plus pleine dans l'écrivain, porteur de significations et de valeurs où tous peuvent se reconnaître. L'intellectuel spécifique dérive d'une toute autre figure, non plus le juriste-notable, mais le savant-expert. Je disais à l'instant que c'est avec les atomiciens qu'il s'est mis à occuper le devant de la scène. En fait, il se préparait déjà dans les coulisses depuis longtemps, il était même présent au moins sur un coin de la scène depuis, disons, la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est sans doute avec Darwin ou plutôt avec les évolutionnistes postdarwinienens qu'il commence à apparaître nettement. Les relations orageuses entre l'évolutionnisme et les socialistes, les effets très ambigus de l'évolutionnisme (par exemple, sur la sociologie, la criminologie, la psychiatrie, l'eugénisme) signalent le moment important où c'est au nom d'une vérité scientifique « locale » – aussi importante qu'elle soit – que se fait l'intervention du savant dans les luttes politiques qui lui sont contemporaines. Historiquement, Darwin représente ce point d'inflexion dans l'histoire de l'intellectuel occidental (Zola de ce point de vue est très significatif : c'est le type de l'intellectuel universel, porteur de la loi et militant

de l'équité, mais il leste son discours de toute une référence nosologique, évolutionniste, qu'il croit scientifique, qu'il maîtrise d'ailleurs fort mal et dont les effets politiques sur son propre discours sont très équivoques). Il faudrait, si l'on étudiait cela de près, voir comment les physiciens, au tournant du siècle, sont entrés dans le débat politique. Les débats entre les théoriciens du socialisme et les théoriciens de la relativité ont été capitaux dans cette histoire.

Toujours est-il que biologie et physique ont été, de façon privilégiée, les zones de formation de ce nouveau personnage de l'intellectuel spécifique. L'extension des structures technico-scientifiques dans l'ordre de l'économie et de la stratégie lui ont donné son importance réelle. La figure dans laquelle se concentrent les fonctions et les prestiges de ce nouvel intellectuel, ce n'est plus l'écrivain génial, c'est le savant absolu, non plus celui qui seul porte les valeurs de tous, s'oppose au souverain ou aux gouvernants injustes, et fait entendre son cri jusque dans l'immortalité ; c'est celui qui détient, avec quelques autres, soit au service de l'État, soit contre lui, des puissances qui peuvent favoriser ou tuer définitivement la vie. Non plus chantre de l'éternité, mais stratégie de la vie et de la mort. Nous vivons actuellement la disparition du grand écrivain.

Revenons à des choses plus précises. Admettons, avec le développement dans la société contemporaine des structures technico-scientifiques, l'importance prise par l'intellectuel spécifique depuis des dizaines d'années, et l'accélération de ce mouvement depuis 1960. L'intellectuel spécifique rencontre des obstacles et s'expose à des dangers. Danger de s'en tenir à des luttes de conjoncture, à des revendications sectorielles. Risque de se laisser manipuler par des partis politiques ou des appareils syndicaux menant ces luttes locales. Risque, surtout, de ne pas pouvoir développer ces luttes faute de stratégie globale et d'appuis extérieurs. Risque, aussi, de n'être pas suivi ou seulement par des groupes très limités. En France, on en a actuellement un exemple sous les yeux. La lutte à propos de la prison, du système pénal, de l'appareil policier-judiciaire, pour s'être développée en solitaire avec des travailleurs sociaux et des anciens détenus, s'est de plus en plus séparée de tout ce qui pouvait lui permettre de s'élargir. Elle s'est laissée pénétrer par toute une idéologie naïve et archaïque qui fait du délinquant à la fois l'innocente victime et le pur révolté, l'agneau du grand sacrifice social et le jeune loup des révolutions futures. Ce retour aux thèmes anarchistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle n'a été possible que par un défaut d'intégration dans les stratégies actuelles. Et le résultat, c'est un divorce profond entre cette petite chanson monotone et lyrique,

mais qui n'est entendue que dans de tout petits groupes, et une masse qui a de bonnes raisons pour ne pas la prendre pour argent comptant, mais qui, par peur soigneusement entretenue de la criminalité, accepte le maintien, voire le renforcement, de l'appareil judiciaire et policier.

Il me semble que nous sommes à un moment où la fonction de l'intellectuel spécifique doit être réélaborée. Non pas abandonnée, malgré la nostalgie de certains pour les grands intellectuels universels (« nous avons besoin, disent-ils, d'une philosophie, d'une vision du monde »); il suffit de penser aux résultats importants obtenus en psychiatrie : ils prouvent que ces luttes locales et spécifiques n'ont pas été une erreur et n'ont pas conduit à une impasse. On peut même dire que le rôle de l'intellectuel spécifique doit devenir de plus en plus important à la mesure des responsabilités politiques que, bon gré mal gré, il est bien obligé de prendre en tant qu'atome, généticien, informaticien, pharmacologiste, etc. Non seulement, il serait dangereux de le disqualifier dans son rapport spécifique à un savoir local, sous prétexte que c'est là affaire de spécialistes qui n'intéresse pas les masses (ce qui est doublement faux : elles en ont conscience et de toute façon elles y sont impliquées), ou qu'il sert les intérêts du capital et de l'État (ce qui est vrai, mais montre en même temps la place stratégique qu'il occupe), ou encore qu'il véhicule une idéologie scientiste (ce qui n'est pas toujours vrai, et n'est sans doute que d'importance secondaire par rapport à ce qui est primordial : les effets propres aux discours vrais).

L'important, je crois, c'est que la vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir (elle n'est pas, malgré un mythe dont il faudrait reprendre l'histoire et les fonctions, la récompense des esprits libres, l'enfant des longues solitudes, le privilège de ceux qui ont su s'affranchir). La vérité est de ce monde; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai.

Dans des sociétés comme les nôtres, l'économie politique de la vérité est caractérisée par cinq traits historiquement importants : la vérité est centrée sur la forme du discours scientifique et sur les ins-

titutions qui le produisent; elle est soumise à une constante incitation économique et politique (besoin de vérité tant pour la production économique que pour le pouvoir politique); elle est l'objet, sous des formes diverses, d'une immense diffusion et consommation (elle circule dans des appareils d'éducation ou d'information dont l'étendue est relativement large dans le corps social, malgré certaines limitations strictes); elle est produite et transmise sous le contrôle non pas exclusif, mais dominant de quelques grands appareils politiques ou économiques (université, armée, écriture, médias); enfin, elle est l'enjeu de tout un débat politique et de tout un affrontement social (luttes idéologiques).

Il me semble que ce qu'il faut prendre en compte, maintenant, dans l'intellectuel, ce n'est donc pas le porteur de valeurs universelles; c'est bien quelqu'un qui occupe une position spécifique – mais d'une spécificité qui est liée aux fonctions générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre. Autrement dit, l'intellectuel relève d'une triple spécificité : la spécificité de sa position de classe (petit-bourgeois au service du capitalisme, intellectuel organique du prolétariat); la spécificité de ses conditions de vie et de travail, liées à sa condition d'intellectuel (son domaine de recherche, sa place dans un laboratoire, les exigences économiques ou politiques auxquelles il se soumet ou contre lesquelles il se révolte, à l'université, à l'hôpital, etc.); enfin, la spécificité de la politique de vérité dans nos sociétés. Et c'est là que sa position peut prendre une signification générale, que le combat local ou spécifique qu'il mène porte avec lui des effets, des implications qui ne sont pas simplement professionnels ou sectoriels. Il fonctionne ou il lutte au niveau général de ce régime de la vérité si essentiel aux structures et au fonctionnement de notre société. Il y a un combat pour la vérité, ou du moins autour de la vérité – étant entendu encore une fois que par vérité je ne veux pas dire l'ensemble des choses vraies qu'il y a à découvrir ou à faire accepter, mais l'ensemble des règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir; étant entendu aussi qu'il ne s'agit pas d'un combat en faveur de la vérité, mais autour du statut de la vérité et du rôle économique-politique qu'elle joue. Il faut penser les problèmes politiques des intellectuels non pas dans les termes science/idéologie, mais dans les termes vérité/pouvoir. Et c'est là que la question de la professionnalisation de l'intellectuel, de la division du travail manuel/intellectuel peut être à nouveau envisagée.

Tout cela doit paraître bien confus, et incertain. Incertain, oui, et ce que je dis là, c'est surtout à titre d'hypothèse. Pour que ce soit un

peu moins confus cependant, je voudrais avancer quelques propositions – au sens non des choses admises, mais seulement offertes pour des essais ou des épreuves futures :

– par vérité, entendre un ensemble de procédures réglées pour la production, la loi, la répartition, la mise en circulation, et le fonctionnement des énoncés;

– la vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent. Régime de la vérité;

– ce régime n'est pas simplement idéologique ou superstructurel; il a été une condition de formation et de développement du capitalisme. Et c'est lui qui, sous réserve de quelques modifications, fonctionne dans la plupart des pays socialistes (je laisse ouverte la question de la Chine que je ne connais pas);

– le problème politique essentiel pour l'intellectuel, ce n'est pas de critiquer les contenus idéologiques qui seraient liés à la science, ou de faire en sorte que sa pratique scientifique soit accompagnée d'une idéologie juste. Mais de savoir s'il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité. Le problème n'est pas de changer la conscience des gens ou ce qu'ils ont dans la tête, mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité.

Il ne s'agit pas d'affranchir la vérité de tout système de pouvoir – ce serait une chimère, puisque la vérité est elle-même pouvoir –, mais de détacher le pouvoir de la vérité des formes d'hégémonie (sociales, économiques, culturelles) à l'intérieur desquelles pour l'instant elle fonctionne.

La question politique, en somme, ce n'est pas l'erreur, l'illusion, la conscience aliénée ou l'idéologie; c'est la vérité elle-même. De là l'importance de Nietzsche.

## 193 *Cours du 7 janvier 1976*

« Corso del 7 gennaio 1976 » (« Cours du 7 janvier 1976 »), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfisica del potere: interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 163-177.

Je voudrais essayer de mettre, jusqu'à un certain point, un terme à une série de recherches que j'ai faites depuis quatre ou cinq ans, pratiquement depuis que je suis ici, et dont je me rends bien compte qu'elles ont cumulé, aussi bien pour vous que pour moi, les

inconvenients. C'étaient des recherches qui étaient fort voisines les unes des autres, sans arriver à former un ensemble cohérent ni continu; c'étaient des recherches fragmentaires, dont aucune, finalement, n'est parvenue à son terme, et qui n'avaient même pas de suite; des recherches dispersées et, en même temps, répétitives, qui retombaient dans les mêmes ornières, dans les mêmes thèmes, dans les mêmes concepts. C'étaient des petits propos sur l'histoire de la procédure pénale, quelques chapitres concernant l'évolution et l'institutionnalisation de la psychiatrie au XIX<sup>e</sup> siècle; des considérations sur la sophistique ou sur la monnaie grecque, ou sur l'Inquisition au Moyen Âge; l'esquisse d'une histoire de la sexualité ou, en tout cas, d'une histoire du savoir de la sexualité à travers les pratiques de confession au XVII<sup>e</sup> siècle ou les contrôles de la sexualité enfantine aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles; le repérage de la genèse d'une théorie et d'un savoir de l'anomalie, avec toutes les techniques qui lui sont liées. Tout cela piétine, se répète et n'est pas lié; au fond, cela ne cesse pas de dire la même chose et, pourtant, peut-être, cela ne dit rien; cela s'entrecroise dans un embrouillamini peu déchiffrable, qui ne s'organise guère; bref, comme on dit, ça n'aboutit pas.

Je pourrais vous dire : après tout, c'étaient des pistes à suivre, peu importantes, où elles allaient; il importait même que cela n'aille nulle part, en tout cas pas dans une direction qui soit prédéterminée; c'étaient comme des pointillés : à vous de les continuer ou de les infléchir, à moi, éventuellement, de les poursuivre ou de leur donner une autre configuration. Après tout, ces fragments, on verra bien, vous et moi, ce qu'on peut en faire. Je me faisais un peu l'effet d'un cachalot qui saute par-dessus la surface de l'eau en y laissant une petite trace provisoire d'écume, et qui fait croire, veut croire ou croit peut-être effectivement lui-même qu'en dessous, là où on ne le voit plus, là où il n'est plus perçu ni contrôlé par personne, il suit une trajectoire profonde, cohérente et réfléchie.

Voilà quelle était à peu près la situation. Que le travail que je vous ai présenté ait eu cette allure à la fois fragmentaire, répétitive et discontinue, cela correspondrait bien à quelque chose qu'on pourrait appeler une « paresse fiévreuse », c'est-à-dire celle qui affecte caractériellement les amoureux des bibliothèques, des documents, des références, des écritures poussiéreuses, des textes qui, à peine imprimés, sont refermés et dorment ensuite sur des rayons dont ils ne sont tirés que quelques siècles plus tard. Tout cela conviendrait bien à l'inertie affairée de ceux qui professent un savoir pour rien, une sorte de savoir somptuaire, une richesse de parvenu dont les signes extérieurs, vous le savez bien, se trouvent disposés en bas des

pages. Cela conviendrait à tous ceux qui se sentent solidaires de l'une des sociétés secrètes sans doute les plus anciennes et l'une des plus caractéristiques, aussi, de l'Occident, l'une de ces sociétés secrètes étrangement indestructibles, qui me semblent inconnues dans l'Antiquité et qui se sont formées tôt dans le christianisme, à l'époque des premiers couvents sans doute, aux confins des invasions, des incendies et des forêts, je veux parler de la grande, tendre et chaleureuse franc-maçonnerie de l'érudition inutile.

Seulement, ce n'est pas simplement le goût de cette franc-maçonnerie qui m'a poussé à faire ce que j'ai fait. Il me semble que ce travail qui passe d'une manière un petit peu empirique et hasardeuse de vous à moi et de moi à vous, on pourrait le justifier en disant qu'il convenait assez bien à une certaine période très limitée, qui est celle que nous venons de vivre, les dix, quinze, au maximum les vingt dernières années, c'est-à-dire une période au cours de laquelle on peut noter deux phénomènes qui ont été, sinon réellement importants, du moins, me semble-t-il, assez intéressants. D'une part, c'est une période qui a été caractérisée par ce qu'on pourrait appeler l'efficacité des offensives dispersées et discontinues. Je pense, par exemple, lorsqu'il s'est agi d'entrayer le fonctionnement d'institutions psychiatriques, à l'étrange efficacité qu'on montrée les discours, très localisés finalement, de l'antipsychiatrie, discours dont vous savez bien qu'ils n'étaient soutenus et qu'ils ne sont encore soutenus par aucune systématisation d'ensemble, quelles qu'aient pu être, quelles que puissent être encore leurs références – je pense à la référence d'origine à l'analyse existentielle ou aux références actuelles prises, en gros, dans le marxisme ou la théorie de Reich. Je pense également à l'étrange efficacité des attaques qui ont eu lieu contre la morale sexuelle traditionnelle, attaques qui, elles aussi, n'étaient référées que d'une manière vague et assez lointaine, bien floues en tout cas, à Reich ou à Marcuse. Je pense encore à l'efficacité des attaques contre l'appareil judiciaire et pénal, attaques dont certaines étaient fort lointainement rapportées à cette notion générale et, d'ailleurs, assez douteuse de « justice de classe », et dont certaines autres étaient rattachées, à peine plus précisément, à une thématique anarchiste. Je pense également, et plus précisément encore, à l'efficacité de quelque chose – je n'ose même pas dire d'un livre – comme *L'Anti-Œdipe* \*, qui n'est pratiquement référé à presque rien d'autre qu'à sa propre et prodigieuse inventivité théorique, livre ou, plutôt chose, événement, qui est parvenu à faire

\* Deleuze (G.) et Guattari (F.), *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.

s'enrouer jusque dans la pratique la plus quotidienne ce murmure pourtant longtemps ininterrompu qui a filé du divan au fauteuil.

Donc, je dirais ceci : depuis dix ou quinze ans, l'immense et proliférante criticabilité des choses, des institutions, des pratiques, des discours, cette sorte de friabilité générale des sols, même et peut-être surtout les plus familiers, les plus solides et les plus prochains de nous, de notre corps, de nos gestes de tous les jours, c'est cela qui apparaît. Mais, en même temps que cette friabilité et cette étonnante efficacité des critiques discontinues et particulières ou locales, en même temps, ou par là même, se découvre dans les faits quelque chose qui n'était peut-être pas prévu au départ : ce qu'on pourrait appeler l'effet inhibiteur propre aux théories totalitaires, je veux dire aux théories enveloppantes et globales ; non pas que ces théories enveloppantes et globales n'aient pas fourni et ne fournissent pas encore, d'une manière assez constante, des instruments localement utilisables : le marxisme, la psychanalyse sont précisément là pour le prouver, mais elles n'ont fourni, je crois, ces instruments localement utilisables qu'à la condition, justement, que l'unité théorique du discours soit comme suspendue, en tout cas découpée, tirillée, mise en charpie, retournée, déplacée, caricaturée, théâtralisée ; en tout cas, toute reprise dans les termes mêmes de la totalité a conduit de fait à un effet de freinage. Donc, si vous voulez, premier point, premier caractère de ce qui s'est passé depuis une quinzaine d'années : caractère local de la critique – ce qui ne veut pas dire empirisme obtus, naïf ou niais, ce qui ne veut pas dire non plus éclectisme mou, opportunisme, perméabilité à n'importe quelle entreprise théorique, ce qui ne veut même pas dire non plus ascétisme un peu volontaire, qui se réduirait lui-même à la plus grande maigreur théorique possible. Je crois que ce caractère essentiellement local de la critique indique en fait quelque chose qui serait une sorte de production théorique autonome, non centralisée, c'est-à-dire qui n'a pas besoin pour établir sa validité du visa d'un régime commun.

Et c'est là que l'on touche à un second aspect de ce qui s'est passé depuis quelque temps : c'est que cette critique locale s'est effectuée, me semble-t-il, par, à travers ce qu'on pourrait appeler des « retours de savoir ». Par « retour de savoir », je veux dire ceci : il est vrai que, dans ces années qui viennent de se passer, on a rencontré souvent, au moins à un niveau superficiel, toute une thématique : « Plus de savoir, mais la vie », « plus de connaissances, mais le réel » ; il me semble que sous toute cette thématique, à travers elle, dans cette thématique même, ce qu'on a vu se produire, c'est ce qu'on pourrait appeler l'insurrection des « savoirs assujettis ». Par



« savoir assujetti », j'entends deux choses. D'une part, je veux désigner des contenus historiques qui ont été ensevelis, masqués dans des cohérences fonctionnelles ou dans des systématisations formelles. Concrètement, si vous voulez, ce n'est certainement pas une sémiologie de la vie asilaire, ce n'est pas non plus une sociologie de la délinquance, mais bel et bien l'apparition de contenus historiques qui a permis de faire, aussi bien de l'asile que de la prison, la critique effective. Et tout simplement parce que seuls les contenus historiques peuvent permettre de retrouver le clivage des affrontements et des luttes que les aménagements fonctionnels ou les organisations systématiques ont pour but, justement, de masquer. Donc, les « savoirs assujettis », ce sont ces blocs de savoirs historiques qui étaient présents et masqués à l'intérieur des ensembles fonctionnels et systématiques, et que la critique a pu faire réapparaître par les moyens, bien entendu, de l'érudition.

Deuxièmement, par « savoir assujetti », je crois qu'il faut entendre autre chose et, en un sens, tout autre chose. Par « savoirs assujettis », j'entends également toute une série de savoirs qui se trouvaient être disqualifiés comme savoirs non conceptuels, comme savoirs insuffisamment élaborés, savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs au-dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requise. Et c'est la réapparition de ces savoirs d'en dessous, de ces savoirs non qualifiés, de ces savoirs même disqualifiés, c'est par la réapparition de ces savoirs : celui du psychiatrisé, celui du malade, celui de l'infirmier, celui du médecin, mais parallèle et marginal par rapport au savoir médical, c'est ce savoir que j'appellerais le « savoir des gens », et qui n'est pas du tout un savoir commun, un bon sens, mais, au contraire, un savoir particulier, un savoir local, un savoir différentiel, incapable d'unanimité et qui ne doit sa force qu'au tranchant qu'il oppose à tous ceux qui l'entourent ; c'est par la réapparition de ces savoirs locaux des gens, de ces savoirs disqualifiés que s'est faite la critique.

Vous me direz : il y a tout de même là quelque chose comme un étrange paradoxe que de vouloir grouper, coupler dans la même catégorie des « savoirs assujettis », d'une part, ces contenus de la connaissance historique méticuleuse, érudite, exacte, et puis ces savoirs locaux, singuliers, ces savoirs des gens qui sont des savoirs sans sens commun et qui ont été en quelque sorte laissés en jachère, quand ils n'ont pas été effectivement et explicitement tenus en lisière. Je crois que c'est dans ce couplage entre les savoirs ensevelis de l'érudition et les savoirs disqualifiés par la hiérarchie des connaissances et des sciences que s'est joué effectivement ce qui a donné à la critique de ces dix ou quinze dernières années sa force essentielle.

Dans un cas comme dans l'autre, en effet, dans ce savoir de l'érudition comme dans ces savoirs disqualifiés, dans ces deux formes de savoir, assujetti ou enseveli, de quoi s'agissait-il ? Il s'agissait du savoir historique des luttes ; dans les domaines spécialisés de l'érudition comme dans le savoir disqualifié des gens gisait la mémoire des combats, celle, précisément, qui a été jusqu'alors tenue en lisière. Et se sont ainsi dessinées des recherches généalogiques multiples, à la redécouverte exacte des luttes et mémoire brute des combats ; et ces généalogies, comme couplage de ce savoir érudit et de ce savoir des gens, n'ont été possibles, et on n'a même pu les tenter qu'à une condition, c'est que soit levée la tyrannie des discours englobants, avec leur hiérarchie et avec tous les privilèges de l'avant-garde théorique. Appelons, si vous voulez, généalogie le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles ; ce sera donc la définition provisoire de ces généalogies que j'ai essayé de faire au cours de ces dernières années.

Dans cette activité qu'on peut donc dire généalogique, vous voyez qu'en fait il ne s'agit aucunement d'opposer à l'unité abstraite de la théorie la multiplicité concrète des faits ; il ne s'agit aucunement de disqualifier le spéculatif pour lui opposer, dans la forme d'un scientisme quelconque, la rigueur de connaissances bien établies. Ce n'est donc pas un empirisme qui traverse le projet généalogique ; ce n'est pas non plus un positivisme au sens ordinaire du terme : il s'agit en fait de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie, au nom des droits d'une science qui serait détenue par quelques-uns. Les généalogies ne sont donc pas des retours positivistes à une forme de science plus attentive ou plus exacte ; les généalogies, ce sont très exactement des antisciences. Non pas qu'elles revendiquent le droit lyrique à l'ignorance et au non-savoir, non pas qu'il s'agisse du refus de savoir ou de la mise en exergue des prestiges d'une expérience immédiate, non encore captée par le savoir : ce n'est pas de cela qu'il s'agit ; il s'agit de l'insurrection des savoirs, non pas tellement contre les contenus, les méthodes ou les concepts d'une science, mais d'une insurrection d'abord et avant tout contre les effets de pouvoir centralisateurs qui sont liés à l'institution et au fonctionnement d'un discours scientifique organisé à l'intérieur d'une société comme la nôtre. Et, que cette institutionnalisation du discours scientifique prenne corps dans

une université ou, d'une façon générale, dans un appareil pédagogique, que cette institutionnalisation des discours scientifiques prenne corps dans un réseau théorico-commercial comme la psychanalyse, ou dans un appareil politique, avec toutes ses afférences, comme dans le cas du marxisme, au fond peu importe : c'est bien contre les effets de pouvoir propres à un discours considéré comme scientifique que la généalogie doit mener le combat.

D'une façon plus précise ou, en tout cas, qui parlera peut-être mieux, je dirai ceci : depuis bien des années maintenant, plus d'un siècle sans doute, vous savez combien ont été nombreux ceux qui se sont demandés si oui ou non le marxisme était une science; on pourrait dire que la même question a été posée et ne cesse d'être posée à propos de la psychanalyse ou, pis encore, de la sémiologie des textes littéraires; mais à toute cette question-là : est-ce ou n'est-ce pas une science?, les généalogistes répondraient : précisément, ce qu'on vous reproche, c'est de faire du marxisme, de la psychanalyse ou de telle ou telle autre chose une science, et, si on a une objection à faire au marxisme, c'est qu'il pourrait effectivement être une science. En des termes un peu plus, sinon élaborés, plus dilués, je dirais ceci : avant même de savoir dans quelle mesure quelque chose comme le marxisme ou la psychanalyse est analogue à une pratique scientifique dans son déroulement quotidien, dans ses règles de construction, dans les concepts utilisés, avant même de se poser cette question de l'analogie formelle et structurale d'un discours marxiste ou psychanalytique avec un discours scientifique, est-ce qu'il ne faut pas se poser d'abord la question ou s'interroger sur l'ambition de pouvoir qu'emporte avec soi la prétention à être une science? Les questions qu'il faut poser ne sont-ce pas celles-ci : quel type de savoir voulez-vous disqualifier du moment que vous vous dites être une science? Quel sujet parlant, quel sujet discourant, quel sujet d'expérience et de savoir voulez-vous donc minoriser du moment que vous dites : moi qui tiens ce discours, je tiens un discours scientifique et je suis un savant? Quelle avant-garde théorico-politique voulez-vous donc introniser, pour la détacher de toutes les formes massives, circulantes et discontinues de savoir? Et je dirais : quand je vous vois vous efforcer d'établir que le marxisme est une science, je ne vous vois pas, à dire vrai, en train de démontrer une fois pour toutes que le marxisme a une structure rationnelle et que ses propositions relèvent par conséquent de procédures de vérification, je vous vois, d'abord et avant tout, en train de faire autre chose; je vous vois en train de lier au discours marxiste et je vous vois affecter à ceux qui tiennent ce discours des effets de pouvoir que l'Occident, depuis

maintenant le Moyen Âge, a affectés à la science et a réservés à ceux qui tiennent un discours scientifique.

La généalogie, ce serait donc, par rapport au projet d'une inscription des savoirs dans la hiérarchie du pouvoir propre à la science, une sorte d'entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique. La réactivation des savoirs locaux, « mineurs », dirait peut-être Deleuze, contre la hiérarchisation scientifique de la connaissance et ses effets de pouvoir intrinsèques, c'est cela le projet de ces généalogies en désordre et en charpie. En deux mots : on pourrait peut-être dire que l'archéologie, ce serait la méthode propre à l'analyse des discours locaux, et la généalogie, la tactique qui fait jouer à partir des discours locaux ainsi décrites les savoirs désassujettis qui s'en dégagent. Cela, pour restituer le projet d'ensemble.

Vous voyez que tous les fragments de recherches tous les propos à la fois entrecroisés et suspendus que j'ai répétés avec obstination depuis quatre ou cinq ans maintenant pouvaient être considérés comme des éléments de ces généalogies, que je n'ai pas été, loin de là, le seul à faire au cours de ces quinze dernières années. Question : alors pourquoi ne continuerait-on pas, avec une si jolie et, vraisemblablement, si peu vérifiable théorie de la discontinuité? Pourquoi est-ce que je ne continue pas, et pourquoi est-ce que je ne prends pas encore un petit quelque chose comme ça, qui serait du côté de la psychiatrie, de la théorie de la sexualité?

On pourrait continuer, c'est vrai; et, jusqu'à un certain point, j'essaierai de continuer. Mais, peut-être, un certain nombre de changements, et de changements dans la conjoncture, sont intervenus. Je veux dire que, par rapport à la situation que nous avons connue il y a cinq, dix, encore quinze ans, les choses ont peut-être changé; la bataille n'a peut-être pas tout à fait le même visage. Est-ce que nous sommes bien, en tout cas, dans ce même rapport de forces qui nous permettrait de faire valoir, en quelque sorte, à l'état vif et hors de tout assujettissement, ces savoirs désensablés? Quelle force ont-ils par eux-mêmes? Et, après tout, à partir du moment où on dégage ainsi des fragments de généalogie, à partir du moment où on fait valoir, où on met en circulation ces espèces d'éléments de savoir qu'on a essayé de désensabler, est-ce qu'ils ne risquent pas d'être recodés, recolonisés par ces discours unitaires qui, après les avoir d'abord disqualifiés, puis ignorés quand ils sont réapparus, sont peut-être maintenant tout prêts à les annexer et à les prendre dans leur propre discours et dans leurs propres effets de savoir et de pou-

voir? Et si nous voulons, nous, protéger ces fragments ainsi dégagés, est-ce que nous ne nous exposons pas à bâtir nous-mêmes, de nos propres mains, ce discours unitaire, auquel nous convient, comme peut-être pour un piège, ceux qui nous disent : tout ça, c'est très gentil, mais où est-ce que ça va? Dans quelle direction? Pour quelle unité? La tentation, jusqu'à un certain point, est de dire : eh bien, continuons, accumulons; après tout, le moment n'est pas encore venu où nous risquons d'être colonisés. Parce que je vous disais tout à l'heure que ces fragments généalogiques risquent peut-être d'être recodés, mais on pourrait après tout lancer le défi et dire : essayez donc! on pourrait dire, par exemple : depuis le temps que l'anti-psychiatrie ou la généalogie des institutions psychiatriques ont été entreprises – ça fait maintenant quinze bonnes années –, y a-t-il eu un seul marxiste, un seul psychanalyste, un seul psychiatre pour refaire cela dans ses propres termes et montrer que les généalogies qui avaient été faites étaient fausses, mal élaborées, mal articulées, mal fondées? En fait, les choses sont telles que ces fragments de généalogie restent là, entourés d'un silence prudent; on ne leur oppose, au maximum, que des propositions comme celle qu'on vient d'entendre récemment dans la bouche, je crois, de M. Juquin : « Tout ça, c'est très gentil! Il n'en reste pas moins que la psychiatrie soviétique est la première du monde. » Je dirais : bien sûr, la psychiatrie soviétique, vous avez raison, est la première du monde, et c'est précisément ce qu'on lui reproche. Le silence, ou, plutôt, la prudence avec laquelle les théories unitaires contournent la généalogie des savoirs, serait donc peut-être une raison de continuer. On pourrait, en tout cas, multiplier ainsi les fragments généalogiques comme autant de pièges, de questions, de défis, comme vous voudrez; mais, après tout, il est sans doute trop optimiste, à partir du moment où il s'agit après tout d'une bataille, d'une bataille des savoirs contre les effets de pouvoir des discours scientifiques, de prendre le silence de l'adversaire pour la preuve qu'on lui fait peur; peut-être le silence de l'adversaire – en tout cas, je crois que c'est un principe méthodologique ou un principe tactique qu'il faut toujours avoir à l'esprit – est tout aussi bien le signe qu'on ne lui fait pas peur du tout; et, en tout cas, il faut faire, je crois, comme si justement on ne lui faisait pas peur.

Il s'agira donc non pas du tout de donner un sol théorique continu et solide à toutes les généalogies dispersées – je ne veux en aucun cas leur donner, leur surimposer une sorte de couronnement théorique qui les unifierait –, mais d'essayer dans les cours qui viennent, et sans doute au cours de cette année, de préciser ou de

dégager l'enjeu qui se trouve engagé dans cette mise en opposition, cette mise en lutte, cette mise en insurrection des savoirs contre l'institution et les effets de savoir et de pouvoir du discours scientifique.

L'enjeu de toutes ces généalogies, vous le connaissez, ai-je besoin de le préciser, est : qu'est-ce que ce pouvoir dont l'irruption, la force, le tranchant, l'absurdité sont concrètement apparus au cours de ces quarante dernières années, à la fois sur la ligne d'effondrement du nazisme et sur la ligne de recul du stalinisme? Qu'est-ce que le pouvoir? ou, plutôt – parce que la question : « Qu'est-ce que le pouvoir? » serait justement une question théorique qui couronnerait l'ensemble, ce que je ne veux pas – l'enjeu est de déterminer quels sont dans leurs mécanismes, dans leurs effets, dans leurs rapports ces différents dispositifs de pouvoir qui s'exercent à des niveaux différents de la société, dans des domaines et avec des extensions si variées? *Grosso modo*, je crois que l'enjeu de tout cela serait : l'analyse des pouvoirs peut-elle, d'une manière ou d'une autre, se déduire de l'économie?

Voilà pourquoi je pose cette question. Voilà ce que je veux dire par là : je ne veux aucunement effacer des différences innombrables, gigantesques, mais, malgré et à travers ces différences, il me semble qu'il y a un certain point commun entre la conception juridique et, disons, si vous voulez, libérale du pouvoir politique – celle que l'on trouve chez les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle –, et puis la conception marxiste ou, en tout cas, une certaine conception courante qui vaut comme étant la conception marxiste : ce point commun, ça serait ce que j'appellerais l'économisme dans la théorie du pouvoir. Par là, je veux dire ceci : dans le cas de la théorie juridique classique du pouvoir, le pouvoir est considéré comme un droit dont on serait possesseur et dont on serait possesseur comme d'un bien, et que l'on pourrait par conséquent transférer ou aliéner, d'une façon totale ou partielle, par un acte juridique ou un acte fondateur de droit – peu importe pour l'instant – qui serait de l'ordre de la cession ou du contrat. Le pouvoir, c'est celui, concret, que tout individu détient et qu'il viendrait à céder, totalement ou partiellement, pour constituer une souveraineté politique. La constitution du pouvoir politique se fait donc dans cette série, dans cet ensemble théorique auquel je me réfère, sur le modèle d'une opération juridique qui serait de l'ordre de l'échange contractuel. Analogie, par conséquent, manifeste et qui court tout le long de ces théories, entre le pouvoir et les biens, le pouvoir et la richesse.

Dans l'autre cas, bien sûr, je pense à la conception marxiste géné-

rale du pouvoir, c'est évident; mais vous avez dans cette conception marxiste quelque chose d'autre, qui est ce qu'on pourrait appeler la fonctionnalité économique du pouvoir. « Fonctionnalité économique », dans la mesure où le pouvoir aurait essentiellement pour rôle à la fois de maintenir des rapports de production et de reconduire une domination de classe que le développement et les modalités propres de l'appropriation des forces productives ont rendu possible; le pouvoir politique, dans ce cas-là, trouverait dans l'économie sa raison d'être historique. En gros, si vous voulez, dans un cas, on a un pouvoir politique qui trouverait, dans la procédure de l'échange, dans l'économie de la circulation des biens, son modèle formel; et, dans l'autre cas, le pouvoir politique aurait dans l'économie sa raison d'être historique et le principe de sa forme concrète et de son fonctionnement actuel.

Le problème qui fait l'enjeu des recherches dont je parle peut se décomposer de la manière suivante. Premièrement, le pouvoir est-il toujours dans une position seconde par rapport à l'économie? Est-il toujours finalisé et comme fonctionnalisé par l'économie? Le pouvoir a-t-il essentiellement pour raison d'être et pour fin de servir l'économie? Est-il destiné à la faire marcher, à solidifier, à maintenir, à reconduire des rapports qui sont caractéristiques de cette économie et essentiels à son fonctionnement?

Seconde question : le pouvoir est-il modelé sur la marchandise? Le pouvoir est-il quelque chose qui se possède, qui s'acquiert, se cède par contrat ou par force, s'aliène ou se récupère, circule, irrigue telle région, évite telle autre? Ou bien, même si les rapports de pouvoir sont profondément intriqués dans et avec les relations économiques, même si effectivement les rapports de pouvoir constituent toujours une sorte de faisceau ou de boucle avec les relations économiques, dans ce cas, l'indissociabilité de l'économie et du politique ne serait-elle pas, non de l'ordre de la subordination fonctionnelle, ni non plus de l'ordre de l'isomorphie formelle, mais d'un autre ordre qu'il s'agirait précisément de dégager?

Pour faire une analyse non économique du pouvoir, de quoi, actuellement, dispose-t-on? Je crois qu'on peut dire qu'on dispose vraiment de très peu de chose. On dispose d'abord de cette affirmation que le pouvoir ne se donne pas, ni ne s'échange, ni ne se reprend, mais qu'il s'exerce et qu'il n'existe qu'en acte. On dispose également de cette autre affirmation que le pouvoir n'est pas premièrement maintien et reconduction des relations économiques; mais, en lui-même, primièrement, un rapport de forces.

Deux questions : si le pouvoir s'exerce, qu'est-ce que cet exer-

cice? en quoi consiste-t-il? quelle est sa mécanique? On a ici quelque chose dont je dirais que c'était une réponse-occasion, enfin, une réponse immédiate, qui me paraît renvoyée finalement par le fait concret de bien des analyses actuelles : le pouvoir, c'est essentiellement ce qui réprime, c'est ce qui réprime la nature, les instincts, une classe, des individus. Et lorsque, dans le discours contemporain, on trouve cette définition rassassante du pouvoir comme ce qui réprime, après tout, le discours contemporain ne fait pas une invention; Hegel l'avait dit le premier, puis Freud et puis Reich. En tout cas, être organe de répression, c'est, dans le vocabulaire d'aujourd'hui, le qualificatif presque homérique du pouvoir. Alors, est-ce que l'analyse du pouvoir ne doit pas être d'abord et essentiellement l'analyse des mécanismes de répression?

Deuxièmement – seconde réponse-occasion si vous voulez –, si le pouvoir est bien en lui-même mise en jeu et déploiement d'un rapport de forces, plutôt que de l'analyser en termes de cession, contrat, aliénation, au lieu même de l'analyser en termes fonctionnels de reconduction de rapports de production, ne faut-il pas l'analyser d'abord et avant tout en termes de combat, d'affrontement ou de guerre? On aurait donc, en face de la première hypothèse, qui est : le mécanisme du pouvoir, c'est fondamentalement et essentiellement la répression, une seconde hypothèse qui serait : le pouvoir, c'est la guerre, c'est la guerre continuée par d'autres moyens. Et, à ce moment-là, on retournerait la proposition de Clausewitz \*, et on dirait que la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens.

Ce qui voudrait dire trois choses. D'abord ceci : c'est que les rapports de pouvoir, tels qu'ils fonctionnent dans une société comme la nôtre, ont essentiellement pour point d'ancrage un certain rapport de forces établi à un moment donné, historiquement précisable, dans la guerre et par la guerre. Et, s'il est vrai que le pouvoir politique arrête la guerre, fait régner ou tente de faire régner une paix dans la société civile, ce n'est pas du tout pour suspendre les effets de la guerre ou pour neutraliser le déséquilibre qui s'est manifesté dans la bataille finale de la guerre. Le pouvoir politique, dans cette hypothèse, aurait pour rôle de réinscrire perpétuellement ce rapport de forces par une sorte de guerre silencieuse, et de le réinscrire dans les institutions, dans les inégalités économiques, dans le langage,

\* « La guerre n'est pas seulement un acte politique, mais un véritable instrument de la politique, une poursuite de relations politiques, une réalisation de celles-ci par d'autres moyens » (Clausewitz, K. von, *De la guerre*, Paris, Éd. de Minuit, 1950, livre I, chap 1, p. 67).

jusque dans le corps des uns et des autres. Ce serait donc le premier sens à donner à ce retournement de l'aphorisme de Clausewitz : la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens ; c'est-à-dire que la politique, c'est la sanction et la reconduction du déséquilibre des forces manifesté dans la guerre.

Le retournement de cette proposition voudrait dire autre chose aussi : c'est que, à l'intérieur de cette « paix civile », les luttes politiques, les affrontements à propos du pouvoir, avec le pouvoir, pour le pouvoir, les modifications des rapports de forces – accentuation d'un côté, renversement –, tout cela, dans un système politique, ne devrait être interprété que comme la continuation de la guerre ; c'est-à-dire qu'ils seraient à déchiffrer comme des épisodes, des fragmentations, des déplacements de la guerre elle-même. On n'écrirait jamais que l'histoire de cette même guerre, même lorsqu'on écrirait l'histoire de la paix et de ses institutions.

Et le retournement de l'aphorisme de Clausewitz voudrait dire une troisième chose : finalement, la décision finale ne peut venir que de la guerre, c'est-à-dire d'une épreuve de force où les armes, en fin de compte, devront être juges. La fin du politique, serait la dernière bataille, c'est-à-dire que la dernière bataille suspendrait enfin, et enfin seulement, l'exercice du pouvoir comme guerre continuée.

Vous voyez donc que, à partir du moment où on essaie de se dégager des schémas économistes pour analyser le pouvoir, on se trouve immédiatement en face de deux hypothèses massives : d'une part, le mécanisme du pouvoir, ça serait la répression – hypothèse, si vous voulez, que j'appellerais commodément l'hypothèse Reich –, et, deuxièmement, le fond du rapport de pouvoir, c'est l'affrontement belliqueux des forces – hypothèse que j'appellerais, là encore pour commodité, l'hypothèse Clausewitz. Ces deux hypothèses ne sont pas inconciliables ; au contraire, elles paraissent même s'enchaîner avec assez de vraisemblance : la répression, après tout, est-ce que ce n'est pas la conséquence politique de la guerre, un peu comme l'oppression, dans la théorie classique du droit politique, était l'abus de la souveraineté dans l'ordre juridique ?

On pourrait donc opposer deux grands systèmes d'analyse du pouvoir. L'un qui serait le vieux système que vous trouvez chez les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui s'articulerait autour du pouvoir comme droit originaire que l'on cède, constitutif de la souveraineté, et avec le contrat comme matrice du pouvoir politique ; et ce pouvoir ainsi constitué risquerait, lorsqu'il se dépasse lui-même, c'est-à-dire lorsqu'il déborde les termes mêmes du contrat, de devenir oppression. Pouvoir-contrat, avec comme limite, ou, plutôt, comme

franchissement de la limite, l'oppression. Et vous auriez l'autre système qui essaierait, au contraire, d'analyser le pouvoir politique, non plus selon le schéma contrat-oppression, mais selon le schéma guerre-répression ; à ce moment-là, la répression, ce n'est pas ce qu'était l'oppression pour le contrat, c'est-à-dire un abus, mais, au contraire, le simple effet et la simple poursuite d'un rapport de domination : la répression, ça ne serait pas autre chose que la mise en œuvre, à l'intérieur de cette pseudo-paix que travaille une guerre continue, d'un rapport de forces perpétuel. Donc, deux schémas d'analyse du pouvoir : le schéma contrat-oppression, qui est, si vous voulez, le schéma juridique, et le schéma guerre-répression ou domination-répression, dans lequel l'opposition pertinente n'est pas celle du légitime et de l'illégitime comme dans le schéma précédent, mais l'opposition entre lutte et soumission.

Il est bien entendu que tout ce que je vous ai dit lors des années précédentes s'inscrit du côté du schéma lutte-répression, et c'est ce schéma-là que, de fait, j'ai essayé de mettre en œuvre. Or, à mesure que je le mettais en œuvre, j'ai été amené tout de même à le reconsidérer ; à la fois, bien sûr, parce que sur un tas de points il est encore insuffisamment élaboré – je dirais même qu'il est tout à fait inélaborable –, mais parce que je crois même que ces deux notions de « répression » et de « guerre » doivent être très considérablement modifiées, sinon peut-être, à la limite, abandonnées. En tout cas, il faut, je crois, regarder de près ces deux notions, « répression » et « guerre », ou, si vous voulez, regarder d'un peu plus près l'hypothèse que les mécanismes de pouvoir seraient essentiellement des mécanismes de répression et cette autre hypothèse que, sous le pouvoir politique, ce qui gronde et ce qui fonctionne, c'est essentiellement et avant tout un rapport belliqueux.

Je crois, sans trop me vanter, m'être tout de même méfié depuis assez longtemps de cette notion de « répression » ; et j'ai essayé de vous montrer, à propos justement des généalogies dont je parlais tout à l'heure, à propos de l'histoire du droit pénal, du pouvoir psychiatrique, du contrôle de la sexualité infantine, etc., que les mécanismes qui étaient mis en œuvre dans ces formations de pouvoir étaient tout autre chose, bien plus, en tout cas, que la répression. Je ne peux pas continuer sans reprendre un peu, justement, cette analyse de la répression, rassembler tout ce que j'ai pu dire d'une façon un peu décousue sans doute. Par conséquent, le prochain cours ou, éventuellement, les deux prochains cours seront consacrés à la reprise critique de la notion de « répression », à essayer de montrer en quoi et comment cette notion si courante maintenant de « répres-

sion > pour caractériser les mécanismes et les effets de pouvoir est tout à fait insuffisante pour les cerner.

Mais l'essentiel du cours sera consacré à l'autre volet, c'est-à-dire au problème de la guerre. Je voudrais essayer de voir dans quelle mesure le schéma binaire de la guerre, de la lutte, de l'affrontement des forces peut effectivement être repéré comme le fond, à la fois le principe et le moteur, de l'exercice du pouvoir politique : est-ce que c'est bien exactement de la guerre qu'il faut parler pour analyser le fonctionnement du pouvoir ? Est-ce que les notions de « tactique », de « stratégie », de « rapports de forces » sont valables ? Dans quelle mesure le sont-elles ? Est-ce que le pouvoir, tout simplement, est une guerre continuée par d'autres moyens que les armes ou les batailles ? Sous le thème devenu maintenant courant, d'ailleurs relativement récent, que le pouvoir a en charge de défendre la société, est-ce qu'il faut entendre, oui ou non, que la société dans sa structure politique est organisée de manière que certains puissent se défendre contre les autres ou défendre leur domination contre la révolte des autres, ou, simplement encore, défendre leur victoire et la pérenniser dans l'assujettissement ?

Donc, le schéma du cours de cette année sera le suivant : d'abord, une ou deux leçons consacrées à la reprise de la notion de répression ; puis je commencerai cette année – éventuellement, je poursuivrai les années d'après, je n'en sais rien – ce problème de la guerre dans la société civile. Je commencerai à mettre de côté justement ceux qui passent pour les théoriciens de la guerre dans la société civile et qui ne le sont absolument pas à mon sens, c'est-à-dire Hobbes et Machiavel. Puis j'essaierai de reprendre cette théorie de la guerre comme principe historique du fonctionnement du pouvoir autour du problème de la race, puisque c'est dans le binarisme des races qu'a été perçue, pour la première fois en Occident, la possibilité d'analyser le pouvoir politique comme guerre. Et j'essaierai de conduire cela jusqu'au moment où lutte des races et lutte des classes deviennent, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les deux grands schémas selon lesquels on essaie de repérer le phénomène de la guerre et les rapports de forces à l'intérieur de la société civile.

## 194 Cours du 14 janvier 1976

« Corso del 14 gennaio 1976 » (« Cours du 14 janvier 1976 »), in Fonrana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfisica del potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 179-194.

Cette année, je voudrais commencer des recherches sur la guerre comme principe éventuel d'analyse des rapports de pouvoir : est-ce que c'est du côté du rapport belliqueux, du modèle de la guerre, du schéma de la lutte que l'on peut trouver un principe d'intelligibilité et d'analyse du pouvoir politique ? Je voudrais commencer avec, forcément, en contrepoint l'analyse des institutions militaires dans leur fonctionnement réel, historique dans nos sociétés, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours.

Jusqu'à présent, pendant les cinq dernières années, en gros : les disciplines ; dans les cinq années à venir, peut-être : la guerre, la lutte, l'armée. Je voudrais tout de même faire le point sur ce que j'ai essayé de dire au cours des années précédentes. Je voudrais faire le point à la fois parce que cela me fera gagner du temps pour mes recherches sur la guerre et que, éventuellement, cela peut servir de repères à ceux d'entre vous qui n'étaient pas là les années précédentes. En tout cas, j'aimerais faire le point, pour moi-même, sur ce que j'ai essayé de parcourir.

Ce que j'ai essayé de parcourir, depuis 1970-1971, c'était en gros, le « comment » du pouvoir. Étudier le « comment » du pouvoir, c'était essayer de saisir ses mécanismes entre deux limites : d'un côté, les règles de droit qui délimitent formellement le pouvoir, et d'un autre côté, l'autre limite serait les effets de vérité que ce pouvoir produit et qui, à leur tour, reconduisent le pouvoir. Donc, triangle : pouvoir-droit-vérité. Disons schématiquement ceci : il existe une question traditionnelle qui est celle, je crois, de la philosophie politique, et qu'on pourrait formuler ainsi : comment est-ce que le discours de la vérité ou, tout simplement, comment est-ce que la philosophie entendue comme le discours par excellence de la vérité peut fixer les limites de droit du pouvoir ? C'est la question traditionnelle. Or celle que je voudrais poser est une question d'en dessous, une question très factuelle par rapport à cette question traditionnelle, noble et philosophique. Mon problème serait en quelque sorte celui-ci : quelles sont les règles de droit que les relations de pouvoir mettent en œuvre pour produire des discours de vérité ? Ou encore : quel est donc ce type de pouvoir qui est susceptible de produire des discours de vérité, qui sont, dans une société comme la nôtre, dotés d'effets si puissants ?

Je veux dire ceci : dans une société comme la nôtre — mais, après tout, dans n'importe quelle société —, des relations de pouvoir multiples traversent, caractérisent et constituent le corps social ; elles ne peuvent pas se dissocier, ni s'établir, ni fonctionner sans une production, une accumulation, une circulation du discours vrai. Il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans une certaine économie des discours de vérité fonctionnant dans, à partir de et à travers ce pouvoir. Nous sommes soumis à la production de la vérité et nous ne pouvons exercer le pouvoir que par la production de la vérité, cela sur un mode particulier, sans doute. C'est vrai de toute société, mais je crois que dans la nôtre ce rapport entre pouvoir, droit et vérité s'organise d'une façon très particulière.

Disons simplement pour marquer non pas le mécanisme même de la relation entre pouvoir, droit et vérité, mais l'intensité du rapport, que nous sommes astreints à produire la vérité par le pouvoir qui exige cette vérité et qui en a besoin pour fonctionner ; nous avons à dire la vérité, nous sommes condamnés à avouer la vérité ou à la trouver. Le pouvoir ne cesse de questionner, de nous questionner ; il ne cesse d'enquêter, d'enregistrer ; il institutionnalise la recherche de la vérité, il la professionnalise, il la récompense ; nous avons à produire la vérité comme, après tout, nous avons à produire des richesses, et nous avons à produire la vérité pour pouvoir produire des richesses. Et, d'un autre côté, nous sommes également soumis à la vérité, en ce sens que la vérité fait loi ; c'est le discours vrai qui, pour une part au moins, décide ; il véhicule lui-même des effets de pouvoir. Après tout, nous sommes jugés, condamnés, classés, contraints à des tâches, voués à une certaine manière de vivre ou à une certaine manière de mourir en fonction de discours vrais, qui portent avec eux des effets spécifiques de pouvoir. Donc : règles de droit, mécanismes de pouvoir, effets de vérité, ou encore : règles de pouvoir et pouvoir des discours vrais, c'est à peu près ce qui a été le domaine général du parcours que j'ai voulu tracer, parcours que j'ai mené, je le sais bien, d'une manière très partielle et avec beaucoup de zigzags.

Sur ce parcours, je voudrais maintenant dire quelques mots. Qu'est-ce qui m'a guidé comme principe général, et quelles ont été les consignes impératives ou les précautions de méthode que j'ai voulu prendre ? Un principe général en ce qui concerne les rapports du droit et du pouvoir : il me semble qu'il y a un fait qu'il ne faut pas oublier, c'est que, dans les sociétés occidentales, et cela depuis le Moyen Âge, il me semble que l'élaboration de la pensée juridique s'est faite essentiellement autour du pouvoir royal. C'est à la

demande du pouvoir royal, c'est également à son profit, c'est pour lui servir d'instrument ou de justification que s'est élaboré l'édifice juridique ; le droit en Occident est un droit de commande royale. Tout le monde connaît, bien sûr, le rôle fameux, célèbre, ressassé des juristes dans l'organisation du pouvoir royal ; il ne faut pas oublier que la réactivation du droit romain au milieu du Moyen Âge, qui a été le grand phénomène autour et à partir duquel s'est reconstitué l'édifice juridique dissocié après la chute de l'Empire romain, a été l'un des instruments techniques constitutifs du pouvoir monarchique, autoritaire, administratif et, finalement, absolu. Formation, donc, d'un édifice juridique autour du personnage royal, à la demande même et au profit du pouvoir royal. Lorsque, dans les siècles suivants, cet édifice juridique aura échappé au contrôle royal, lorsqu'il sera retourné contre le pouvoir royal, seront toujours en question les limites du pouvoir, la question concernant les prérogatives du souverain. Autrement dit, je crois que le personnage central dans tout l'édifice juridique occidental, c'est le roi ; c'est du roi qu'il est question, c'est du roi, de ses droits, de son pouvoir, des limites éventuelles de son pouvoir, c'est de cela qu'il est fondamentalement question dans le système général ou, en tout cas, dans l'organisation du système juridique occidental. Que les juristes aient été les serviteurs du roi, qu'ils aient été ses adversaires, c'est de toute façon toujours du pouvoir royal qu'il est question dans ces grands édifices de la pensée et du savoir juridiques.

Et du pouvoir royal, il est question de deux manières : soit pour montrer en quelle armature juridique s'investissait le pouvoir royal, comment le monarque était effectivement le corps vivant de la souveraineté, comment son pouvoir, même absolu, était exactement adéquat à un droit fondamental ; soit, au contraire, pour montrer comment il fallait limiter ce pouvoir souverain, à quelles règles de droit il devait se soumettre, selon et à l'intérieur de quelles limites il devait exercer son pouvoir pour que ce pouvoir conserve sa légitimité.

Dire que le problème de la souveraineté est le problème central du droit dans les sociétés occidentales, cela veut dire que le discours et la technique du droit ont eu essentiellement pour fonction de dissoudre à l'intérieur du pouvoir le fait de la domination, pour faire apparaître, à la place de cette domination que l'on voulait réduire ou masquer, deux choses : d'une part, les droits légitimes de la souveraineté et, deuxièmement, l'obligation légale de l'obéissance. Le système du droit est finalement l'éviction du fait de la domination et de ses conséquences.

Dans les années précédentes, en parlant des différentes petites choses que j'ai évoquées, au fond, j'ai voulu inverser cette direction générale de l'analyse, qui est celle, je crois, du discours du droit tout entier depuis le Moyen Âge. J'ai essayé de faire l'inverse, c'est-à-dire de laisser au contraire valoir comme un fait, aussi bien dans son secret que dans sa brutalité, le fait de la domination; et puis de montrer à partir de là non seulement comment le droit est d'une manière générale l'instrument de cette domination – cela va de soi –, mais aussi comment, jusqu'où et sous quelle forme le droit – et quand je dis le droit, je ne pense pas simplement à la loi, mais à l'ensemble des appareils, institutions, règlements, articles de loi – véhicule et met en œuvre des rapports qui ne sont pas des rapports de souveraineté, mais des rapports de domination – et par domination, je ne veux pas dire le fait massif d'une domination globale de l'un sur les autres ou d'un groupe sur un autre, mais les multiples formes de domination qui peuvent s'exercer à l'intérieur de la société. Non pas donc le roi dans sa position centrale, mais des sujets dans leurs relations réciproques; non pas la souveraineté dans son édifice unique, mais les assujettissements multiples qui ont lieu et qui fonctionnent à l'intérieur du corps social.

Le système du droit et le champ judiciaire sont le véhicule permanent de rapports de domination, de techniques d'assujettissements polymorphes. Le droit, il faut le voir, je crois, non du côté d'une légitimité à fixer, mais du côté des procédures d'assujettissement qu'il met en œuvre. Donc, la question, pour moi, c'est de court-circuiter ou d'éviter ce problème, central pour le droit, de la souveraineté et de l'obéissance des individus soumis à cette souveraineté, et de faire apparaître, à la place de la souveraineté et de l'obéissance, le problème de la domination et de l'assujettissement. Cela étant la ligne générale de l'analyse, un certain nombre de précautions de méthode étaient requises pour essayer de suivre cette ligne générale qui tentait de biaiser avec la ligne générale de l'analyse juridique.

Précautions de méthode : celle-ci, entre autres : il ne s'agit pas d'analyser les formes réglées et légitimes du pouvoir en leur centre, dans ce que peuvent être ses mécanismes généraux ou ses effets d'ensemble, il s'agit, au contraire, de saisir le pouvoir à ses extrémités, dans ses derniers linéaments, là où il devient capillaire. C'est-à-dire prendre le pouvoir dans ses formes et ses institutions les plus régionales, les plus locales, là où le pouvoir, débordant les règles de droit qui l'organisent et le délimitent, se prolonge au-delà de ces règles, s'investit dans des institutions, prend corps dans des tech-

niques et se donne des instruments d'intervention matériels, éventuellement même violents. Exemple, si vous voulez : plutôt que de chercher où et comment dans la souveraineté telle qu'elle est présentée par la philosophie, soit du droit monarchique, soit du droit démocratique, comment se fonde le droit de punir, j'ai essayé de voir comment, effectivement, la punition, le pouvoir de punir prenaient corps dans un certain nombre d'institutions locales, régionales, matérielles, que ce soit le supplice ou que ce soit l'emprisonnement, et cela dans le monde à la fois institutionnel, physique, réglementaire et violent des appareils effectifs de la punition. Autrement dit, saisir le pouvoir du côté de l'extrémité de moins en moins juridique de son exercice. C'était la première consigne donnée.

Deuxième consigne : il ne s'agissait pas d'analyser le pouvoir au niveau de l'intention ou de la décision, de chercher à la prendre du côté intérieur, de poser la question, je crois labyrinthique, qui consiste à demander : qui donc a le pouvoir? qu'est-ce qu'il a dans la tête? qu'est-ce qu'il cherche, celui qui a le pouvoir? Mais d'étudier le pouvoir au contraire du côté où son intention, si intention il y a, est entièrement investie à l'intérieur de pratiques réelles; d'étudier le pouvoir en quelque sorte du côté de sa face externe, là où il est en relation directe et immédiate avec ce qu'on peut appeler, très provisoirement, son objet, sa cible, son champ d'application, là, autrement dit, où il s'implante et produit ses effets réels. Donc, non pas : pourquoi est-ce que certains veulent dominer? qu'est-ce qu'ils cherchent? quelle est leur stratégie d'ensemble? mais : comment est-ce que les choses se passent au moment même, au niveau, au ras de la procédure d'assujettissement ou dans ces processus continus qui assujettissent les corps, dirigent les gestes, régissent les comportements? En d'autres termes, plutôt que de se demander comment le souverain apparaît en haut, chercher à savoir comment sont progressivement, réellement, matériellement constitués les sujets à partir de la multiplicité des corps, des forces, des énergies, des matières, des désirs, des pensées; saisir l'instance matérielle de l'assujettissement en tant que constitution des sujets. Cela serait, si vous voulez, exactement le contraire de ce que Hobbes avait voulu faire dans le *Léviathan* \*, et, je crois, les juristes, lorsqu'ils formulent le problème de savoir comment, à partir de la multiplicité des individus et des volontés, peut se former une volonté ou un corps uniques, mais animés par une âme qui serait la souveraineté. Souvenez-vous du schéma du *Léviathan* :

\* Hobbes (T.), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, Londres, Grooke, 1651.



dans ce schéma, le Léviathan, en tant qu'homme fabriqué, n'est pas autre chose que la coagulation d'un certain nombre d'individualités séparées, qui se trouvent réunies par un certain nombre d'éléments constitutifs de l'État; mais, à la tête de l'État, il existe quelque chose qui le constitue comme tel, et ce quelque chose, c'est la souveraineté, la souveraineté dont Hobbes dit qu'elle est précisément l'âme du Léviathan. Or, plutôt que de poser le problème de l'âme centrale, je crois qu'il faudrait essayer – ce que j'ai essayé de faire – d'étudier les corps périphériques et multiples, ces corps constitués comme sujets par les effets de pouvoir.

Troisième précaution de méthode : ne pas prendre le pouvoir comme un phénomène de domination massive et homogène; domination massive et homogène d'un individu sur les autres, d'un groupe sur les autres, d'une classe sur les autres. Bref, avoir à l'esprit que le pouvoir, sauf à le considérer de très haut et de très loin, ce n'est pas quelque chose qui se partage entre ceux qui l'ont et le détiennent explicitement, et puis ceux qui ne l'ont pas et qui le subissent. Le pouvoir, je crois, doit être analysé comme quelque chose qui circule, ou, plutôt, comme quelque chose qui ne fonctionne qu'en chaîne; il n'est jamais localisé ici ou là, il n'est jamais entre les mains de certains, il n'est jamais approprié comme une richesse ou un bien. Le pouvoir fonctionne, le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir; ils ne sont jamais la cible inerte ou consentante du pouvoir, ils en sont toujours les relais. Autrement dit, le pouvoir transite par les individus, il ne s'applique pas à eux.

Il ne faut donc pas, je crois, concevoir l'individu comme une sorte de noyau élémentaire, atome primitif, matière multiple et muette sur laquelle viendrait s'appliquer, contre laquelle viendrait frapper le pouvoir, qui soumettrait les individus ou les briserait. En fait, ce qui fait qu'un corps, des gestes, des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c'est précisément cela l'un des effets premiers du pouvoir; c'est-à-dire que l'individu n'est pas le vis-à-vis du pouvoir, il en est, je crois, l'un des effets premiers. L'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il est un effet, un relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué.

Quatrième conséquence au niveau des précautions de méthode : quand je dis : « Le pouvoir, ça forme réseau, ça s'exerce, ça circule », c'est peut-être vrai jusqu'à un certain point; on peut dire également : « Nous avons tous du fascisme dans la tête », et, plus fonda-

mentalement encore : « Nous avons tous du pouvoir dans le corps »; et le pouvoir, dans une certaine mesure au moins, transite ou transhume par notre corps. Tout cela, en effet, peut être dit; mais je ne crois pas qu'il faille à partir de là en conclure que le pouvoir serait, si vous voulez, la chose du monde la mieux partagée, la plus partagée, bien que, jusqu'à un certain point, il le soit. Ce n'est pas une sorte de distribution démocratique ou anarchique du pouvoir à travers les corps. Je veux dire ceci : il me semble que – ce serait la quatrième précaution de méthode –, l'important, c'est qu'il ne faut pas faire une sorte de déduction du pouvoir qui partirait du centre et qui essaierait de voir jusqu'où il se prolonge par le bas, dans quelle mesure il se reproduit, il se reconduit jusqu'aux éléments les plus atomistiques de la société.

Je crois qu'il faut, au contraire – c'est une précaution de méthode à suivre –, faire une analyse ascendante du pouvoir; c'est-à-dire partir des mécanismes infinitésimaux, qui ont leur propre histoire, leur propre trajet, leur propre technique et tactique, et puis voir comment ces mécanismes de pouvoir, qui ont donc leur solidité et, en quelque sorte, leur technologie propre, ont été et sont encore investis, colonisés, utilisés, infléchis, transformés, déplacés, étendus par des mécanismes de plus en plus généraux et des formes de domination globale. Ce n'est pas la domination globale qui se pluralise et se répercute jusqu'en bas; je crois qu'il faut analyser la manière dont, aux niveaux les plus bas, les phénomènes, les techniques, les procédures de pouvoir jouent, qu'il faut montrer comment ces procédures, bien sûr, se déplacent, s'étendent, se modifient, mais, surtout, comment elles sont investies, annexées par des phénomènes globaux, et comment des pouvoirs généraux ou des profits d'économie peuvent se glisser dans le jeu de ces technologies, à la fois relativement autonomes et infinitésimales, de pouvoir.

Un exemple, pour que cela soit plus clair : la folie. On pourrait dire ceci, et ce serait l'analyse descendante dont il faut se méfier : la bourgeoisie est devenue, à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, la classe dominante. Cela étant dit, comment peut-on en déduire l'internement des fous? La déduction, vous la ferez toujours; elle est toujours facile, et c'est précisément ce que je lui reprocherai. Il est, en effet, facile de montrer comment le fou étant précisément celui qui est inutile dans la production industrielle, on est obligé de s'en débarrasser. On pourrait faire la même chose, si vous voulez, non plus à propos du fou, mais à propos de la sexualité infantile. C'est ce qu'ont fait un certain nombre de gens – jusqu'à un certain point

Wilhelm Reich \*; Reimut Reiche \*\*, certainement – qui ont dit : à partir de la domination de la classe bourgeoise, comment peut-on comprendre la répression de la sexualité infantile? Eh bien, tout simplement, le corps humain étant devenu essentiellement force productive à partir des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, toutes les formes de dépense qui étaient irréductibles à ces rapports, à la constitution des forces productives, toutes les formes de dépense ainsi manifestées dans leur inutilité ont été bannies, exclues, réprimées. Ces déductions-là sont toujours possibles; elles sont à la fois vraies et fausses; elles sont essentiellement trop faciles, parce qu'on pourrait exactement faire le contraire et montrer comment, précisément à partir du principe que la bourgeoisie est devenue une classe dominante, les contrôles de sexualité, et de la sexualité infantile particulièrement, ne sont pas souhaitables; qu'on aurait besoin, au contraire, d'un apprentissage, d'un dressage sexuels, d'une précocité sexuelle, dans la mesure où il s'agit, après tout, de reconstituer par la sexualité une force de travail dont on sait bien que l'on considérerait, au début du XIX<sup>e</sup> siècle au moins, que son statut optimal serait d'être infinie, que plus il y aurait de forces de travail, plus le système de la production capitaliste pourrait fonctionner à plein et au plus juste.

Je crois que n'importe quoi peut se déduire du phénomène général de la domination de la classe bourgeoise. Il me semble qu'il faut faire l'inverse, c'est-à-dire voir comment historiquement, en partant du bas, les mécanismes de contrôle ont pu jouer en ce qui concerne l'exclusion de la folie, la répression, l'interdiction de la sexualité, comment, au niveau effectif de la famille, de l'entourage immédiat, des cellules ou des niveaux les plus bas de la société, ces phénomènes de répression ou d'exclusion ont eu leurs instruments, leur logique, ont répondu à un certain nombre de besoins. Il faut montrer quels en ont été les agents, et chercher ces agents non pas du tout du côté de la bourgeoisie en général, mais des agents réels qui ont pu être l'entourage immédiat, la famille, les parents, les médecins, le plus bas degré de la police; et comment ces mécanismes de pouvoir, à un moment donné, dans une conjoncture précise, et moyennant un certain nombre de transformations, ont commencé à devenir économiquement profitables et politiquement utiles. On arriverait, je crois, à montrer facilement, – enfin, c'est ce que j'ai

voulu faire autrefois – que, au fond, ce dont la bourgeoisie a eu besoin, ce en quoi finalement le système a trouvé son intérêt, ce n'est pas en ce que les fous soient exclus ou que la masturbation des enfants soit surveillée et interdite – encore une fois, le système bourgeois peut parfaitement supporter le contraire –, mais, en revanche, là où il a trouvé son intérêt et où effectivement il s'est investi, c'est dans la technique, la procédure même de l'exclusion. Ce sont les mécanismes de l'exclusion, c'est l'appareillage de surveillance, c'est la médicalisation de la folie, de la délinquance, de la sexualité, c'est tout cela, c'est-à-dire la micromécanique du pouvoir, qui a constitué, représenté à partir d'un certain moment un intérêt pour la bourgeoisie, et c'est à cela que la bourgeoisie s'est intéressée.

Disons encore : les notions de « bourgeoisie » et d'« intérêt de la bourgeoisie » sont vraisemblablement sans contenu réel au moins pour les problèmes que nous venons de voir maintenant. Il n'y a pas eu la bourgeoisie qui a pensé que la folie devait être exclue ou que la sexualité enfantine devait être réprimée, mais à partir d'un certain moment et pour des raisons qu'il faut étudier, les mécanismes d'exclusion de la folie, les mécanismes de surveillance de la sexualité enfantine ont dégagé un certain profit économique, une certaine utilité politique et, du coup, se sont trouvés tout naturellement colonisés et soutenus par des mécanismes globaux et, finalement, par le système de l'État tout entier. C'est en partant de ces techniques de pouvoir et en montrant les profits économiques ou les utilités politiques qui en dérivent, c'est à partir de là que l'on peut comprendre comment effectivement ces mécanismes finissent par faire partie de l'ensemble. Autrement dit, la bourgeoisie se moque totalement des fous, mais les procédures d'exclusion des fous ont dégagé, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, et selon certaines transformations, un profit politique, éventuellement même une certaine utilité économique qui ont solidifié le système et l'ont fait fonctionner dans l'ensemble. La bourgeoisie ne s'intéresse pas aux fous, mais au pouvoir qui porte sur les fous; la bourgeoisie ne s'intéresse pas à la sexualité de l'enfant, mais au système de pouvoir qui contrôle la sexualité de l'enfant; la bourgeoisie se moque des délinquants, de leur punition ou de leur réinsertion, qui n'a économiquement pas beaucoup d'intérêt; en revanche, de l'ensemble des mécanismes par lesquels le délinquant est contrôlé, suivi, puni, réformé, il se dégage pour la bourgeoisie un intérêt qui fonctionne à l'intérieur du système économique-politique plus général. Voilà la quatrième précaution de méthode que je voulais suivre.

Cinquième précaution. Il se peut bien que les grandes machine-

\* Reich (W.), *Der Einbruch der Sexualmoral*, Berlin, 1932 (*L'irruption de la morale sexuelle. Étude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Payot, 1972).

\*\* Reiche (R.), *Sexualität und Klassenkampf*, Francfort, Verlag Neue Kritik, 1969 (*Sexualité et Luttes de classes. Défense contre la désublimation répressive*, trad. C. Parrenin et F. Rutten, Paris, Maspero, coll. « Cahiers libres », n° 203-204, 1971).

ries de pouvoir se soient accompagnées de production d'idéologies; il y a eu sans doute, par exemple, une idéologie de l'éducation, il y a eu une idéologie du pouvoir monarchique, une idéologie de la démocratie parlementaire, mais, à la base, au point d'aboutissement des réseaux de pouvoir, ce qui se forme, je ne crois pas que ce soient des idéologies. C'est beaucoup moins et, je crois, beaucoup plus : ce sont des instruments effectifs de formation et de cumul du savoir, ce sont des méthodes d'observation, des techniques d'enregistrement, des procédures d'investigation et de recherche, ce sont des appareils de vérification. C'est-à-dire que je crois que le pouvoir, quand il s'exerce dans ses mécanismes fins, ne peut pas le faire sans la formation, l'organisation et la mise en circulation d'un savoir ou, plutôt, d'appareils de savoir qui ne sont pas des accompagnements ou des édifices idéologiques.

Pour résumer ces cinq précautions de méthode, je dirais ceci : plutôt que d'orienter la recherche sur le pouvoir du côté de l'édifice juridique de la souveraineté, du côté des appareils d'État, du côté des idéologies qui l'accompagnent, je crois qu'il faut orienter l'analyse du côté de la domination et non pas de la souveraineté, du côté des opérateurs matériels, des formes d'assujettissement, du côté des connexions et utilisations des systèmes locaux de cet assujettissement, du côté, enfin, des dispositifs de savoir.

En somme, il faut se débarrasser du modèle du *Léviathan*, de ce modèle d'un homme artificiel, à la fois automate fabriqué et unitaire, qui envelopperait tous les individus réels, et dont les citoyens seraient le corps, mais dont l'âme serait la souveraineté. Il faut étudier le pouvoir hors du modèle du *Léviathan*, hors du champ délimité par la souveraineté juridique et l'institution de l'État, il s'agit de l'analyser à partir des techniques et des tactiques de domination. La ligne méthodique qu'il faut suivre, et que j'ai essayé de suivre dans ces différentes recherches que j'ai faites les années précédentes à propos du pouvoir psychiatrique, de la sexualité des enfants, du système punitif.

Or, en parcourant ce domaine et en prenant ces précautions de méthode, je crois qu'apparaît un fait historique massif, qui va enfin nous introduire un peu au problème dont je voudrais parler à partir d'aujourd'hui. Ce fait historique massif est celui-ci : la théorie juridico-politique de la souveraineté, dont il faut, se dépendre si on veut analyser le pouvoir, date du Moyen-Âge; elle date de la réaction du droit romain et elle s'est constituée autour du problème de la monarchie et du monarque. Et je crois que, historiquement, cette théorie de la souveraineté, — qui est le grand piège dans lequel

on risque de tomber quand on veut analyser le pouvoir — a joué quatre rôles.

D'abord, elle s'est référée à un mécanisme de pouvoir effectif qui était celui de la monarchie féodale. Deuxièmement, elle a servi d'instrument et aussi de justification pour la constitution des grandes monarchies administratives. Ensuite, à partir du XVI<sup>e</sup> et surtout du XVII<sup>e</sup> siècle, au moment des guerres de Religion, la théorie de la souveraineté a été une arme qui a circulé dans un camp et dans l'autre, qui a été utilisée dans un sens ou dans l'autre, soit pour limiter, soit, au contraire, pour renforcer le pouvoir royal; vous la trouvez du côté des catholiques monarchistes ou des protestants antimonarchistes; vous la trouvez du côté des protestants monarchistes et plus ou moins libéraux, vous la trouvez aussi du côté des catholiques partisans du changement de dynastie. Vous trouvez cette théorie de la souveraineté qui joue entre les mains des aristocrates ou entre celles des parlementaires, du côté des représentants du pouvoir royal ou du côté des derniers féodaux; bref, elle a été le grand instrument de la lutte politique et théorique autour des systèmes de pouvoir du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle. Enfin, au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est toujours cette même théorie de la souveraineté, réactivée du droit romain, que vous allez trouver, disons en gros chez Rousseau et ses contemporains, avec un autre rôle : il s'agit à ce moment-là de construire, contre les monarchies administratives, autoritaires ou absolues, un modèle alternatif, celui des démocraties parlementaires; c'est ce rôle-là qu'elle joue encore au moment de la Révolution.

Il me semble que, si l'on suit ces quatre rôles, on s'aperçoit que tant qu'a duré la société de type féodal, les problèmes que traitait la théorie de la souveraineté, ceux auxquels elle se référait couvraient effectivement la mécanique générale du pouvoir, la manière dont il s'exerçait, depuis les niveaux les plus élevés jusqu'aux niveaux les plus bas. Autrement dit, le rapport de souveraineté, qu'il soit entendu d'une façon large ou étroite, couvrait en somme la totalité du corps social; et, effectivement, la manière dont le pouvoir s'exerçait pouvait bien être transcrite, pour l'essentiel en tout cas, en termes de relation souverain-sujet.

Or, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, il s'est produit un phénomène important : l'apparition — il faudrait dire l'invention — d'une nouvelle mécanique de pouvoir qui a des procédures bien particulières, des instruments tout nouveaux, un appareillage très différent et qui, je crois, est absolument incompatible avec les rapports de souveraineté. Cette nouvelle mécanique de pouvoir, c'est une mécanique qui

porte d'abord sur les corps ou sur ce qu'ils font plutôt que sur la terre et ses produits; c'est un mécanisme de pouvoir qui permet d'extraire des corps du travail et du temps plutôt que des biens et de la richesse; c'est un type de pouvoir qui s'exerce continûment par surveillance, et non pas de façon discontinue par des systèmes de redevances ou d'obligations chroniques; c'est un type de pouvoir qui suppose un quadrillage serré de coercitions matérielles et définit une nouvelle économie de pouvoir dont le principe est qu'on doit être à même de faire croître à la fois les forces assujetties et la force et l'efficacité de ce qui les assujettit.

Il me semble que ce type-là de pouvoir s'oppose exactement terme à terme à la mécanique de pouvoir que décrivait ou que cherchait à transcrire la théorie de la souveraineté. La théorie de la souveraineté est liée à une forme de pouvoir qui s'exerce sur la terre et les produits de la terre beaucoup plus que sur les corps et ce qu'ils font; la théorie de la souveraineté concerne le déplacement et l'appropriation par le pouvoir non pas du temps et du travail, mais des biens et de la richesse; la théorie de la souveraineté, c'est ce qui permet de transcrire en termes juridiques des obligations chroniques et discontinues de redevances, ce n'est pas ce qui permet de coder une surveillance continue; c'est une théorie qui permet de fonder le pouvoir autour et à partir de l'existence physique du souverain et non pas du tout autour et à partir des systèmes continus et permanents de surveillance. La théorie de la souveraineté, c'est, si vous voulez, ce qui permet de fonder le pouvoir absolu dans la dépense absolue de pouvoir, et non pas du tout de calculer le pouvoir avec le minimum de dépense et le maximum d'efficacité.

Ce nouveau type de pouvoir qui n'est plus du tout transcribable dans les termes de la souveraineté, c'est, je crois, l'une des grandes inventions de la société bourgeoise; il a été l'un des instruments fondamentaux de la mise en place du capitalisme industriel et du type de société qui lui est corrélatif. Ce pouvoir non souverain, étranger donc à la forme de la souveraineté, c'est le pouvoir disciplinaire, indescriptible, injustifiable dans les termes de la théorie de la souveraineté, et qui aurait dû normalement amener la disparition même de ce grand édifice juridique de la théorie de la souveraineté. Or, de fait, la théorie de la souveraineté a continué non seulement à exister, si vous voulez, comme idéologie du droit, mais elle a continué à organiser les codes juridiques que l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle s'est donnés à partir, en gros, des codes napoléoniens. Pourquoi la théorie de la souveraineté a-t-elle ainsi persisté comme idéologie et comme principe organisateur des grands codes juridiques?

Je crois qu'il y a à cela deux raisons. D'une part, la théorie de la souveraineté a été, au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle encore, un instrument critique permanent contre la monarchie et contre tous les obstacles qui pouvaient s'opposer au développement de la société disciplinaire. Mais, d'autre part, la théorie de la souveraineté et l'organisation d'un code juridique centré sur elle ont permis de superposer aux mécanismes de la discipline un système de droit qui en masquait les procédés, qui effaçait ce qu'il pouvait y avoir de domination et de techniques de domination dans la discipline, et, enfin, qui garantissait à chacun qu'il exerçait, à travers la souveraineté de l'État, ses propres droits souverains. Autrement dit, les systèmes juridiques, que ce soit des théories ou que ce soit des codes, ont permis une démocratisation de la souveraineté, la mise en place d'un droit public articulé sur la souveraineté collective, au moment même et dans la mesure où cette démocratisation de la souveraineté se trouvait lésée en profondeur par les mécanismes de la coercition disciplinaire. On pourrait dire ceci : dès lors que les contraintes disciplinaires devaient à la fois s'exercer comme mécanismes de domination, mais devaient être cachées comme exercice effectif du pouvoir, il fallait bien que soit donnée dans l'appareil juridique et réactivée dans les codes judiciaires la théorie de la souveraineté.

On a donc dans les sociétés modernes, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours, d'une part, une législation, un discours, une organisation du droit public articulés autour du principe de la souveraineté du corps social et de la délégation par chacun de sa souveraineté à l'État, et puis on a en même temps un quadrillage serré de coercitions disciplinaires qui assure de fait la cohésion de ce même corps social. Or ce quadrillage ne peut en aucun cas se transcrire dans ce droit, qui en est pourtant l'accompagnement nécessaire.

Un droit de la souveraineté et un quadrillage des disciplines, c'est entre ces deux limites, je crois, que se joue l'exercice du pouvoir; mais ces deux limites sont telles, et elles sont si hétérogènes, qu'on ne peut jamais rabattre l'une sur l'autre. Le pouvoir s'exerce dans les sociétés modernes à travers, à partir et dans le jeu même de cette hétérogénéité entre un droit public de la souveraineté et une mécanique polymorphe de la discipline. Cela ne veut pas dire que vous avez, d'une part, un système de droit bavard et explicite qui serait celui de la souveraineté, et puis des disciplines obscures et muettes qui travailleraient en profondeur, dans l'ombre, et qui constitueraient le sous-sol silencieux de la grande mécanique du pouvoir; en fait, les disciplines ont leur propre discours; elles sont elles-mêmes, et pour les raisons que je vous disais tout à l'heure,

créatrices d'appareils de savoir, de savoir et de champs multiples de connaissance. Les disciplines sont extraordinairement inventives dans l'ordre de ces appareils à former du savoir et elles sont porteuses d'un discours, mais d'un discours qui ne peut pas être le discours du droit, le discours juridique.

Le discours de la discipline est étranger à celui de la loi ; il est étranger à celui de la règle comme effet de la volonté souveraine. Les disciplines vont donc porter un discours qui sera celui de la règle, mais non pas de la règle juridique dérivée de la souveraineté ; elles porteront un discours de la règle naturelle, c'est-à-dire de la norme. Elles définiront un code qui sera celui, non pas de la loi, mais de la normalisation, et elles se référeront nécessairement à un horizon théorique qui ne sera pas l'édifice du droit mais le champ des sciences humaines, et leur jurisprudence sera celle d'un savoir clinique.

En somme, ce que j'ai voulu montrer, au cours de ces dernières années, ce n'est pas du tout comment sur le front d'avancée des sciences exactes, petit à petit, le domaine incertain, difficile, brouillé de la conduite humaine a été annexé à la science ; ce n'est pas par un progrès de la rationalité des sciences exactes que se sont constituées peu à peu les sciences humaines. Je crois que le processus qui a rendu fondamentalement possible le discours des sciences humaines, c'est la juxtaposition, l'affrontement de deux mécanismes et de deux types de discours absolument hétérogènes : d'un côté, l'organisation du droit autour de la souveraineté et, de l'autre côté, la mécanique des coercitions exercées par les disciplines. Que, de nos jours, le pouvoir s'exerce à la fois à travers ce droit et ces techniques, que ces techniques de la discipline, que ces discours nés de la discipline envahissent le droit, que les procédés de la normalisation colonisent de plus en plus les procédures de la loi, c'est, je crois, ce qui peut expliquer le fonctionnement global de ce que j'appellerai une « société de normalisation ».

Je veux dire plus précisément ceci : je crois que la normalisation, les normalisations disciplinaires viennent buter de plus en plus contre le système juridique de la souveraineté et que, de plus en plus nettement, apparaît l'incompatibilité des unes et de l'autre ; de plus en plus est nécessaire une sorte de discours arbitre, une sorte de pouvoir et de savoir que sa sacralisation scientifique rendrait neutre. C'est précisément du côté de l'extension de la médecine que l'on voit en quelque sorte, je ne veux pas dire se combiner, mais s'échanger ou s'affronter perpétuellement la mécanique de la discipline et le principe du droit. Le développement de la médecine, la médicali-

sation générale du comportement, des conduites, des discours, des désirs, tout cela se fait sur le front où viennent se rencontrer les deux nappes hétérogènes de la discipline et de la souveraineté.

C'est pourquoi, contre les usurpations de la mécanique disciplinaire, contre cette montée d'un pouvoir qui est lié au savoir scientifique, nous nous trouvons actuellement dans une situation telle que le seul recours existant, apparemment solide, que nous ayons, c'est précisément le recours ou le retour à un droit organisé autour de la souveraineté, articulé sur ce vieux principe. Ce qui fait que, concrètement, lorsque contre les disciplines et contre tous les effets de savoir et de pouvoir qui leur sont liés on veut objecter quelque chose, que fait-on pratiquement ? Que font le syndicat de la magistrature ou d'autres institutions comme celle-là ? Que fait-on, sinon précisément invoquer ce droit, ce fameux droit formel et bourgeois, qui est en réalité le droit de la souveraineté ? Et je crois qu'on est là dans une espèce de goulot d'étranglement, qu'on ne peut pas continuer à fonctionner indéfiniment de cette manière-là ; ce n'est pas en recourant à la souveraineté contre la discipline qu'on pourra limiter les effets mêmes du pouvoir disciplinaire.

En fait, souveraineté et discipline, droit de la souveraineté et mécanique disciplinaire sont deux pièces absolument constitutives des mécanismes généraux de pouvoir dans notre société. À dire vrai, pour lutter contre les disciplines ou plutôt contre le pouvoir disciplinaire, dans la recherche d'un pouvoir non disciplinaire, ce vers quoi il faudrait aller, ce n'est pas vers l'ancien droit de la souveraineté ; ce serait dans la direction d'un nouveau droit qui serait anti-disciplinaire, mais qui serait en même temps affranchi du principe de la souveraineté.

Et c'est là que l'on rejoint la notion de « répression », dont je vous parlerai peut-être la prochaine fois, à moins que j'en aie un peu assez de ressasser des choses déjà dites et que je passe tout de suite à des choses concernant la guerre. La notion de « répression » qui, je crois justement, a le double inconvénient dans l'usage qu'on en fait, d'une part, de se référer obscurément à une certaine théorie de la souveraineté, qui serait la théorie des droits souverains de l'individu, et de mettre en jeu toute une référence psychologique empruntée aux sciences humaines, c'est-à-dire aux discours et aux pratiques qui relèvent du domaine disciplinaire. Je crois que la notion de « répression » est encore une notion juridico-disciplinaire, quel que soit l'usage critique que l'on veut en faire ; et, dans cette mesure-là, l'usage critique de la notion de « répression » se trouve vicié, gâté au départ par la double référence à la souveraineté et à la normalisation qu'elle implique.

195 *L'œil du pouvoir*

« L'œil du pouvoir » (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot), in Bentham (J.), *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31.

J.-P. Barou : *Le Panoptique*, de Jeremy Bentham, un ouvrage édité à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et demeuré inconnu ; pourtant, à son propos, tu as fait état de phrases aussi étonnantes que celles-ci : « Un événement dans l'histoire de l'esprit humain », « Une sorte d'œuf de Colomb dans l'ordre de la politique ». Quant à son auteur, Jeremy Bentham, un juriste anglais, tu l'as présenté comme le « Fourier d'une société policière ». Nous sommes en plein mystère. Mais, toi-même, comment as-tu découvert *Le Panoptique* ?

M. Foucault : C'est en étudiant les origines de la médecine clinique ; j'avais pensé faire une étude sur l'architecture hospitalière dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'époque où s'est développé le grand mouvement de réforme des institutions médicales. Je voulais savoir comment le regard médical s'était institutionnalisé ; comment il s'était effectivement inscrit dans l'espace social ; comment la nouvelle forme hospitalière était à la fois l'effet et le support d'un nouveau type de regard. Et en examinant les différents projets architecturaux qui ont suivi le second incendie de l'Hôtel-Dieu, en 1772, je me suis aperçu à quel point le problème de l'entière visibilité des corps, des individus, des choses, sous un regard centralisé, avait été l'un des principes directeurs les plus constants. Dans le cas des hôpitaux, ce problème présentait une difficulté supplémentaire : il fallait éviter les contacts, les contagions, les proximités et les entassements, tout en assurant l'aération et la circulation de l'air : à la fois diviser l'espace, et le laisser ouvert, assurer une surveillance qui soit à la fois globale et individualisante, tout en séparant soigneusement les individus à surveiller. Longtemps, j'ai cru qu'il s'agissait de problèmes propres à la médecine du XVIII<sup>e</sup> siècle et à ses croyances.

Par la suite, en étudiant les problèmes de pénalité, je me suis aperçu que tous les grands projets de réaménagement des prisons (ils datent d'ailleurs d'un peu plus tard, de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle) reprenaient le même thème, mais, cette fois, sous le signe presque toujours rappelé de Bentham. Il n'était guère de textes, de projets concernant les prisons où ne se retrouvât le « truc » de Bentham. À savoir le panoptique.

Le principe étant : à la périphérie, un bâtiment en anneau ; au centre, une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur

la face intérieure de l'anneau. Le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment. Ces cellules ont deux fenêtres : l'une, ouverte vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour ; l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant dans la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. En somme, on inverse le principe du cachot ; la pleine lumière et le regard d'un surveillant captent mieux que l'ombre, qui finalement protégeait.

Déjà, il est frappant de constater que, bien avant Bentham, le même souci était présent. Il semble que l'un des premiers modèles de cette visibilité isolante ait été mis en œuvre à l'École militaire de Paris en 1751, à propos des dortoirs. Chacun des élèves devait disposer d'une cellule vitrée où il pouvait être vu toute la nuit sans avoir aucun contact avec ses condisciples, ni même avec les domestiques. Il existait en outre un mécanisme très compliqué à seule fin que le coiffeur puisse peigner chacun des pensionnaires sans le toucher physiquement : la tête de l'élève passait hors d'une certaine lucarne, le corps restant de l'autre côté d'une cloison vitrée qui permettait de voir tout ce qui se passait. Bentham a raconté que c'est son frère qui, en visitant l'École militaire, a eu l'idée du panoptique. Le thème est dans l'air en tout cas. Les réalisations de Claude-Nicolas Ledoux, notamment la saline qu'il édifia à Arc-et-Senans, tendent au même effet de visibilité, mais avec un élément supplémentaire : qu'il y ait un point central qui soit le foyer d'exercice du pouvoir et, en même temps, le lieu d'enregistrement du savoir. Toutefois, si l'idée du panoptique précède Bentham, c'est Bentham qui l'a vraiment formulée. Et baptisée. Le mot même de « panoptique » apparaît capital. Il désigne un principe d'ensemble. Bentham ainsi n'a pas simplement imaginé une figure architecturale destinée à résoudre un problème précis, comme celui de la prison, ou de l'école, ou des hôpitaux. Il proclame une véritable invention dont il dit que c'est l'« œuf de Christophe Colomb ». Et, en effet, ce que les médecins, les pénalistes, les industriels, les éducateurs cherchaient, Bentham le leur propose : il a trouvé une technologie de pouvoir propre à résoudre les problèmes de surveillance. À noter une chose importante : Bentham a pensé et dit que son procédé optique était *la* grande innovation pour exercer bien et facilement le pouvoir. De fait, elle a été largement utilisée depuis la fin du

xviii<sup>e</sup> siècle. Mais les procédures de pouvoir mises en œuvre dans les sociétés modernes sont bien plus nombreuses et diverses et riches. Il serait faux de dire que le principe de visibilité commande toute la technologie du pouvoir depuis le xviii<sup>e</sup> siècle.

*M. Perrot* : En passant par l'architecture ! Que penser, d'ailleurs, de l'architecture comme mode d'organisation politique ? Car, finalement, tout est spatial, non seulement mentalement, mais aussi matériellement dans cette pensée du xviii<sup>e</sup> siècle.

*M. Foucault* : C'est que, me semble-t-il, à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, l'architecture commence à avoir partie liée avec les problèmes de la population, de la santé, de l'urbanisme. Auparavant, l'art de construire répondait surtout au besoin de manifester le pouvoir, la divinité, la force. Le palais et l'église constituaient les grandes formes, auxquelles il faut ajouter les places fortes ; on manifestait sa puissance, on manifestait le souverain, on manifestait Dieu. L'architecture s'est longtemps développée autour de ces exigences. Or, à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, de nouveaux problèmes apparaissent : il s'agit de se servir de l'aménagement de l'espace à des fins économique-politiques.

Une architecture spécifique prend forme. Philippe Ariès a écrit des choses qui me paraissent importantes sur le fait que la maison, jusqu'au xviii<sup>e</sup> siècle, reste un espace indifférencié. Il y a des pièces : on y dort, on y mange, on y reçoit, peu importe. Puis, petit à petit, l'espace se spécifie et devient fonctionnel. Nous en avons l'illustration avec l'édification des cités ouvrières des années 1830-1870. On va fixer la famille ouvrière ; on va lui prescrire un type de moralité en lui assignant un espace de vie avec une pièce qui tient lieu de cuisine et de salle à manger, une chambre des parents, qui est l'endroit de la procréation, et la chambre des enfants. Quelquefois, dans les cas les plus favorables, on a la chambre des filles et la chambre des garçons. Il y aurait à écrire toute une histoire des espaces – qui serait en même temps une histoire des pouvoirs – depuis les grandes stratégies de la géopolitique jusqu'aux petites tactiques de l'habitat, de l'architecture institutionnelle, de la salle de classe ou de l'organisation hospitalière, en passant par les implantations économique-politiques. Il est surprenant de voir combien le problème des espaces a mis longtemps à apparaître comme problème historico-politique : ou bien l'espace était renvoyé à la nature – au donné, aux déterminations premières, à la géographie physique, c'est-à-dire à une sorte de couche préhistorique ; ou bien il était conçu comme lieu de résidence ou d'expansion d'un peuple, d'une culture, d'une langue ou d'un État. En somme, on

l'analysait ou bien comme *sol*, ou bien comme *aire* ; ce qui importait, c'était le *substrat* ou les *frontières*. Il a fallu Marc Bloch et Fernand Braudel pour que se développe une histoire des espaces ruraux ou des espaces maritimes. Il faut la poursuivre, en ne se disant pas seulement que l'espace prédétermine une histoire qui en retour le refond, et se sédimente en lui. L'ancrage spatial est une forme économique-politique qu'il faut étudier en détail.

Parmi toutes les raisons qui ont induit pendant si longtemps une certaine négligence à l'égard des espaces, je n'en citerai qu'une, qui concerne le discours des philosophes. Au moment où commençait à se développer une politique réfléchie des espaces (à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle), les nouveaux acquis de la physique théorique et expérimentale délogeaient la philosophie de son vieux droit à parler du monde, du *cosmos*, de l'espace fini, ou infini. Ce double investissement de l'espace par une technologie politique et une pratique scientifique a rabattu la philosophie sur une problématique du temps. Depuis Kant, ce qui pour le philosophe est à penser, c'est le temps. Hegel, Bergson, Heidegger. Avec une disqualification corrélative de l'espace qui apparaît du côté de l'entendement, de l'analytique, du conceptuel, du mort, du figé, de l'inerte. Je me souviens, il y a une dizaine d'années, avoir parlé de ces problèmes d'une politique des espaces, et m'être fait répondre que c'était bien réactionnaire de tant insister sur l'espace, que le temps, le projet, c'était la vie et le progrès. Il faut dire que ce reproche venait d'un psychologue – vérité et honte de la philosophie du xix<sup>e</sup> siècle.

*M. Perrot* : Au passage, il me semble que la notion de sexualité est très importante. Vous le notiez à propos de la surveillance chez les militaires, et là, de nouveau, on a ce problème avec la famille ouvrière ; c'est sans doute fondamental.

*M. Foucault* : Absolument. Dans ces thèmes de surveillance, et en particulier de surveillance scolaire, il apparaît que les contrôles de sexualité s'inscrivent dans l'architecture. Dans le cas de l'École militaire, la lutte contre l'homosexualité et la masturbation est dite par les murs.

*M. Perrot* : Toujours à propos de l'architecture, ne vous semble-t-il pas que des gens comme les médecins, dont la participation sociale est considérable à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, ont joué un rôle en quelque sorte d'aménageurs de l'espace. L'hygiène sociale naît alors ; au nom de la propreté, de la santé, on contrôle les emplacements des uns et des autres. Et les médecins, avec la renaissance de la médecine hippocratique, sont parmi les plus sensibilisés au pro-

blème de l'environnement, du lieu, de la température, données que nous retrouvons dans l'enquête de Howard sur les prisons<sup>1</sup>.

*M. Foucault* : Les médecins étaient alors pour une part des spécialistes de l'espace. Ils posaient quatre problèmes fondamentaux : celui des emplacements (climats régionaux, nature des sols, humidité et sécheresse : sous le nom de « constitution », ils étudiaient cette combinaison des déterminants locaux et des variations saisonnières qui favorise à un moment donné tel type de maladie); celui des coexistences (soit des hommes entre eux : question de la densité et de la proximité; soit des hommes et des choses : question des eaux, des égouts, de l'aération; soit des hommes et des animaux : question des abattoirs, des étables; soit des hommes et des morts : question des cimetières); celui des résidences (habitat, urbanisme); celui des déplacements (migration des hommes, propagation des maladies). Ils ont été, avec les militaires, les premiers gestionnaires de l'espace collectif. Mais les militaires pensaient surtout l'espace des « campagnes » (donc des « passages ») et celui des forteresses; les médecins, eux, ont surtout pensé l'espace des résidences et celui des villes. Je ne sais plus qui a cherché du côté de Montesquieu et d'Auguste Comte les grandes étapes de la pensée sociologique. C'est être bien ignorant. Le savoir sociologique se forme plutôt dans des pratiques comme celles des médecins. Guépin, au tout début du XIX<sup>e</sup> siècle, a ainsi écrit une merveilleuse analyse de la ville de Nantes.

En fait, si l'intervention des médecins a été capitale, à l'époque, c'est qu'elle était appelée par tout un ensemble de problèmes politiques et économiques nouveaux : importance *des faits* de population.

*M. Perrot* : On est d'ailleurs frappé par la question du nombre des gens, dans la réflexion de Bentham. À plusieurs reprises, il dit avoir résolu les problèmes de discipline posés par une grande quantité de personnes aux mains d'un petit nombre.

*M. Foucault* : Comme ses contemporains, il a rencontré le problème de l'accumulation des hommes. Mais alors que les économistes posaient le problème en termes de richesse (population-richeesse, parce que main-d'œuvre, source d'activité économique, consommation; et population-pauvreté, parce qu'excédentaire ou oisive), il pose, lui, la question en termes de pouvoir : la population comme cible de rapports de domination. On peut dire, je crois, que

1. John Howard rend publics les résultats de son enquête dans son ouvrage *The State of the Prisons in England and Wales, with Preliminary Observations and an Account of Some Foreign Prisons and Hospitals* (1777).

les mécanismes de pouvoir, qui jouaient même dans une monarchie administrative aussi développée que la monarchie française, laissaient apparaître des mailles assez larges : système lacunaire, aléatoire, global, n'entrant guère dans le détail, s'exerçant sur des groupes solidaires ou pratiquant la méthode de l'exemple (comme on le voit bien dans la fiscalité ou dans la justice criminelle), le pouvoir avait une faible capacité de « résolution » comme on dirait en termes de photographie; il n'était pas capable de pratiquer une analyse individualisante et exhaustive du corps social. Or les mutations économiques du XVIII<sup>e</sup> siècle ont rendu nécessaire de faire circuler les effets du pouvoir, par des canaux de plus en plus fins, jusqu'aux individus eux-mêmes, jusqu'à leur corps, jusqu'à leurs gestes, jusqu'à chacune de leurs performances quotidiennes. Que le pouvoir, même avec une multiplicité d'hommes à régir, soit aussi efficace que s'il s'exerçait sur un seul.

*M. Perrot* : Les poussées démographiques du XVIII<sup>e</sup> siècle ont certainement contribué au développement d'un tel pouvoir.

*J.-P. Barrou* : N'est-il pas alors étonnant d'apprendre que la Révolution française, en la personne de gens comme La Fayette, a accueilli favorablement le projet du panoptique? On sait que Bentham a été fait par ses soins « citoyen français » en 1791.

*M. Foucault* : Je dirai que Bentham est le complémentaire de Rousseau. Quel est, en effet, le rêve rousseauiste qui a animé bien des révolutionnaires? Celui d'une société transparente, à la fois visible et lisible en chacune de ses parties; qu'il n'y ait plus de zones obscures, de zones aménagées par les privilèges du pouvoir royal ou par les prérogatives de tel ou tel corps, ou encore par le désordre; que chacun, du point qu'il occupe, puisse voir l'ensemble de la société; que les cœurs communiquent les uns avec les autres, que les regards ne rencontrent plus d'obstacles, que l'opinion règne, celle de chacun sur chacun. Starobinski a écrit des pages fort intéressantes à ce sujet dans *La Transparence et l'Obstacle* et dans *L'Invention de la liberté*.

Bentham, c'est à la fois cela et tout le contraire. Il pose le problème de la visibilité, mais c'est en pensant à une visibilité organisée entièrement autour d'un regard dominateur et surveillant. Il fait fonctionner le projet d'une universelle visibilité, qui jouerait au profit d'un pouvoir rigoureux et méticuleux. Ainsi, sur le grand thème rousseauiste – qui est en quelque sorte le lyrisme de la Révolution – se branche l'idée technique d'exercice d'un pouvoir « omni-regardant », qui est l'obsession de Bentham; les deux s'ajoutent et le tout fonctionne : le lyrisme de Rousseau et l'obsession de Bentham.



*M. Perrot* : Il y a cette phrase du *Panoptique* : « Chaque camarade devient un surveillant. »

*M. Foucault* : Rousseau aurait dit sans doute l'inverse : que chaque surveillant soit un camarade. Voyez l'*Émile* : le précepteur d'Émile est un surveillant; il faut aussi qu'il soit un camarade.

*J.-P. Barrou* : Non seulement la Révolution française ne fait pas une lecture voisine de celle que nous faisons aujourd'hui, mais encore elle trouve au projet de Bentham des visées humanitaires.

*M. Foucault* : Justement, quand la Révolution s'interroge sur une nouvelle justice, qu'est-ce qui, pour elle, doit en être le ressort? C'est l'opinion. Son problème, de nouveau, n'a pas été de faire que les gens soient punis, mais qu'ils ne puissent même pas agir mal tant ils se sentiraient plongés, immergés dans un champ de visibilité totale où l'opinion des autres, le regard des autres, le discours des autres les retiendraient de faire le mal ou le nuisible. C'est constamment présent dans les textes de la Révolution.

*M. Perrot* : Le contexte immédiat a joué aussi son rôle dans l'adoption du panoptique par la Révolution; à l'époque, le problème des prisons est à l'ordre du jour. À partir des années 1770, en Angleterre comme en France, il y a une très grande inquiétude à ce sujet; on le voit à travers l'enquête de Howard sur les prisons, traduite en français en 1788. Hôpitaux et prisons sont deux grands thèmes de discussion dans les salons parisiens, dans les cercles éclairés. Il est devenu scandaleux que les prisons soient ce qu'elles sont : une école du vice et du crime; et des lieux si dépourvus d'hygiène qu'on y meurt. Des médecins commencent à dire combien le corps s'abîme, se dilapide en de pareils endroits. La Révolution française survenue, elle entreprend à son tour une enquête d'envergure européenne. Un certain Duquesnoy est chargé d'un rapport sur les établissements dits d'« humanité », vocable qui recouvre les hôpitaux et les prisons.

*M. Foucault* : Une peur a hanté la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle : c'est l'espace sombre, l'écran d'obscurité qui fait obstacle à l'entière visibilité des choses, des gens, des vérités. Dissoudre les fragments de nuit qui s'opposent à la lumière, faire qu'il n'y ait plus d'espace sombre dans la société, démolir ces chambres noires où se fomentent l'arbitraire politique, les caprices du monarque, les superstitions religieuses, les complots des tyrans et des prêtres, les illusions de l'ignorance, les épidémies. Les châteaux, les hôpitaux, les charniers, les maisons de force, les couvents, dès avant la Révolution, ont suscité une méfiance ou une haine qui n'ont pas été sans

une survalorisation; le nouvel ordre politique et moral ne peut pas s'instaurer sans leur effacement. Les romans de terreur, à l'époque de la Révolution, développent tout un fantastique de la muraille, de l'ombre, de la cache et du cachot, qui abritent, dans une complicité qui est significative, les brigands et les aristocrates, les moines et les traîtres : les paysages d'Ann Radcliffe, ce sont des montagnes, des forêts, des cavernes, des châteaux en ruine, des couvents dont l'obscurité et le silence font peur. Or ces espaces imaginaires sont comme la « contre-figure » des transparences et des visibilitées qu'on essaie d'établir. Ce règne de l'« opinion » qu'on invoque si souvent, à cette époque, c'est un mode de fonctionnement où le pouvoir pourra s'exercer du seul fait que les choses seront vues et que les gens seront vus par une sorte de regard immédiat, collectif et anonyme. Un pouvoir dont le ressort principal serait l'opinion ne pourrait pas tolérer de région d'ombre. Si on s'est intéressé au projet de Bentham, c'est qu'il donnait, applicable à bien des domaines différents, la formule d'un « pouvoir par transparence », d'un assujettissement par « mise en lumière ». Le panoptique, c'est un peu l'utilisation de la forme « château » (donjon entouré de murailles) pour créer paradoxalement un espace de visibilité détaillée.

*J.-P. Barrou* : C'est tout autant les places sombres dans l'homme que veut voir disparaître ce siècle des Lumières.

*M. Foucault* : Absolument.

*M. Perrot* : On est très frappé en même temps par les techniques de pouvoir à l'intérieur du panoptique. C'est le regard essentiellement; c'est aussi la parole, car il y a ces fameux tubes d'acier – extraordinaire invention – qui relient l'inspecteur principal à chacune des cellules où se trouvent, nous dit Bentham, non pas un prisonnier, mais des petits groupes de prisonniers. C'est l'importance finalement de la dissuasion qui est très marquée dans le texte de Bentham : « Il faut, dit-il, être incessamment sous les yeux d'un inspecteur; c'est perdre en effet la puissance de faire le mal et presque la pensée de le vouloir »; nous sommes en plein dans les préoccupations de la Révolution : empêcher les gens de faire le mal, leur retirer l'envie de le commettre; le tout ainsi résumé : ne pas pouvoir et ne pas vouloir.

*M. Foucault* : Là, nous parlons de deux choses : le regard et l'intériorisation; et, au fond, n'est-ce pas le problème du coût du pouvoir? Le pouvoir, en effet, ne s'exerce pas sans qu'il en coûte quelque chose. Il y a évidemment le coût économique, et Bentham en parle : combien faudra-t-il de surveillants? Combien, par

conséquent, la machine coûtera-t-elle? Mais il y a aussi le coût proprement politique. Si on est très violent, on risque de susciter des révoltes; ou bien, si on intervient d'une façon trop discontinue, on risque de laisser se développer dans les intervalles des phénomènes de résistance et de désobéissance d'un coût politique élevé. C'était ainsi que fonctionnait le pouvoir monarchique. Par exemple, la justice n'arrêtait qu'une proportion dérisoire de criminels; elle arguait du fait pour dire: il faut que la punition soit éclatante pour que les autres aient peur. Donc, pouvoir violent et qui devait, par la vertu de l'exemple, assurer des fonctions de continuité. Ce à quoi les nouveaux théoriciens du XVIII<sup>e</sup> siècle rétorquent: c'est un pouvoir trop coûteux et pour trop peu de résultats. On fait de grandes dépenses de violence qui finalement n'ont pas valeur d'exemple; on est même obligé de multiplier les violences et, par là même, on multiplie les révoltes.

*M. Perrot*: Ce qui s'est passé avec les émeutes d'échafaud.

*M. Foucault*: En revanche, on a le regard qui, lui, va demander très peu de dépenses. Pas besoin d'armes, de violences physiques, de contraintes matérielles. Mais un regard. Un regard qui surveille et que chacun, en le sentant peser sur lui, finira par intérioriser au point de s'observer lui-même; chacun, ainsi, exercera cette surveillance sur et contre lui-même. Formule merveilleuse: un pouvoir continu et d'un coût finalement dérisoire! Quand Bentham estime l'avoir trouvée, il pense que c'est l'œuf de Colomb dans l'ordre de la politique, une formule exactement inverse de celle du pouvoir monarchique. De fait, dans les techniques de pouvoir développées à l'époque moderne, le regard a eu une grande importance, mais, comme je l'ai dit, il est loin d'être la seule ni même la principale instrumentation mise en œuvre.

*M. Perrot*: Il semble, à ce propos, que Bentham se pose le problème du pouvoir pour des petits groupes. Pourquoi? Est-ce en se disant: la partie, c'est déjà le tout; si on réussit au niveau du groupe, on pourra l'étendre à l'ensemble social? Ou bien est-ce que l'ensemble social, le pouvoir au niveau de l'ensemble social sont des données qui ne se conçoivent pas alors vraiment? Pourquoi?

*M. Foucault*: C'est tout le problème d'éviter ces butées, ces interruptions; comme, d'ailleurs, les obstacles que, dans l'Ancien Régime, offraient aux décisions du pouvoir les corps constitués, les privilèges de certaines catégories, du clergé aux corporations en passant par le corps des magistrats. La bourgeoisie comprend parfaitement qu'une nouvelle législation ou une nouvelle Constitution ne

lui suffiront pas pour garantir son hégémonie; elle comprend qu'elle doit inventer une nouvelle technologie qui assurera l'irrigation dans le corps social tout entier, et jusqu'à ses grains les plus fins, des effets du pouvoir. Et c'est là que la bourgeoisie a fait non seulement une révolution politique, mais aussi qu'elle a su instaurer une hégémonie sociale sur laquelle elle n'est jamais revenue depuis. Et c'est pourquoi toutes ces inventions ont été si importantes, et Bentham, sans doute, l'un des plus exemplaires de tous ces inventeurs de technologie de pouvoir.

*J.-P. Barrou*: Néanmoins, on ne perçoit pas si l'espace organisé ainsi que le préconise Bentham est susceptible de profiter à qui-conque; ne serait-ce qu'à ceux qui logent dans la tour centrale ou qui viennent la visiter. On a le sentiment d'être en présence d'un monde infernal auquel personne ne peut échapper, aussi bien ceux qui sont regardés que ceux qui regardent.

*M. Foucault*: C'est sans doute ce qu'il y a de diabolique dans cette idée comme dans toutes les applications auxquelles elle a donné lieu. On n'a pas là une puissance qui serait donnée entièrement à quelqu'un et que ce quelqu'un exercerait isolément, totalement sur les autres; c'est une machine où tout le monde est pris, aussi bien ceux qui exercent le pouvoir que ceux sur qui ce pouvoir s'exerce. Cela me semble être le propre des sociétés qui s'instaurent au XIX<sup>e</sup> siècle. Le pouvoir n'est plus substantiellement identifié à un individu qui le posséderait ou qui l'exercerait de par sa naissance; il devient une machinerie dont nul n'est titulaire. Certes, dans cette machine, personne n'occupe la même place; certaines des places sont prépondérantes et permettent de produire des effets de suprématie. De sorte qu'elles peuvent assurer une domination de classe dans la mesure même où elles dissocient le pouvoir de la puissance individuelle.

*M. Perrot*: Le fonctionnement du panoptique est, de ce point de vue, quelque peu contradictoire. On a l'inspecteur principal qui, depuis la tour centrale, surveille les prisonniers. Mais il surveille aussi beaucoup ses subalternes, c'est-à-dire le personnel d'encadrement; il n'a aucune confiance, cet inspecteur principal, dans les surveillants. Il a même des mots relativement méprisants pour eux, qui, pourtant, sont censés lui être proches. Pensée, ici, aristocratique!

Mais, en même temps, je ferai cette remarque au sujet du personnel d'encadrement: c'est qu'il a été un problème pour la société industrielle. Trouver les contremaîtres, les ingénieurs capables d'enrégimenter et de surveiller les usines n'a pas été commode pour le patronat.

*M. Foucault* : C'est un problème considérable qui se pose au XVIII<sup>e</sup> siècle. On le voit clairement avec l'armée, quand il a fallu constituer des « bas officiers » ayant suffisamment de connaissances authentiques pour encadrer efficacement les troupes au moment des manœuvres tactiques, souvent difficiles, d'autant plus difficiles que le fusil venait d'être perfectionné. Les mouvements, les déplacements, les lignes, les marches exigeaient ce personnel disciplinaire. Puis les ateliers ont posé à leur manière le même problème; l'école aussi avec ses maîtres, ses instituteurs, ses surveillants. L'Église était alors l'un des rares corps sociaux où les petits cadres compétents existaient. Le religieux ni très alphabétisé ni tout à fait ignorant, le curé, le vicaire sont entrés en lice quand il a fallu scolariser des centaines de milliers d'enfants. L'État ne s'est donné des petits cadres similaires que bien plus tard. Comme pour les hôpitaux. Il n'y a pas si longtemps que le personnel d'encadrement hospitalier était encore constitué dans une majorité importante par des religieuses.

*M. Perrot* : Ces mêmes religieuses ont joué un rôle considérable dans la mise au travail des femmes : ce sont les fameux internats du XIX<sup>e</sup> siècle où logeait et travaillait un personnel féminin sous le contrôle de religieuses spécialement formées en vue d'exercer la discipline usinière.

Le panoptique est loin d'être exempt de telles préoccupations quand on constate qu'il y a donc cette surveillance de l'inspecteur principal sur le personnel d'encadrement et, par les fenêtres de la tour, la surveillance sur tous, succession ininterrompue de regards qui fait penser au « chaque camarade devient un surveillant », au point que, en effet, on a le sentiment un peu vertigineux d'être en présence d'une invention dont le créateur n'aurait pas la maîtrise. Et c'est Bentham qui, au départ, veut faire confiance à un pouvoir unique : le pouvoir central. Mais, à le lire, on se demande : qui Bentham met-il dans la tour? Est-ce l'œil de Dieu? Mais Dieu est peu présent dans son texte; la religion ne joue qu'un rôle d'utilité. Alors qui? À la fin des fins, force est de se dire que Bentham lui-même ne voit plus très bien à qui confier le pouvoir.

*M. Foucault* : Il ne peut faire confiance à personne dans la mesure où personne ne peut ni ne doit être ce que le roi était dans l'ancien système, c'est-à-dire source de pouvoir et de justice. La théorie de la monarchie l'impliquait. Au roi, il fallait faire confiance. Par son existence propre, voulue par Dieu, il était source de justice, de loi, de pouvoir. Le pouvoir en sa personne ne pouvait être que bon; un mauvais roi équivalait à un accident de l'histoire ou à un châtement du souverain absolument bon, Dieu. Tandis qu'on peut ne faire

confiance à personne si le pouvoir est aménagé comme une machine fonctionnant selon des rouages complexes, où c'est la place de chacun qui est déterminante, non sa nature. Si la machine était telle que quelqu'un soit hors d'elle ou ait à lui seul la responsabilité de sa gestion, le pouvoir s'identifierait à un homme et on en reviendrait à un pouvoir de type monarchique. Dans le panoptique, chacun, selon sa place, est surveillé par tous les autres ou par certains autres; on a affaire à un appareil de méfiance totale et circulante, parce qu'il n'y a pas de point absolu. La perfection de la surveillance, c'est une somme de malveillance.

*J.-P. Barrou* : Une machinerie diabolique, as-tu dit, qui n'épargne personne. C'est l'image, peut-être, du pouvoir aujourd'hui. Mais, selon toi, comment a-t-on pu en arriver là? Par quelle volonté? Et de qui?

*M. Foucault* : On appauvrit la question du pouvoir quand on la pose uniquement en termes de législation, ou de Constitution, ou dans les seuls termes d'État ou d'appareil d'État. Le pouvoir, c'est autrement plus compliqué, autrement plus épais et diffus qu'un ensemble de lois ou un appareil d'État. Tu ne peux pas te donner le développement des forces productives propres au capitalisme, ni imaginer leur développement technologique, si tu n'as pas, en même temps, les appareils de pouvoir. Dans le cas, par exemple, de la division du travail dans les grands ateliers du XVIII<sup>e</sup> siècle, comment serait-on parvenu à cette répartition des tâches s'il n'y avait pas eu une nouvelle distribution de pouvoir au niveau même de l'aménagement des forces productives? De même pour l'année moderne : il n'a pas suffi d'avoir un autre type d'armement et une autre forme de recrutement; il a fallu en même temps se donner cette nouvelle distribution de pouvoir qui s'appelle la discipline, avec ses hiérarchies, ses encadrements, ses inspections, ses exercices, ses conditionnements et dressages. Sans quoi l'armée telle qu'elle a fonctionné depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle n'aurait pas existé.

*J.-P. Barrou* : Cependant, quelqu'un ou quelques-uns impulsent-ils ou non le tout?

*M. Foucault* : Il faut faire une distinction. Il est bien évident que dans un dispositif comme une armée ou un atelier, ou tel autre type d'institution, le réseau du pouvoir suit une forme pyramidale. Il y a donc un sommet; cependant, même dans un cas aussi simple, ce « sommet » n'est pas la « source » ou le « principe » d'où tout le pouvoir dériverait comme d'un foyer lumineux (c'est là l'image sous laquelle se représente la monarchie). Le sommet et les éléments

inférieurs de la hiérarchie sont dans un rapport d'appui et de conditionnement réciproques ; ils se « tiennent » (le pouvoir, « chantage » mutuel et indéfini). Mais si tu me demandes : cette nouvelle technologie de pouvoir a-t-elle historiquement son origine dans un individu ou dans un groupe déterminé d'individus qui auraient décidé de l'appliquer pour servir leurs intérêts et rendre le corps social utilisable par eux, je répondrai : non. Ces tactiques ont été inventées, organisées à partir de conditions locales et d'urgences particulières. Elles se sont dessinées morceau par morceau avant qu'une stratégie de classe les solidifie en vastes ensembles cohérents. Il faut noter d'ailleurs que ces ensembles ne consistent pas en une homogénéisation mais bien plutôt en un jeu complexe d'appuis que prennent, les uns sur les autres, les différents mécanismes de pouvoir, qui restent bien spécifiques. Ainsi, actuellement, le jeu entre famille, médecine, psychiatrie, psychanalyse, école, justice, à propos des enfants, n'homogénéise pas ces différentes instances, mais établit entre elles des connexions, des renvois, des complémentarités, des délimitations, qui supposent que chacune garde jusqu'à un certain point ses modalités propres.

*M. Perrot* : Vous vous élevez contre l'idée d'un pouvoir qui serait une superstructure, mais non pas contre l'idée que ce pouvoir est en quelque sorte consubstantiel au développement des forces productives ; il en fait partie.

*M. Foucault* : Absolument. Et il se transforme continuellement avec elles. Le panoptique était une utopie programme. Mais déjà, à l'époque de Bentham, le thème d'un pouvoir spatialisant, regardant, immobilisant, en un mot disciplinaire, était débordé de fait par des mécanismes beaucoup plus subtils permettant la régulation des phénomènes de population, le contrôle de leurs oscillations, la compensation de leurs irrégularités. Bentham est « archaïsant » par l'importance qu'il donne au regard ; il est fort moderne par l'importance qu'il donne en général aux techniques de pouvoir.

*M. Perrot* : Il n'y a pas d'État global ; il y a des micro-sociétés, des microcosmes qui s'installent.

*J.-P. Barrou* : Faut-il, dès lors, face au déploiement du panoptique, mettre en cause la société industrielle ? Ou faut-il en rendre responsable la société capitaliste ?

*M. Foucault* : Société industrielle ou société capitaliste ? Je ne saurais répondre, si ce n'est pour dire que ces formes de pouvoir se sont retrouvées dans les sociétés socialistes ; le transfert a été immédiat. Mais, sur ce point, j'aimerais mieux que l'historienne interviene à ma place.

*M. Perrot* : Il est vrai que l'accumulation du capital s'est faite par une technologie industrielle et par la mise en place de tout un appareil de pouvoir. Mais il n'est pas moins vrai qu'un processus semblable se retrouve dans la société socialiste soviétique. Le stalinisme, à certains égards, correspond lui aussi à une période d'accumulation du capital et d'instauration d'un pouvoir fort.

*J.-P. Barrou* : On retrouve en passant la notion de profit ; comme quoi la machine inhumaine de Bentham s'avère être précieuse, du moins pour certains.

*M. Foucault* : Évidemment ! Il faut avoir l'optimisme un peu naïf des dandys du XIX<sup>e</sup> siècle pour s'imaginer que la bourgeoisie est bête. Au contraire, il faut compter avec ses coups de génie ; et, parmi ceux-là, justement, il y a le fait qu'elle est arrivée à construire des machines de pouvoir qui permettent des circuits de profit, lesquels en retour renforcent et modifient les dispositifs de pouvoir, et cela de manière mouvante et circulaire. Le pouvoir féodal, fonctionnant surtout au prélèvement et à la dépense, se savait lui-même. Celui de la bourgeoisie se reconduit, non par conservation, mais par transformations successives. De là le fait que sa disposition ne s'inscrit pas dans l'histoire comme celle de la féodalité. De là à la fois sa précarité et sa souplesse inventive. De là que la possibilité de sa chute et de la Révolution ait presque dès le début pris corps avec son histoire.

*M. Perrot* : On peut remarquer que Bentham accorde une grande place au travail ; il y revient sans cesse.

*M. Foucault* : Cela tient au fait que les techniques de pouvoir ont été inventées pour répondre aux exigences de la production. Je veux dire production au sens large (il peut s'agir de « produire » une destruction, comme dans le cas de l'armée).

*J.-P. Barrou* : Quand, soit dit en passant, tu emploies le mot « travail » dans tes livres, c'est rarement par rapport au travail productif.

*M. Foucault* : Parce qu'il s'est trouvé que je me suis occupé de gens qui étaient placés hors des circuits du travail productif : les fous, les malades, les prisonniers, et aujourd'hui les enfants. Le travail pour eux, tel qu'ils doivent l'effectuer, a une valeur surtout disciplinaire.

*J.-P. Barrou* : Le travail comme forme de dressage : n'est-ce pas toujours vrai ?

*M. Foucault* : Bien sûr ! on a toujours présente la triple fonction du travail : fonction productive, fonction symbolique et fonction de dressage, ou fonction disciplinaire. La fonction productive est sen-

siblement égale à zéro pour les catégories dont je m'occupe, alors que les fonctions symbolique et disciplinaire sont très importantes. Mais, le plus souvent, les trois composantes cohabitent.

*M. Perrot* : Bentham, en tout cas, me paraît très sûr de lui, très confiant dans la puissance pénétrante du regard. On a même le sentiment qu'il mesure très mal le degré d'opacité et de résistance du matériau à corriger, à réintégrer dans la société – les fameux prisonniers. Aussi, en même temps, n'est-ce pas un peu l'illusion du pouvoir que le panoptique de Bentham ?

*M. Foucault* : C'est l'illusion de presque tous les réformateurs du XVIII<sup>e</sup> siècle qui ont prêté à l'opinion une puissance considérable. L'opinion ne pouvant être que bonne puisqu'elle était la conscience immédiate du corps social tout entier, ils ont cru que les gens allaient devenir vertueux du fait qu'ils seraient regardés. L'opinion était pour eux comme la réactualisation spontanée du contrat. Ils méconnaissent les conditions réelles de l'opinion, les médias, une matérialité qui est prise dans les mécanismes de l'économie et du pouvoir sous les formes de la presse, de l'édition, puis du cinéma et de la télévision.

*M. Perrot* : Quand vous dites : ils ont méconnu les médias, vous voulez dire : ils ont méconnu qu'il leur faudrait passer par les médias.

*M. Foucault* : Et que ces médias seraient nécessairement commandés par des intérêts economico-politiques. Ils n'ont pas perçu les composantes matérielles et économiques de l'opinion. Ils ont cru que l'opinion serait juste par nature, qu'elle allait se répandre de soi, et qu'elle serait une sorte de surveillance démocratique. Au fond, c'est le journalisme – innovation capitale du XIX<sup>e</sup> siècle – qui a manifesté le caractère utopique de toute cette politique du regard.

*M. Perrot* : D'une façon générale, les penseurs méconnaissent les difficultés qu'ils rencontreront pour faire « prendre » leur système ; ils ignorent qu'il y aura toujours des échappatoires aux mailles du filet et que les résistances joueront leur rôle. Dans le domaine des prisons, les détenus n'ont pas été des gens passifs ; c'est Bentham qui nous laisse supposer le contraire. Le discours pénitentiaire lui-même se déploie comme s'il n'y avait personne en face de lui, sinon une table rase, sinon des gens à réformer et à rejeter ensuite dans le circuit de la production. En réalité, il y a un matériau – les détenus – qui résiste formidablement. On pourrait le dire tout autant du taylorisme. Ce système est une extraordinaire invention d'un

ingénieur qui veut lutter contre la flânerie, contre tout ce qui ralentit la production. Mais, finalement, on peut se poser la question : le taylorisme a-t-il jamais vraiment fonctionné ?

*M. Foucault* : En effet, c'est un autre élément qui renvoie également Bentham dans l'irréel : la résistance effective des gens. Des choses que vous, Michelle Perrot, vous avez étudiées. Comment les gens dans les ateliers, dans les cités ont-ils résisté au système de surveillance et d'enregistrement continu ? Avaient-ils conscience du caractère astreignant, assujettissant, insupportable de cette surveillance ? Ou l'acceptaient-ils comme allant de soi ? En somme, y a-t-il eu des révoltes contre le regard ?

*M. Perrot* : Il y a eu des révoltes contre le regard. La répugnance mise par les travailleurs à habiter les cités ouvrières est un fait patent. Les cités ouvrières, pendant très longtemps, ont été des échecs. De même pour la répartition du temps, si présente dans le panoptique. L'usine et ses horaires ont longtemps suscité une résistance passive qui s'est traduite par le fait que, tout simplement, on ne venait pas. C'est l'histoire prodigieuse de la Saint-Lundi au XIX<sup>e</sup> siècle, ce jour que les ouvriers avaient inventé pour se donner de l'air chaque semaine. Il y a eu de multiples formes de résistance au système industriel, si bien que, dans un premier temps, le patronat a dû reculer. Autre exemple : les systèmes de micro-pouvoirs ne se sont pas instaurés immédiatement. Ce type de surveillance et d'encadrement s'est d'abord développé dans les secteurs mécanisés comptant majoritairement des femmes ou des enfants, donc auprès de gens habitués à obéir : la femme à son mari, l'enfant à sa famille. Mais, dans les secteurs disons virils comme la métallurgie, on découvre une situation tout à fait différente. Le patronat ne parvient pas à installer tout de suite son système de surveillance, aussi doit-il, pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, déléguer ses pouvoirs. Il passe contrat avec l'équipe des ouvriers en la personne de leur chef, qui est souvent l'ouvrier le plus ancien ou le plus qualifié. On voit s'exercer un véritable contre-pouvoir des ouvriers professionnels, contre-pouvoir qui comporte quelquefois deux facettes : l'une contre le patronat, en défense de la communauté ouvrière, l'autre, parfois, contre les ouvriers eux-mêmes, car le petit chef opprime ses apprentis ou ses camarades. En fait, ces formes de contre-pouvoir ouvrier ont existé jusqu'au jour où le patronat a su mécaniser les fonctions qui lui échappaient ; il a pu abolir ainsi le pouvoir de l'ouvrier professionnel. Il y a d'innombrables exemples : aux laminoirs, le chef d'atelier a eu les moyens de résister au patron jusqu'au jour où des machines quasi automatisées ont été mises en

place. Au coup d'œil de l'ouvrier lamineur, qui jugeait – au regard là aussi – si la matière était à point, est venu se substituer le contrôle thermique; la lecture d'un thermomètre a suffi.

*M. Foucault* : Il faut, cela étant, analyser l'ensemble des résistances au panoptique en termes de tactique et de stratégie, en se disant que chaque offensive d'un côté sert de point d'appui à une contre-offensive de l'autre côté. L'analyse des mécanismes de pouvoir ne tend pas à montrer que le pouvoir est à la fois anonyme et toujours gagnant. Il s'agit au contraire de repérer les positions et les modes d'action de chacun, les possibilités de résistance et de contre-attaque des uns et des autres.

*J.-P. Barrou* : Batailles, actions et réactions, offensives et contre-offensives : tu parles comme un stratège. Les résistances au pouvoir auraient-elles des caractéristiques essentiellement physiques? Que deviennent le contenu des luttes et les aspirations qui s'y manifestent?

*M. Foucault* : C'est là en effet une question de théorie et de méthode qui est importante. Une chose me frappe : on utilise beaucoup dans certains discours politiques, le vocabulaire des rapports de forces; le mot « lutte » est l'un de ceux qui reviennent le plus souvent. Or il me semble qu'on hésite parfois à en tirer les conséquences, ou même à poser le problème qui est sous-entendu par ce vocabulaire : à savoir faut-il oui ou non analyser ces « luttes » comme les péripéties d'une guerre, faut-il les déchiffrer selon une grille qui serait celle de la stratégie et de la tactique? Le rapport de forces dans l'ordre de la politique est-il une relation de guerre? Personnellement, je ne me sens pas prêt pour l'instant à répondre d'une façon définitive par oui ou non. Il me semble seulement que la pure et simple affirmation d'une « lutte » ne peut servir d'explication première et dernière pour l'analyse des rapports de pouvoir. Ce thème de la lutte ne devient opératoire que si on établit concrètement, et à propos de chaque cas, qui est en lutte, à propos de quoi, comment se déroule la lutte, en quel lieu, avec quels instruments et selon quelle rationalité. En d'autres termes, si on veut prendre au sérieux l'affirmation que la lutte est au cœur des rapports de pouvoir, il faut se rendre compte que la brave et vieille « logique » de la contradiction ne suffit pas, loin de là, à en débrouiller les processus réels.

*M. Perrot* : Autrement dit, et pour en revenir au panoptique, Bentham ne projette pas seulement une société utopique, il décrit aussi une société existante.

*M. Foucault* : Il décrit dans l'utopie d'un système général des mécanismes particuliers qui existent réellement.

*M. Perrot* : Et, pour les prisonniers, s'emparer de la tour centrale n'a pas de sens?

*M. Foucault* : Si. À condition que ce ne soit pas le sens final de l'opération. Les prisonniers faisant fonctionner le dispositif panoptique et siégeant dans la tour, croyez-vous donc que ça serait beaucoup mieux qu'avec les surveillants?

196

## *La naissance de la médecine sociale*

(Conférence)

« El nacimiento de la medicina social » (« La naissance de la médecine sociale »; trad. D. Reynié), *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud*, n° 6, janvier-avril 1977, pp. 89-108. (Deuxième conférence prononcée dans le cadre du cours de médecine sociale à l'université d'État de Rio de Janeiro, octobre 1974.)

Dans ma première conférence, j'ai essayé de démontrer que le problème fondamental ne résidait pas dans l'opposition de l'anti-médecine à la médecine, mais dans le développement du système médical et du modèle suivi pour le « décollage » médical et sanitaire de l'Occident à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. J'ai insisté sur trois points à mon avis importants.

1) La bio-histoire, c'est-à-dire l'effet, au niveau biologique, de l'intervention médicale; la trace que peut laisser dans l'histoire de l'espèce humaine la forte intervention médicale qui débute au XVIII<sup>e</sup> siècle. En effet, l'histoire de l'espèce humaine ne reste pas indifférente à la médicalisation. Il y a là un premier champ d'études qui n'a pas encore été vraiment exploité, mais qui est cependant bien circonscrit.

On sait que différentes maladies infectieuses disparurent de l'Occident avant même l'introduction de la grande chimiothérapie du XX<sup>e</sup> siècle. La peste, ou l'ensemble des maladies auquel les chroniqueurs, les historiens et les médecins donneront ce nom, s'effaça au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles sans que l'on connaisse vraiment ni les raisons ni les mécanismes de ce phénomène qui mérite d'être étudié.

Autre cas fameux, celui de la tuberculose. Pour 700 malades qui mouraient de la tuberculose en 1812, seulement 350 subissaient le

même sort en 1882, lorsque Koch découvrit le bacille qui devait le rendre célèbre; et lorsqu'en 1945 on introduisit la chimiothérapie, le chiffre s'était réduit à 50. Comment et pour quelle raison s'est produit ce recul de la maladie? Quels sont, au niveau de la bio-histoire, les mécanismes qui interviennent? Il ne fait aucun doute que le changement des conditions socio-économiques, les phénomènes d'adaptation, de résistance de l'organisme, l'affaiblissement du bacille lui-même, comme les moyens d'hygiène et d'isolement jouèrent un rôle important. Les connaissances à ce sujet sont loin d'être complètes, mais il serait intéressant d'étudier l'évolution des relations entre l'espèce humaine, le champ bacillaire ou viral et les interventions de l'hygiène, de la médecine, des différentes techniques thérapeutiques.

En France, un groupe d'historiens – comme Le Roy Ladurie et Jean-Pierre Peter\* – a commencé d'analyser ces phénomènes. À partir de statistiques de conscription du XIX<sup>e</sup> siècle, ils ont examiné certaines évolutions somatiques de l'espèce humaine.

2) La médicalisation, c'est-à-dire le fait que l'existence, la conduite, le comportement, le corps humain s'intègrent à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle dans un réseau de médicalisation de plus en plus dense et important qui laisse échapper de moins en moins de choses.

La recherche médicale, chaque fois plus pénétrante et minutieuse, le développement des institutions de santé mériteraient aussi d'être étudiés. C'est ce que nous essayons de faire au Collège de France. Certains étudient la croissance de l'hospitalisation et ses mécanismes du XVIII<sup>e</sup> siècle au début du XIX<sup>e</sup> siècle, tandis que d'autres se consacrent aux hôpitaux et projettent aujourd'hui de réaliser une étude de l'habitat et de tout ce qui l'entoure : système de voirie, voies de transports, équipements collectifs qui assurent le fonctionnement de la vie quotidienne, particulièrement en milieu urbain.

3) L'économie de la santé, c'est-à-dire l'intégration de l'amélioration de la santé, des services de santé et de la consommation de santé dans le développement économique des sociétés privilégiées. Il s'agit là d'un problème difficile et complexe dont les antécédents ne sont pas très bien connus. En France, il existe un groupe qui se consacre à cette tâche, le Centre d'études et de recherches du bien-être (CEREBRE), dont font partie Alain Letourmy, Serge Karsenty et Charles Dupuy. Il étudie principalement les problèmes de consommation de santé au cours des trente dernières années.

\* Le Roy Ladurie (E.), Peter (J.-P.), Dumont (P.), *Anthropologie du conscrit français d'après les comptes numériques et sommaires du recrutement de l'armée (1819-1826)*, Paris, Mouton, coll. « Civilisations et Sociétés », n° 28, 1972.

#### HISTOIRE DE LA MÉDICALISATION

Étant donné que je me consacre principalement à retracer l'histoire de la médicalisation, je poursuivrai en analysant quelques-uns des aspects de la médicalisation des sociétés et de la population à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, en prenant comme référence l'exemple français, avec lequel je suis plus familiarisé. Concrètement, je me référerai à la naissance de la médecine sociale.

On observe souvent que certains critiques de la médecine actuelle soutiennent que la médecine antique – grecque et égyptienne – ou les formes de médecine des sociétés primitives sont des médecines sociales, collectives, qui ne sont pas centrées sur l'individu. Mon ignorance en ethnologie et en égyptologie m'empêche d'avoir une opinion sur le problème; mais pour ce que je sais de l'histoire grecque, l'idée me laisse perplexe et je ne vois pas comment on peut qualifier la médecine grecque de médecine collective ou sociale.

Mais ce ne sont pas là des problèmes importants. La question est de savoir si la médecine moderne, c'est-à-dire scientifique, qui naquit à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle entre Morgagni et Bichat, avec l'introduction de l'anatomie pathologique, est ou n'est pas individuelle. Peut-on affirmer, comme le font certains, que la médecine moderne est individuelle parce qu'elle a pénétré à l'intérieur des relations de marché? que la médecine moderne, dans la mesure où elle est liée à une économie capitaliste, est une médecine individuelle ou individualiste qui ne connaît que la relation de marché qui unit le médecin au malade et ignore la dimension globale, collective de la société?

On pourrait montrer que ce n'est pas le cas. La médecine moderne est une médecine sociale dont le fondement est une certaine technologie du corps social; la médecine est une pratique sociale, et l'un de ses aspects seulement est individualiste et valorise les relations entre le médecin et le patient.

À ce propos, je voudrais renvoyer à l'ouvrage de Varn L. Bullough, *The Development of Medicine as a Profession: The Contribution of the Medieval University to Modern Medicine*\*, dans lequel on voit clairement le caractère individualiste de la médecine médiévale tandis que la dimension collective de l'activité médicale est extraordinairement discrète et limitée.

Je soutiens l'hypothèse qu'avec le capitalisme on n'est pas passé d'une médecine collective à une médecine privée, mais que c'est précisément le contraire qui s'est produit; le capitalisme, qui se

\* New York, Hafner Publications, 1965.

développe à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force productive, de la force de travail. Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c'est le bio-politique qui importait avant tout, la biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité biopolitique; la médecine est une stratégie bio-politique.

Comment s'est produite cette socialisation? Je voudrais expliquer ma position à partir de certaines hypothèses généralement acceptées. Il est certain que le corps humain a été reconnu politiquement et socialement comme une force de travail. Cependant, il semble caractéristique de l'évolution de la médecine sociale, ou de la médecine occidentale elle-même, que, au début, le pouvoir médical ne s'est pas préoccupé du corps humain en tant que force de travail. La médecine ne s'intéressait pas au corps du prolétaire, au corps humain, comme instrument de travail. Ce ne fut pas le cas avant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, quand s'est posé le problème du corps, de la santé et du niveau de la force productive des individus.

On pourrait reconstituer les trois étapes de la formation de la médecine sociale : d'abord, médecine d'État, puis médecine urbaine et, enfin, médecine de la force de travail.

#### MÉDECINE D'ÉTAT

La « médecine d'État » s'est développée principalement en Allemagne, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Sur ce problème spécifique, il faut rappeler l'affirmation de Marx pour qui l'économie était anglaise, la politique française et la philosophie allemande. De fait, ce fut en Allemagne que s'est formé au XVII<sup>e</sup> siècle – bien avant la France et l'Angleterre – ce que l'on peut appeler la science de l'État. Le concept de *Staatswissenschaft* est un produit de l'Allemagne. Sous le nom de « science de l'État », on peut regrouper deux aspects qui apparaissent alors dans ce pays :

– d'un côté, un savoir dont l'objet est l'État; pas seulement les ressources naturelles d'une société ou les conditions de vie de sa population, mais aussi le fonctionnement général de la machine politique. Les recherches sur les ressources et le fonctionnement des États constituent une discipline allemande du XVIII<sup>e</sup> siècle;

– d'un autre côté, l'expression désigne aussi les méthodes à l'aide desquelles l'État produit et accumule les connaissances lui permettant de garantir son fonctionnement.

L'État, comme objet de savoir, comme instrument et lieu

d'acquisition de connaissances spécifiques, s'est développé plus rapidement en Allemagne qu'en France ou en Angleterre. Il n'est pas aisé de déterminer les raisons de ce phénomène, et jusqu'à aujourd'hui les historiens ne se sont guère préoccupés de cette question ou du problème de la naissance d'une science de l'État ou d'une science étatique en Allemagne. À mon avis, cela s'explique par le fait que l'Allemagne ne s'est convertie à l'État unitaire qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, après n'avoir été qu'une simple juxtaposition de quasi-États, de pseudo-États, de petites unités très peu « étatiques ». Précisément, au fur et à mesure que se forment les États, ces savoirs étatiques et l'intérêt pour le fonctionnement même de l'État se développent. La petite dimension des États, leur grande proximité, leurs perpétuels conflits et confrontations, le rapport de force toujours déséquilibré et changeant les obligèrent à se pondérer et à se comparer les uns avec les autres, à imiter leurs méthodes et à tenter de remplacer la force par d'autres types de relations.

Tandis que les grands États, comme la France ou l'Angleterre, parvenaient à fonctionner relativement bien, pourvus de puissantes machines comme l'armée ou la police, en Allemagne, la petite dimension des États rendit nécessaire et possible cette conscience discursive du fonctionnement étatique de la société.

Il y a une autre explication à cette évolution de la science de l'État : c'est le faible développement ou la stagnation de l'économie allemande au XVIII<sup>e</sup> siècle, après la guerre de Trente Ans et les grands traités de France et d'Autriche.

Après le premier mouvement de développement en Allemagne à l'époque de la Renaissance est apparue une forme limitée de bourgeoisie, dont la progression économique fut bloquée au XVII<sup>e</sup> siècle, l'empêchant de trouver une occupation et de subsister dans le commerce, la manufacture et l'industrie naissantes. Elle chercha alors refuge auprès des souverains et forma un corps de fonctionnaires disponibles pour la machine étatique que les princes voulaient construire afin de modifier les rapports de forces avec leurs voisins.

Cette bourgeoisie économiquement peu active s'est rangée aux côtés des souverains confrontés à une situation de lutte permanente et leur a offert ses hommes, sa compétence, ses richesses, etc., pour l'organisation des États. C'est ainsi que le concept moderne d'État, avec tout son appareil, ses fonctionnaires, son savoir, se développera en Allemagne bien avant d'autres pays politiquement plus puissants, comme la France, ou économiquement plus développés, comme l'Angleterre.



L'État moderne est apparu là où il n'y avait ni pouvoir politique ni développement économique. C'est précisément pour ces raisons négatives que la Prusse, économiquement moins développée et politiquement plus instable, a été ce premier État moderne, né au cœur de l'Europe. Tandis que la France et l'Angleterre s'agrippaient aux vieilles structures, la Prusse devenait le premier État moderne.

Ces remarques historiques sur la naissance, au XVIII<sup>e</sup> siècle, de la science et de la réflexion sur l'État, n'ont pas d'autre but que de prétendre expliquer pourquoi et comment la médecine d'État a pu apparaître d'abord en Allemagne.

À partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> siècle, dans un climat politique, économique et scientifique caractéristique de l'époque dominée par le mercantilisme, toutes les nations d'Europe se préoccupaient de la santé de leur population. Le mercantilisme n'est pas alors simplement une théorie économique, mais il est aussi une pratique politique qui vise à réguler les courants monétaires internationaux, les flux correspondants de marchandises et l'activité productrice de la population. La politique mercantiliste reposait essentiellement sur l'accroissement de la production et de la population active dans le but d'établir des échanges commerciaux qui permettent à l'Europe d'atteindre la plus grande influence monétaire possible, et ainsi de financer l'entretien des armées et de tout l'appareil qui confère à un État la force réelle dans ses relations avec les autres.

Dans cette perspective, la France, l'Angleterre et l'Autriche commencèrent à évaluer la force active de leur population. C'est ainsi qu'apparaissent en France les statistiques de natalité et de mortalité et, en Angleterre, les grands recensements qui débutent au XVII<sup>e</sup> siècle. Mais, en France comme en Angleterre, la seule préoccupation sanitaire de l'État est alors d'établir ses tables de natalité et de mortalité, qui sont de véritables indices de santé de la population et de son accroissement, sans aucune intervention organisée pour élever ce niveau de santé.

En Allemagne, au contraire, s'est développée une pratique médicale effectivement consacrée à l'amélioration de la santé publique. Frank et Daniel, par exemple, proposèrent entre 1750 et 1770 un programme allant dans ce sens; ce fut ce que l'on appela pour la première fois la police médicale d'un État. Le concept de *Medizinschepolizei*, de police médicale, qui apparaît en 1764, implique bien plus qu'un simple dénombrement de la mortalité ou de la natalité.

Programmée en Allemagne au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle et implantée

à la fin de ce même siècle et au début du suivant, la police médicale consistait en :

- un système d'observation de la morbidité, beaucoup plus complet que les simples tables de natalité et de mortalité, à partir de l'information demandée aux hôpitaux et aux médecins de différentes villes ou régions et de l'enregistrement au niveau étatique des différents phénomènes épidémiques et endémiques observés;

- il faut noter par ailleurs un aspect très important qui est la normalisation de la pratique et du savoir médical. Jusque-là, en matière de formation médicale et d'attribution des diplômes, on laissait le pouvoir entre les mains de l'Université et plus particulièrement de la corporation médicale. A surgi alors l'idée d'une normalisation de l'enseignement médical et plus précisément d'un contrôle public des programmes d'enseignement et de l'attribution des diplômes. La médecine et le médecin sont donc le premier objet de la normalisation. Ce concept commence par s'appliquer au médecin avant de s'appliquer au malade. Le médecin fut le premier individu normalisé en Allemagne. Ce mouvement qui s'étend à toute l'Europe doit être étudié par quiconque s'intéresse à l'histoire des sciences. En Allemagne, ce phénomène a touché les médecins, mais, en France par exemple, la normalisation des activités au niveau étatique concernait, au début, l'industrie militaire, puisqu'on standardisa d'abord la production des canons et des fusils, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, afin d'assurer l'utilisation de n'importe quel type de fusil par n'importe quel soldat, la réparation de n'importe quel canon dans n'importe quel atelier, etc. Après avoir standardisé les canons, la France a procédé à la normalisation de ses professeurs. Les premières écoles normales destinées à offrir à tous les professeurs le même type de formation et, par conséquent, le même niveau de compétence, furent créées vers 1775 et s'institutionnalisèrent en 1790-1791. La France normalisait ses canons et ses professeurs, l'Allemagne normalisait ses médecins;

- une organisation administrative pour contrôler l'activité des médecins. En Prusse, comme dans les autres États de l'Allemagne, au niveau du ministère ou de l'administration centrale, on confiait à un bureau spécialisé la tâche de réunir l'information que les médecins transmettaient; d'observer comment étaient réalisées les enquêtes médicales; de vérifier quels traitements on administrait; de décrire les réactions après l'apparition d'une maladie épidémique, etc., et pour finir, d'adresser des ordres en fonction de ces informations centralisées. Tout cela supposait, bien sûr, une subordination de la pratique médicale à un pouvoir administratif supérieur;

— la création de fonctionnaires médicaux, nommés par le gouvernement, qui prenaient en charge la responsabilité d'une région. Ils tirent leur puissance du pouvoir qu'ils possèdent ou de l'exercice de l'autorité que leur confère leur savoir.

Tel est le projet adopté par la Prusse au début du XIX<sup>e</sup> siècle, sorte de pyramide allant du médecin de district chargé d'une population de 6 000 à 10 000 habitants, jusqu'aux responsables d'une région beaucoup plus importante dont la population est comprise entre 35 000 et 50 000 habitants. C'est à ce moment qu'apparaît le médecin comme administrateur de santé.

L'organisation d'un savoir médical d'État, la normalisation de la profession médicale, la subordination des médecins à une administration générale et, pour finir, l'intégration des différents médecins dans une organisation médicale d'État produisent une série de phénomènes entièrement nouveaux qui caractérisent ce que l'on pourrait appeler une médecine d'État.

Cette médecine d'État, qui est apparue avec une certaine précocité, puisqu'elle a existé avant la création de la grande médecine scientifique de Morgagni et Bichat, n'a pas eu pour objectif la formation d'une force de travail adaptée aux nécessités des industries alors en développement. Ce n'est pas le corps des travailleurs qui intéressait cette administration publique de la santé, mais le corps des individus eux-mêmes qui, par leur réunion, constituent l'État. Il ne s'agit pas de la force de travail, mais de la force de l'État face à ces conflits, sans doute économiques mais aussi politiques, qui l'opposent à ses voisins. À cette fin, la médecine doit perfectionner et développer cette force étatique. Cette préoccupation de la médecine d'État englobe une certaine solidarité économique-politique. Il serait donc faux de la vouloir lier à l'intérêt immédiat d'obtenir une force de travail disponible et vigoureuse.

L'exemple de l'Allemagne est également important parce qu'il montre comment, de manière paradoxale, la médecine moderne apparaît au moment culminant de l'étatisme. Depuis l'introduction de ces projets, pour une grande partie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup>, depuis l'implantation de la médecine étatique en Allemagne, aucun État n'a osé proposer une médecine aussi clairement bureaucratifiée, collectivisée et « étatisée ». En conséquence, il n'y a pas eu transformation progressive d'une médecine de plus en plus étatisée et socialisée; bien différemment, la grande médecine clinique du XIX<sup>e</sup> siècle a été immédiatement précédée d'une médecine extrêmement étatisée. Les autres systèmes de médecine sociale aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles sont des déclinaisons atténuées de ce modèle

profondément étatique et administratif alors introduit en Allemagne.

C'est là une première série de phénomènes à laquelle je souhaitais me référer. Elle n'a pas attiré l'attention des historiens de la médecine, mais elle fut analysée de très près par George Rosen dans ses études sur les relations entre le caméralisme, le mercantilisme et le concept de police médicale. Le même auteur a publié en 1953, dans le *Bulletin of History of Medicine*, un article consacré à ce problème et intitulé : « Cameralism and the Concept of Medical Police »\*. Il l'étudia également plus tard dans son livre *A History of Public Health*\*\*.

#### MÉDECINE URBAINE

La deuxième forme du développement de la médecine sociale est représentée par l'exemple de la France, où est apparue, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, une médecine sociale reposant apparemment non pas sur la structure étatique, comme en Allemagne, mais sur un phénomène entièrement différent : l'urbanisation. En effet, la médecine sociale s'est développée en France avec l'expansion des structures urbaines.

Afin de savoir pourquoi et comment s'est produit un tel phénomène, faisons un peu d'histoire. Il faut se représenter une grande cité française entre 1750 et 1780 comme une multitude confuse de territoires hétérogènes et de pouvoirs rivaux. Paris, par exemple, ne formait pas une unité territoriale, une région où s'exerçait un pouvoir unique, mais se composait d'un ensemble de pouvoir seigneuriaux détenus par les laïques, l'Église, les communautés religieuses et les corporations, des pouvoirs avec une autonomie et une juridiction propres. En outre, les représentants de l'État existaient tout de même : les représentants du pouvoir royal, l'intendant de police, les représentants du pouvoir parlementaire.

Dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle s'est posé le problème de l'unification du pouvoir urbain. On a senti à ce moment la nécessité, au moins dans les grandes agglomérations, d'unifier la cité, d'organiser le corps urbain de manière cohérente et homogène, de le régir par un pouvoir unique et bien réglementé.

À cet effet, différents facteurs entrèrent en jeu. En premier lieu, indubitablement, il y a des raisons économiques. En effet, à mesure que la cité se transforme en un important centre de marché qui cen-

\* T. XXVII, 1953, pp. 21-42.

\*\* New York, M.D. Publications, 1958.

tralise les activités commerciales, non seulement au niveau régional, mais aussi national, voire international, la multiplicité des juridictions et des pouvoirs devient plus intolérable pour l'industrie naissante. Le fait que la cité ne fût pas seulement un lieu de marché mais aussi un lieu de production a rendu obligatoire le recours à des mécanismes de régulation homogènes et cohérents.

La seconde raison fut politique. Le développement des villes, l'apparition d'une population ouvrière et pauvre, qui se transforma au cours du XIX<sup>e</sup> siècle en un prolétariat, devaient accroître les tensions politiques à l'intérieur des cités. La coexistence de différents petits groupes – corporations, métiers, corps, etc. – qui s'opposaient les uns aux autres, mais qui s'équilibraient et se neutralisaient, commençait de se réduire à une sorte d'affrontement entre riches et pauvres, plèbe et bourgeoisie, qui se traduisait par des troubles et des insurrections urbaines plus fréquents et chaque fois plus nombreux. Si ce que l'on appelle les révoltes de subsistance – c'est-à-dire le fait qu'à un moment de hausse des prix ou de baisse des salaires, les plus pauvres, ne pouvant plus se nourrir, mettaient à sac les silos, les marchés et les greniers –, n'était pas un phénomène entièrement nouveau au XVIII<sup>e</sup> siècle, elles devinrent cependant de plus en plus violentes et conduisirent aux grands troubles contemporains de la Révolution française.

En résumé, on peut affirmer que jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, en Europe, la grande menace sociale venait des campagnes. Les paysans pauvres, qui payaient toujours plus d'impôts, empoignaient la faucille et partaient à l'assaut des châteaux ou des villes. Les révoltes du XVII<sup>e</sup> siècle furent des révoltes paysannes, à la suite desquelles les cités s'unifièrent. Au contraire, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les révoltes paysannes commencèrent à disparaître grâce à l'élévation du niveau de vie des paysans, mais les conflits urbains devinrent plus fréquents avec la formation d'une plèbe en voie de prolétarianisation. D'où la nécessité d'un vrai pouvoir politique capable de traiter le problème de cette population urbaine.

C'est à cette époque que surgit et s'amplifia un sentiment de peur, d'angoisse face à la ville. Par exemple, Cabanis, le philosophe de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, disait à propos de la ville que, chaque fois que les hommes se réunissent, leurs mœurs s'altèrent : chaque fois qu'ils se rassemblent dans des lieux fermés, leurs mœurs et leur santé se dégradent. Naquit alors ce que l'on pourrait appeler une peur urbaine, une peur de la ville, une angoisse face à la cité, très caractéristique : peur des ateliers et des fabriques qui se construisaient, de l'entassement de la population, de l'excessive hauteur des

édifices, des épidémies urbaines, des rumeurs qui envahissaient la ville ; peur des cloaques, des carrières sur lesquelles on construisait les maisons qui menaçaient à tout moment de s'effondrer.

La vie des grandes cités du XVIII<sup>e</sup> siècle, et tout particulièrement Paris, suscitait une série de paniques. À ce propos, on peut citer l'exemple du cimetière des Innocents, dans le centre de Paris, où l'on jetait, les uns sur les autres, les cadavres de ceux dont les ressources ou la catégorie sociale ne suffisaient pas pour acheter ou mériter une sépulture individuelle. La panique urbaine est caractéristique de la préoccupation, de l'inquiétude politico-sanitaire qui apparaît à mesure que se développe l'engrenage urbain. Pour dominer ces phénomènes médicaux et politiques qui causaient une inquiétude si intense à la population des villes, il fallait prendre des mesures.

À ce moment intervient un nouveau mécanisme que l'on pouvait prévoir mais qui n'entre pas dans le schéma habituel des historiens de la médecine. Quelle fut la réaction de la classe bourgeoise qui, sans exercer le pouvoir, détenu par les autorités traditionnelles, le revendiquait ? On a eu recours à un modèle d'intervention bien connu mais rarement utilisé : le modèle de la quarantaine.

Depuis la fin du Moyen Âge, il existait, non seulement en France mais dans tous les pays européens, ce que l'on appellerait aujourd'hui un « plan d'urgence ». Il devait être appliqué lorsque la peste ou une maladie épidémique grave apparaissait dans une ville. Ce plan d'urgence comprenait les mesures suivantes :

1) Toutes les personnes devaient rester chez elles pour être localisées en un lieu unique. Chaque famille dans son foyer et, si possible, chaque personne dans sa propre chambre. Personne ne devait bouger.

2) La ville devait être divisée en quartiers placés sous la responsabilité d'une personne spécialement désignée. De ce chef de district dépendaient les inspecteurs qui devaient parcourir les rues pendant le jour ou guetter à leurs extrémités pour vérifier que personne ne sortait de son habitation. Il s'agissait donc d'un système de surveillance généralisé qui compartimentait et contrôlait la ville.

3) Ces surveillants de rue ou de quartier devaient présenter tous les jours au maire de la ville un rapport détaillé sur tout ce qu'ils avaient observé. On utilisait ainsi non seulement un système de surveillance généralisé, mais aussi un système d'information centralisé.

4) Les inspecteurs devaient passer chaque jour en revue toutes les habitations de la ville. Dans toutes les rues par où ils passaient, ils demandaient à chaque habitant de se présenter à la fenêtre afin de

vérifier s'il vivait encore et de le noter ensuite sur le registre. Le fait qu'une personne n'apparaisse pas à la fenêtre signifiait qu'elle était malade, qu'elle avait contracté la peste et qu'en conséquence il fallait la transporter dans une infirmerie spéciale, hors de la ville. Il s'agissait donc d'une mise à jour exhaustive du nombre des vivants et des morts.

5) On procédait à la désinfection, maison par maison, à l'aide de parfums et d'encens.

Le plan de la quarantaine a représenté l'idéal politico-médical d'une bonne organisation sanitaire des villes du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il y eut fondamentalement deux grands modèles d'organisation médicale dans l'histoire occidentale : l'un qui a été suscité par la lèpre, l'autre par la peste.

Au Moyen Âge, lorsqu'on découvrait un cas de lèpre, il était immédiatement expulsé de l'espace commun, de la cité, exilé dans un lieu obscur où sa maladie se mêlait aux autres. Le mécanisme de l'expulsion était celui de la purification du milieu urbain. Médicaliser un individu signifiait alors le séparer et, de cette manière, purifier les autres. C'était une médecine d'exclusion. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, même l'internement des déments, des êtres difformes, etc., obéissait encore à ce concept.

Par contre, il a existé un autre grand système politico-médical qui fut établi non pas contre la lèpre mais contre la peste. Dans ce cas, la médecine n'excluait ni n'expulsait le malade dans une région lugubre et pleine de confusion. Le pouvoir politique de la médecine consistait à répartir les individus les uns à côté des autres, à les isoler, à les individualiser, à les surveiller un à un, à contrôler leur état de santé, à vérifier s'ils vivaient encore ou s'ils étaient morts et à maintenir ainsi la société en un espace compartimenté, constamment surveillé et contrôlé par un registre, le plus complet possible, de tous les événements survenus.

Il y eut donc un schéma médical de réaction contre la lèpre : celui de l'exclusion, de type religieux, celui de la purification de la ville. Il y eut aussi celui que suscita la peste, lequel ne pratiquait pas l'internement et le regroupement hors du centre urbain, mais qui recourait au contraire à l'analyse minutieuse de la cité, à l'enregistrement permanent. Le modèle militaire a donc été substitué au modèle religieux. C'est, au fond, la révision militaire et non la purification religieuse qui a essentiellement servi de modèle à cette organisation politico-médicale.

La médecine urbaine, avec ses méthodes de surveillance, d'hospitalisation, etc., ne fut pas autre chose qu'une amélioration, dans la

seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, du schéma politico-médical de la quarantaine apparu à la fin du Moyen Âge, au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle. L'hygiène publique fut une déclinaison raffinée de la quarantaine. De ce moment datent les débuts de la grande médecine urbaine qui apparaît dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et se développe surtout en France.

Les objectifs principaux de la médecine urbaine sont les suivants :

1) Étudier les lieux d'accumulation et d'amoncellement dans l'espace urbain des déchets qui pouvaient provoquer des maladies ; les lieux qui généraient et diffusaient des phénomènes épidémiques ou endémiques. Il s'agissait principalement des cimetières. C'est ainsi qu'apparurent entre 1740 et 1750 des protestations à l'encontre des cimetières. Les premiers grands déplacements vers la périphérie de la ville débutèrent aux alentours de 1750. C'est à cette époque qu'apparaît le cimetière individualisé, c'est-à-dire le cercueil individuel, la sépulture réservée aux membres de la famille, où l'on inscrit le nom de chacun de ses membres.

On pense fréquemment que, dans la société moderne, le culte des morts nous vient du christianisme. Je ne partage pas cette opinion. Il n'y a rien dans la théologie chrétienne qui incite à croire dans le respect du cadavre proprement dit. Le Dieu chrétien tout-puissant peut ressusciter les morts quand bien même ils ont été mêlés dans l'ossuaire.

L'individualisation du cadavre, du cercueil et de la tombe est apparue à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour des raisons non pas théologico-religieuses de respect du cadavre, mais pour des motifs politico-sanitaires de respect des vivants. Pour protéger les vivants de l'influence néfaste des morts, il faut que ces derniers soient aussi bien répertoriés – et mieux encore si cela est possible – que les premiers.

C'est ainsi qu'apparut à la périphérie des villes, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, une véritable armée de morts aussi parfaitement alignés qu'une troupe que l'on passe en revue. Il était donc nécessaire de contrôler, d'analyser et de réduire cette menace permanente que représentaient les morts. Aussi les transportait-on à la campagne, les plaçait-on les uns à côté des autres, dans les grandes plaines qui entouraient les villes.

Ce n'était pas une idée chrétienne, mais médicale et politique. La meilleure preuve en est que lorsqu'on imagina, à Paris, le déplacement du cimetière des Innocents, on eut recours à Fourcroy, l'un des plus grands chimistes de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour savoir comment combattre l'influence de ce cimetière. C'est lui qui demanda le

déplacement du cimetière, c'est lui qui, en étudiant les relations entre l'organisme vivant et l'air ambiant, se chargea de cette première police médicale et urbaine sanctionnée par l'exil des cimetières.

Un autre exemple est fourni par le cas des abattoirs, également situés au centre de Paris, à propos desquels on a décidé, après avoir consulté l'Académie des sciences, de les installer aux alentours de la ville, à l'ouest, à la Villette.

Le premier objectif de la médecine consistait donc à analyser les zones d'entassement, de désordre et de dangers à l'intérieur de l'enceinte urbaine.

2) La médecine urbaine eut un nouvel objectif : le contrôle de la circulation. Non pas la circulation des individus, mais des choses et des éléments, principalement de l'eau et de l'air.

C'était une vieille croyance du XVIII<sup>e</sup> siècle que l'air avait une influence directe sur l'organisme parce qu'il transportait des miasmes ou parce que l'excès de sa fraîcheur ou de sa chaleur, sa sécheresse ou son humidité se transmettait à l'organisme, et, pour finir, que l'air exerçait par une action mécanique une pression directe sur le corps. L'air était considéré comme l'un des grands facteurs pathogènes.

Mais comment maintenir dans une ville les qualités de l'air et obtenir un air sain quand celui-ci est bloqué et qu'il ne peut circuler entre les murs, les maisons, les enceintes, etc.? Apparaît alors la nécessité d'ouvrir grandes les avenues de l'espace urbain pour préserver la santé de la population. Aussi a-t-on sollicité l'opinion de commissions de l'Académie des sciences, de médecins, de chimistes, etc., afin de rechercher les meilleures méthodes de ventilation des cités. L'un des cas les plus connus fut la destruction des villes. Du fait de l'agglomération des populations et du prix du terrain pendant le Moyen Âge, mais aussi pendant les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, quelques maisons furent construites sur les pentes. On a alors considéré que ces maisons empêchaient la circulation de l'air par-dessus les rivières et qu'elles renaient l'air humide sur les berges : elles furent systématiquement démolies. On parvint également à calculer le nombre des morts évités grâce à la destruction de trois maisons construites sur le Pont-Neuf : quatre cents personnes par an, vingt mille en cinquante ans, etc.

On organisa ainsi des couloirs d'aération, des courants d'air, de même qu'on l'avait fait avec l'eau. À Paris, en 1767, l'architecte Moreau eut l'idée précoce d'organiser les rives et les îles de la Seine de telle manière que le simple courant du fleuve lave la ville de ses miasmes.

Ainsi donc, le second objectif de la médecine urbaine est le contrôle et l'établissement d'une bonne circulation de l'eau et de l'air.

3) Une autre grande finalité de la médecine urbaine a été l'organisation de ce que l'on pourrait appeler les distributions et les séquences. Où placer les différents éléments nécessaires à la vie commune de la cité? Le problème s'est posé de la position respective des fontaines et des égouts, des pompes et des lavoirs fluviaux. Comment éviter l'infiltration des eaux sales dans les fontaines d'eau potable? Comment éviter que l'approvisionnement en eau potable de la population se mêle aux eaux usées des lavoirs environnants?

Dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, on considérait que cette organisation était la cause des principales maladies épidémiques urbaines. Cela donna naissance à l'élaboration du premier plan hydrographique de Paris, en 1742. Ce fut la première recherche sur les lieux où l'on pouvait extraire de l'eau non contaminée par les égouts et sur une politique de la vie fluviale. Lorsque a éclaté la Révolution française, en 1789, la ville de Paris était déjà minutieusement étudiée par une police médicale urbaine qui avait établi des directives en vue de réaliser une véritable organisation sanitaire de la ville.

Cependant, jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'y a pas eu de conflit entre la médecine et les autres formes de pouvoir comme, par exemple, la propriété privée. La politique autoritaire à propos de la propriété privée, de l'habitation privée n'a pas été ébauchée avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, excepté pour l'un de ses aspects : les souterrains. Les souterrains qui appartiennent au propriétaire de la maison restent assujettis à certaines règles quant à leur utilisation et à la construction de galeries.

C'est là le problème de la propriété du sous-sol qui s'est posé au XVIII<sup>e</sup> siècle avec l'apparition de la technologie minière. À partir du moment où l'on a su creuser des mines profondes, le problème de leur propriété est apparu. Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, on a élaboré une législation autoritaire concernant le sous-sol qui disposait que seuls l'État et le roi étaient propriétaires du sous-sol, et non pas le maître du sol. De cette manière, le sous-sol de Paris fut contrôlé par les autorités, tandis que la surface, au moins pour ce qui concerne la propriété privée, ne l'était pas. Les espaces publics, comme les lieux de circulation, les cimetières, les ossuaires et les abattoirs furent contrôlés dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, ce qui ne fut pas le cas de la propriété privée avant le XIX<sup>e</sup> siècle.

La médicalisation de la cité au XVIII<sup>e</sup> siècle est importante pour plusieurs raisons :

1) Par le truchement de la médecine sociale urbaine, la profession médicale est entrée directement en contact avec d'autres sciences voisines, principalement la chimie. Depuis cette époque de confusion pendant laquelle Paracelse et Vahelmont tentèrent d'établir les relations entre la médecine et la chimie, on n'avait rien appris de plus à ce sujet. Ce fut précisément l'analyse de l'eau, des courants d'air, des conditions de vie et de la respiration qui mit en contact la médecine et la chimie. Fourcroy et Lavoisier se sont intéressés au problème de l'organisme à partir du contrôle de l'air urbain.

L'introduction de la pratique médicale dans un corpus de science physico-chimique se fit à travers l'urbanisation. L'on n'est pas passé à une médecine scientifique à partir de la médecine privée, individualisée, ni à partir d'un plus grand intérêt pour l'individu. L'introduction de la médecine dans le fonctionnement général du discours et du savoir scientifique se fit à travers la socialisation de la médecine, l'établissement d'une médecine collective, sociale, urbaine. C'est à tout cela que l'on mesure l'importance de la médecine urbaine.

2) La médecine urbaine n'est pas réellement une médecine de l'homme, du corps et de l'organisme, mais une médecine des choses : de l'air, de l'eau, des décompositions, des fermentations ; c'est une médecine des conditions de vie du milieu d'existence.

Cette médecine des choses esquissait déjà, sans toutefois que le terme apparaisse, le concept de milieu ambiant que les naturalistes de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme Cuvier, devaient développer. La relation entre l'organisme et le milieu s'est établie simultanément dans l'ordre des sciences naturelles et de la médecine par l'intermédiaire de la médecine urbaine. L'on n'est pas passé de l'analyse de l'organisme à l'analyse du milieu ambiant. La médecine est passée de l'analyse du milieu à celle des effets du milieu sur l'organisme et, finalement, à l'analyse de l'organisme lui-même. L'organisation de la médecine urbaine fut importante pour la constitution de la médecine scientifique.

3) Avec la médecine urbaine apparaît peu avant la Révolution française – qui aura une importance considérable pour la médecine sociale – la notion de salubrité. L'une des décisions prises par l'Assemblée constituante entre 1790 et 1791 fut, par exemple, la création de comités de salubrité dans les départements et les principales villes.

Il faut signaler que la salubrité ne signifie pas la même chose que la santé, mais se réfère à l'état du milieu ambiant et à ses éléments

constitutifs qui permettent précisément d'améliorer la santé. La salubrité est la base matérielle et sociale capable d'assurer la meilleure santé possible aux individus. Lié à cela apparaît le concept d'hygiène publique comme technique de contrôle et de modification des éléments du milieu qui peuvent favoriser cette santé ou, au contraire, lui nuire.

Salubrité et insalubrité désignent l'état des choses et du milieu en tant qu'ils affectent la santé : l'hygiène publique est le contrôle politico-scientifique de ce milieu.

Le concept de salubrité apparaît donc au début de la Révolution française ; celui d'hygiène publique devait être dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle le concept qui allait rassembler l'essentiel de la médecine sociale. L'une des grandes revues médicales de cette époque, les *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, qui commence à paraître en 1829, sera ainsi le porte-voix de la médecine sociale française.

Cette médecine restait très éloignée de la médecine d'État telle qu'on pouvait la rencontrer en Allemagne, mais elle était beaucoup plus proche des petites communautés comme les villes et les quartiers. En même temps, elle ne pouvait compter sur aucun instrument spécifique de pouvoir. Le problème de la propriété privée, principe sacré, empêcha que cette médecine fût dotée d'un pouvoir fort. Mais, si la *Staatsmedizin* allemande la surpasse par le pouvoir dont elle dispose, il ne fait pas de doute que son acuité d'observation et sa scientificité sont supérieures.

Une grande partie de la médecine scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle trouve son origine dans l'expérience de cette médecine urbaine qui s'est développée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

#### MÉDECINE DE LA FORCE DE TRAVAIL

La troisième direction de la médecine sociale peut être examinée à travers l'exemple anglais. La médecine des pauvres, de la force de travail ou de l'ouvrier n'a pas été le premier objectif de la médecine sociale, mais le dernier. En premier lieu, l'État, puis la cité, enfin les pauvres et les travailleurs ont été l'objet de la médicalisation.

Ce qui caractérise la médecine urbaine française, c'est le respect de la sphère privée et de la règle de n'avoir pas à considérer le pauvre, la plèbe ou le peuple comme un élément menaçant de la santé publique. À ce titre, le pauvre, l'ouvrier n'ont pas été pensés de la même manière que les cimetières, les ossuaires, les abattoirs, etc.

Pourquoi, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, ne s'est pas posé le problème

des pauvres comme source d'un danger médical? Les raisons sont nombreuses. L'une est d'ordre quantitatif : le nombre des pauvres n'était pas assez important dans les villes pour que la pauvreté représente un danger réel. Mais il y eut une raison plus importante : le pauvre était, à l'intérieur de la cité, une condition de l'activité urbaine. Les pauvres d'une ville accomplissaient en effet un certain nombre de tâches : ils distribuaient le courrier, ramassaient les ordures, enlevaient les meubles, les vêtements usés, les vieux chiffons, qu'ensuite ils redistribuaient ou revendaient, etc. Ils faisaient ainsi partie de la vie urbaine. À cette époque, les maisons n'avaient pas de numéros et il n'y avait pas non plus de service postal ; personne ne connaissait mieux que les pauvres la ville et tous ses recoins ; ils accomplissaient une série de fonctions urbaines fondamentales comme le transport de l'eau ou l'élimination des déchets.

Dans la mesure où ils faisaient partie du système urbain, comme les égouts ou les canalisations, les pauvres remplissaient une fonction indiscutable et ne pouvaient être considérés comme un danger. Au niveau auquel ils se situaient, ils étaient plutôt utiles. À partir du deuxième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, le problème de la pauvreté se pose en terme de menace, de danger. Les raisons sont diverses :

1) Des raisons politiques, d'abord : pendant la Révolution française et en Angleterre pendant les grandes agitations sociales du début du XIX<sup>e</sup> siècle, la population nécessiteuse se transforme en une force politique capable de se soulever ou pour le moins de participer à des révoltes.

2) Au XIX<sup>e</sup> siècle, on trouva un moyen qui se substituait en partie aux services offerts par la plèbe, comme l'établissement, par exemple, d'un système postal et d'un système de transport. Ces réformes sont à l'origine d'une vague de troubles populaires déclenchés pour s'opposer à ces systèmes qui privaient les plus démunis de pain et de la possibilité même de vivre.

3) Avec l'épidémie de choléra de 1832, qui commence à Paris pour se répandre ensuite dans toute l'Europe, se cristallisèrent un ensemble de peurs politiques et sanitaires suscitées par la population prolétaire ou plébéienne.

À partir de cette époque, on décida de diviser l'espace urbain en secteur riches et en secteurs pauvres. On considéra alors que la cohabitation entre pauvres et riches dans un milieu urbain indifférencié constituait un danger sanitaire et politique pour la cité. C'est de ce moment que date l'établissement de quartiers pauvres et de quartiers riches. Le pouvoir politique commença alors à intervenir dans

le droit de la propriété et de l'habitation privée. Ce fut le moment du grand réaménagement, sous le second Empire, de la zone urbaine de Paris.

Telles sont les raisons pour lesquelles, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, la population urbaine ne fut pas considérée comme un danger médical.

En Angleterre – où l'on faisait l'expérience du développement industriel et où, par conséquent, la formation d'un prolétariat était plus important et plus rapide – apparaît une nouvelle forme de médecine sociale. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu par ailleurs des projets de médecine d'État de type allemand. Chadwick, par exemple, vers 1840, s'inspira en grande partie des méthodes allemandes pour élaborer ses projets. En outre, Rumsay écrivit en 1846 un ouvrage intitulé *Health and Sickness of Town Populations* \* qui reflète le contenu de la médecine urbaine française.

C'est essentiellement la « loi des pauvres » qui fait de la médecine anglaise une médecine sociale dans la mesure où les dispositions de cette loi impliquaient un contrôle médical des nécessiteux. À partir du moment où le pauvre bénéficie du système d'assistance, il devient obligatoire de le soumettre à divers contrôles médicaux.

Avec la loi des pauvres apparaît de manière ambiguë un important facteur dans l'histoire de la médecine sociale : l'idée d'une assistance fiscalisée, d'une intervention médicale qui constituât un moyen d'aider les plus pauvres à satisfaire les besoins de santé que la pauvreté leur interdisait d'espérer. En même temps, cela permit de maintenir un contrôle par lequel les classes riches, ou leurs représentants au gouvernement, garantissaient la santé des classes nécessiteuses et, par conséquent, la protection de la population privilégiée. Ainsi s'est établi un cordon sanitaire autoritaire à l'intérieur des cités, entre riches et pauvres : à cette fin, on leur offrit la possibilité de recevoir des soins gratuits ou à moindre coût. Ainsi, les riches se libéraient du risque d'être victimes de phénomènes épidémiques issus de la classe défavorisée.

Dans la législation médicale, on voit clairement la transposition du grand problème de la bourgeoisie de l'époque : à quel prix? À quelles conditions? Comment garantir sa sécurité politique? La législation médicale contenue dans la loi des pauvres correspondait à ce processus. Mais cette loi – et l'assistance protection, comme l'assistance contrôlée qu'elle impliquait – ne fut que le premier élément d'un système complexe dont les autres éléments apparurent plus tard, aux environs de 1870, avec les grands fondateurs de la médecine sociale anglaise, principalement John Simon, qui complé-

\* Londres, William Ridgway, 1846.

tèrent la législation médicale par un service autoritaire organisant non pas les soins médicaux, mais un contrôle médical de la population. Il s'agit des systèmes du Health Service, du Health Office, qui apparurent en Angleterre en 1875 et dont on estimait, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'ils avaient atteint le nombre de mille. Leurs fonctions étaient les suivantes :

- contrôle de la vaccination pour obliger les différents éléments de la population à s'immuniser;
- organisation du registre des épidémies et des maladies capables de se transformer en épidémie, rendant obligatoire la déclaration de maladies dangereuses;
- localisation des lieux insalubres et, si besoin, destruction de ces foyers d'insalubrité.

Le Health Service se situait dans le prolongement de la loi des pauvres. Tandis que cette loi comprenait un service médical destiné aux pauvres proprement dit, le Health Service se caractérisait par la protection de toute la population sans distinction et par le fait qu'il se composait de médecins offrant des soins non individualisés, mais qui concernaient la population tout entière, les moyens préventifs à prendre et, de même que la médecine urbaine française, les objets, les lieux, le milieu social, etc.

Cependant, l'analyse du fonctionnement du Health Service montre qu'il s'agissait d'un moyen de compléter au niveau collectif les mêmes contrôles garantis par la loi des pauvres. L'intervention dans les lieux insalubres, la vérification des vaccinations, les registres des maladies avaient en réalité pour objectif de contrôler les classes sociales nécessiteuses.

C'est précisément pour ces raisons que le contrôle médical anglais, assuré par les Health Offices, a provoqué, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, de violents phénomènes de réactions et de résistances populaires, de petites insurrections antimédicales. Ces cas de résistance médicale ont été signalés par MacLeod dans une série d'articles publiés par la revue *Public Law* \*, en 1967. Je crois qu'il serait intéressant d'analyser, non seulement en Angleterre, mais dans divers pays du monde, comment cette médecine, organisée sous la forme d'un contrôle de la population nécessiteuse, a pu susciter de telles réactions. Par exemple, il est curieux d'observer que les groupes religieux dissidents, si nombreux dans les pays anglo-saxons

de religion protestante, avaient pour but principal au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles de lutter contre la religion d'État et l'intervention de l'État en matière religieuse. Par contre, ceux qui réapparurent au cours du XIX<sup>e</sup> siècle avaient pour finalité de combattre la médicalisation, de revendiquer le droit à la vie, le droit de tomber malade, de se soigner et de mourir, selon le désir propre. Ce désir d'échapper à la médicalisation autoritaire fut l'une des caractéristiques de ces multiples groupes apparemment religieux, à l'intense activité, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais aujourd'hui encore.

Dans les pays catholiques, la situation était différente. Quelle signification peut avoir le pèlerinage à Lourdes, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, pour les millions de pèlerins pauvres qui arrivent là chaque année, sinon celle d'être une sorte de résistance confuse à la médicalisation autoritaire de leurs corps et de leurs maladies?

Plutôt que de voir dans ces pratiques religieuses un résidu actuel de croyances archaïques, ne faut-il pas y voir la forme contemporaine d'une lutte politique contre la médicalisation politiquement autoritaire, la socialisation de la médecine, le contrôle médical qui pèse principalement sur la population pauvre? La vigueur de ces pratiques encore actuelles réside dans le fait qu'elles constituent une réaction contre cette médecine des pauvres, au service d'une classe, dont la médecine sociale anglaise est un exemple.

De manière générale, on peut affirmer que, à la différence de la médecine d'État allemande du XVIII<sup>e</sup> siècle, apparaît au XIX<sup>e</sup> siècle, et surtout en Angleterre, une médecine qui consistait principalement en un contrôle de la santé et du corps des classes nécessiteuses, pour qu'elles soient plus aptes au travail et moins dangereuses pour les classes riches.

Cette voie anglaise de la médecine aura un avenir, contrairement à la médecine urbaine et surtout à la médecine d'État. Le système anglais de Simon et de ses successeurs a permis, d'un côté, d'établir trois choses : l'assistance médicale du pauvre, le contrôle de la santé de la force de travail et l'enquête générale de salubrité publique, protégeant ainsi les classes riches des plus grands dangers. Par ailleurs – et en cela réside son originalité –, il a permis la réalisation de trois systèmes médicaux superposés et coexistants : une médecine d'assistance destinée aux plus pauvres; une médecine administrative chargée des problèmes généraux comme la vaccination, les épidémies, etc.; une médecine privée dont bénéficiaient ceux qui pouvaient se l'offrir.

Alors que le système allemand de médecine d'État était onéreux,

\* MacLeod (R.M.), « Law, Medicine and Public Opinion. The Resistance to Compulsory Health Legislation. 1870-1907 », in *Public Law. The Constitutional and Administrative Law of the Commonwealth*, Londres, n° 2, été 1967, 1<sup>re</sup> partie, pp. 107-128; n° 3, automne 1967, 2<sup>e</sup> partie, pp. 189-211.



alors que la médecine urbaine française était un projet général de contrôle sans un instrument précis de pouvoir, le système anglais rendit possible l'organisation d'une médecine aux aspects et aux formes de pouvoir différents, selon qu'il sera question d'une médecine d'assistance, administrative ou privée, et la mise en place de secteurs bien délimités qui permirent, au cours des dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle et pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'existence d'une enquête médicale plutôt complète. Avec le plan Beveridge et les systèmes médicaux des pays les plus riches et les plus industrialisés d'aujourd'hui, il s'agit toujours de faire fonctionner ces trois secteurs de la médecine, quoiqu'ils soient articulés entre eux de manière différente.

## 197 *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*

< Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps > (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n° 247, 1<sup>re</sup>-15 janvier 1977, pp. 4-6.

– Michel Foucault, *La Volonté de savoir, premier volume de votre Histoire de la sexualité, me paraît un texte à tous égards renversant. La thèse que vous y défendez, inattendue et simple à première vue, se révèle progressivement très complexe. Disons, pour la résumer, que, du pouvoir au sexe, le rapport ne serait pas de répression, au contraire. Mais, avant d'aller plus loin, reportons-nous à votre leçon inaugurale au Collège de France, en décembre 1970. Vous y analysez les procédures qui contrôlent la production du discours. Au nombre de celles-ci : l'interdit, puis le vieux partage raison-folie, enfin, la volonté de vérité. Voudriez-vous nous préciser les attaches de La Volonté de savoir avec L'Ordre du discours et nous dire si, tout au long de votre démonstration, volonté de savoir et volonté de vérité se recouvrent ?*

– Je crois dans cet *Ordre du discours* avoir mêlé deux conceptions ou, plutôt, à une question que je crois légitime (l'articulation des faits de discours sur les mécanismes de pouvoir) j'ai proposé une réponse inadéquate. C'est un texte que j'ai écrit à un moment de transition. Jusque-là, il me semble que j'acceptais du pouvoir la conception traditionnelle, le pouvoir comme mécanisme essentiellement juridique, ce qui dit la loi, ce qui interdit, ce qui dit non, avec

toute une kyrielle d'effets négatifs : exclusion, rejet, barrage, dénégations, occultations...

Or je crois cette conception inadéquate. Elle m'avait suffi cependant dans *l'Histoire de la folie* (non pas que ce livre soit en lui-même satisfaisant ou suffisant), car la folie est un cas privilégié : pendant la période classique, le pouvoir s'est exercé sur la folie sans doute au moins sous la forme majeure de l'exclusion ; on assiste alors à une grande réaction de rejet où la folie s'est trouvée impliquée. De sorte que, analysant ce fait, j'ai pu utiliser, sans trop de problèmes, une conception purement négative du pouvoir. Il m'a semblé, à partir d'un certain moment, que c'était insuffisant, et cela au cours d'une expérience concrète que j'ai pu faire, à partir des années 1971-1972, à propos des prisons. Le cas de la pénalité m'a convaincu que ce n'était pas tellement en termes de droit mais en termes de technologie, en termes de tactique et de stratégie, et c'est cette substitution d'une grille technique et stratégique à une grille juridique et négative que j'ai essayé de mettre en place dans *Surveiller et Punir*, puis d'utiliser dans *l'Histoire de la sexualité*. De sorte que j'abandonnerais assez volontiers tout ce qui dans l'ordre du discours peut présenter les rapports du pouvoir au discours comme mécanismes négatifs de raréfaction.

– *Le lecteur qui se souvient de votre Histoire de la folie à l'âge classique garde l'image de la grande folie baroque enfermée et réduite au silence. Dans toute l'Europe, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, on édifie hâtivement l'asile. Est-ce à dire que l'histoire moderne, si elle a imposé silence à la folie, a délié la langue au sexe ? Ou bien une même hantise – souci de la folie, souci du sexe – aurait-elle abouti, sur le double plan du discours et des faits, à des résultats opposés pour l'une et pour l'autre, et pourquoi ?*

– Je crois, en effet, qu'entre la folie et la sexualité il y a une série de relations historiques qui sont importantes et que je n'avais certainement pas perçues quand j'écrivais *l'Histoire de la folie*. À ce moment-là, j'avais en tête de faire deux histoires parallèles : d'un côté, l'histoire de l'exclusion de la folie et des partages qui se sont opérés à partir de là ; d'un autre côté, une histoire des délimitations qui se sont opérées dans le champ de la sexualité (sexualité permise et défendue, normale et anormale, celle des femmes et celle des hommes, celle des adultes et celle des enfants) ; je pensais à toute une série de partages binaires qui auraient monnayé à leur manière le grand partage raison-déraison que j'avais essayé de reconstituer à propos de la folie. Mais je crois que c'est insuffisant ; si la folie, au moins pendant un siècle, a été essentiellement l'objet d'opérations

négatives, la sexualité, elle, avait, dès cette époque-là, relevé d'investissements autrement précis et autrement positifs. Mais, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, il s'est passé un phénomène absolument fondamental, l'engrenage, l'intrication des deux grandes technologies de pouvoir : celle qui tramait la sexualité et celle qui partageait la folie. La technologie concernant la folie, de négative est devenue positive, de binaire elle est devenue complexe et multiforme. Naît alors une grande technologie de la psyché qui est l'un des traits fondamentaux de notre XIX<sup>e</sup> siècle et de notre XX<sup>e</sup> siècle : elle fait du sexe à la fois la vérité cachée de la conscience raisonnable et le sens déchiffrable de la folie : leur sens commun, et donc ce qui permet d'avoir prise sur l'une et l'autre selon les mêmes modalités.

– *Peut-être faut-il écarter trois malentendus possibles. Votre réfutation de l'hypothèse répressive ne consiste ni en un simple déplacement d'accent ni en un constat de dénégation ou d'ignorance de la part du pouvoir ? Soit l'Inquisition, par exemple. Au lieu de mettre en évidence la répression qu'elle fait subir à l'hérétique, on pourrait placer l'accent sur la volonté de savoir qui préside à la torture ! Vous n'allez pas dans ce sens ? Vous ne dites pas non plus que le pouvoir se cache à soi-même son intérêt pour le sexe ni que le sexe parle à l'insu d'un pouvoir qu'il déborderait en sourdine ?*

– Je crois qu'en effet mon livre ne correspond à aucun de ces thèmes et de ces objectifs dont vous parlez comme d'autant de malentendus. Malentendu serait un mot un peu sévère, d'ailleurs, pour désigner ces interprétations ou plutôt ces délimitations de mon livre. Soit la première : j'ai voulu, en effet, déplacer les accents et faire apparaître des mécanismes positifs là où, d'ordinaire, on accentue plutôt les mécanismes négatifs.

Ainsi, à propos de la pénitence, on souligne toujours que le christianisme y sanctionne la sexualité, n'en autorise que certaines formes, et punit toutes les autres. Mais il faut aussi remarquer, je crois, qu'au cœur de la pénitence chrétienne il y a la confession, donc l'aveu, l'examen de conscience, et par là toute une extrusion de savoir et de discours sur le sexe qui a induit une série d'effets théoriques (par exemple, la grande analyse de la concupiscence au XVII<sup>e</sup> siècle) et d'effets pratiques (une pédagogie de la sexualité qui a été laïcisée et médicalisée par la suite). De même que j'ai parlé de la manière dont les différentes instances ou les différents relais du pouvoir s'étaient, en quelque sorte, pris au plaisir même de leur exercice. Il y a dans la surveillance, plus précisément dans le regard des surveillants, quelque chose qui n'est pas étranger au plaisir de surveiller et au plaisir de surveiller le plaisir. Cela, j'ai voulu le dire,

mais ce n'est pas le tout de mon propos. J'ai également insisté sur ces mécanismes en retour dont vous parliez. Il est certain, par exemple, que les explosions d'hystérie qui se sont manifestées dans les hôpitaux psychiatriques dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ont bien été un mécanisme en retour, un contrecoup de l'exercice même du pouvoir psychiatrique : les psychiatres ont reçu le corps hystérique de leurs malades en pleine figure (je veux dire en plein savoir et en pleine ignorance) sans l'avoir voulu ou même sans savoir comment cela se passait. Ces éléments-là sont bien dans mon livre, mais ils n'en constituent pas la part essentielle ; on doit, me semble-t-il, les comprendre à partir d'une mise en place d'un pouvoir qui s'exerce sur le corps même. Ce que je cherche, c'est à essayer de montrer comment les rapports de pouvoir peuvent passer matériellement dans l'épaisseur même des corps sans avoir à être relayés par la représentation des sujets. Si le pouvoir atteint le corps, ce n'est pas parce qu'il a d'abord été intériorisé dans la conscience des gens. Il y a un réseau de bio-pouvoir, de somato-pouvoir qui est lui-même un réseau à partir duquel naît la sexualité comme phénomène historique et culturel à l'intérieur duquel à la fois nous nous reconnaissons et nous nous perdons.

– *À la page 121 de La Volonté de savoir, répondant, semble-t-il, à l'attente du lecteur, vous distinguez du pouvoir – comme ensemble d'institutions et d'appareils – le pouvoir comme multiplicité des rapports de force immanents au domaine où ils s'inscrivent. Ce pouvoir-là, ce pouvoir-jeu, vous le représentez se produisant à tout instant, en tout point, dans toute relation d'un point à un autre. Et c'est ce pouvoir-là, si l'on comprend bien, qui ne serait pas extérieur au sexe, tout au contraire ?*

– Pour moi l'essentiel du travail, c'est une réélaboration de la théorie du pouvoir et je ne suis pas sûr que le seul plaisir d'écrire sur la sexualité m'aurait suffisamment motivé pour commencer cette série de six volumes (au moins), si je ne m'étais pas senti poussé par la nécessité de reprendre un peu cette question du pouvoir. Il me semble que trop souvent, et selon le modèle qui a été prescrit par la pensée juridico-philosophique du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, on réduit le problème du pouvoir au problème de la souveraineté : Qu'est-ce que le souverain ? Comment le souverain peut-il se constituer ? Qu'est-ce qui lie les individus au souverain ? C'est ce problème, posé par les juristes monarchistes ou antimonarchistes depuis le XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est ce problème-là qui continue à nous hanter et me paraît disqualifier toute une série de domaines d'analyse ; je sais qu'ils peuvent paraître bien empiriques, et secondaires,

mais après tout ils concernent nos corps, nos existences, notre vie quotidienne. Contre ce privilège du pouvoir souverain j'ai voulu essayer de faire valoir une analyse qui irait dans une autre direction. Entre chaque point d'un corps social, entre un homme et une femme, dans une famille, entre un maître et son élève, entre celui qui sait et celui qui ne sait pas, passent des relations de pouvoir qui ne sont pas la projection pure et simple du grand pouvoir souverain sur les individus; elles sont plutôt le sol mobile et concret sur lequel il vient s'ancrer, les conditions de possibilité pour qu'il puisse fonctionner. La famille, même encore jusqu'à nos jours, n'est pas le simple reflet, le prolongement du pouvoir d'État: elle n'est pas le représentant de l'État auprès des enfants, tout comme le mâle n'est pas le représentant de l'État auprès de la femme. Pour que l'État fonctionne comme il fonctionne, il faut qu'il y ait de l'homme à la femme ou de l'adulte à l'enfant des rapports de domination bien spécifiques, qui ont leur configuration propre et leur relative autonomie.

Je crois qu'il faut se méfier de toute une thématique de la représentation qui encombre les analyses du pouvoir. Ce fut longtemps la question de savoir comment les volontés individuelles pouvaient être représentées dans ou par la volonté générale. C'est maintenant l'affirmation si souvent répétée que le père, le mari, le patron, l'adulte, le professeur représente un pouvoir d'État qui, lui-même, représente les intérêts d'une classe. Cela ne rend compte ni de la complexité des mécanismes, ni de leur spécificité, ni des appuis, complémentarités, et parfois blocages, que cette diversité explique.

D'une façon générale, je crois que le pouvoir ne se construit pas à partir de volontés (individuelles ou collectives), non plus qu'il ne dérive d'intérêts. Le pouvoir se construit et fonctionne à partir de pouvoirs, de multitudes de questions et d'effets de pouvoir. C'est ce domaine complexe qu'il faut étudier. Cela ne veut pas dire qu'il est indépendant, et qu'on pourrait le déchiffrer hors du processus économique et des relations de production.

– *En lisant ce qu'on peut considérer dans votre texte comme une tentative d'élaborer une nouvelle conception du pouvoir, on est partagé entre l'image de l'ordinateur et celle de l'individu, isolé ou prétendu tel, détenteur lui aussi d'un pouvoir spécifique.*

– L'idée que la source ou le point de cumul du pouvoir étant l'État, c'est à lui qu'il faut demander compte de tous les dispositifs de pouvoir, me paraît sans grande fécondité historique, ou disons que sa fécondité historique, il l'a maintenant épuisée. La démarche inverse paraît actuellement plus riche: je pense à des études comme

celle de Jacques Donzelot sur la famille (il montre comment les formes absolument spécifiques de pouvoir qui s'exercent à l'intérieur des familles ont été pénétrées par des mécanismes plus généraux de type étatique grâce à la scolarisation, mais comment pouvoirs de type étatique et pouvoirs de type familial ont gardé leur spécificité et n'ont pu véritablement s'engrener que dans la mesure où chacun de leurs mécanismes était respecté. De même, François Ewald fait une étude sur les mines, la mise en place des systèmes de contrôle patronal et la manière dont ce contrôle patronal a été relayé, mais sans perdre de son efficace dans les grandes gestions étatiques.

– *Est-il possible, à partir de cette remise en jeu de ce qu'on appelle pouvoir, d'adopter à l'égard de celui-ci un point de vue politique? Or, vous parlez de la sexualité comme d'un dispositif politique. Voudriez-vous définir l'acception que vous donnez à « politique »?*

– S'il est vrai que l'ensemble des rapports de force dans une société donnée constitue le domaine de la politique, et qu'une politique, c'est une stratégie plus ou moins globale qui essaie de coordonner et de finaliser ces rapports de force, je crois qu'on peut répondre à vos questions de la manière suivante: la politique n'est pas ce qui détermine en dernière instance (ou ce qui surdétermine) des relations élémentaires et par nature neutres. Tout rapport de force implique à chaque moment une relation de pouvoir (qui en est en quelque sorte la coupe instantanée), et chaque relation de pouvoir renvoie, comme à son effet mais aussi comme à sa condition de possibilité, à un champ politique dont elle fait partie. Dire que « tout est politique », c'est dire cette omniprésence des rapports de force et leur immanence à un champ politique; mais c'est se donner la tâche encore à peine esquissée de débrouiller cet écheveau indéfini. Une telle analyse, il ne faut pas l'écraser dans une culpabilisation individuelle (comme celle qu'on a pratiquée surtout il y a quelques dizaines d'années, dans l'existentialisme d'autoflagellation; vous savez: chacun est responsable de tout, il n'y a pas une injustice au monde dont nous ne soyons au fond complices; il ne faut pas l'esquiver non plus par l'un de ces déplacements qu'on pratique volontiers aujourd'hui: tout cela dérive d'une économie marchande, ou de l'exploitation capitaliste, ou tout simplement de cette société pourrie (donc les problèmes du sexe, ou de la délinquance, ou de la folie sont à renvoyer à une autre société). L'analyse et la critique politiques sont pour une bonne part à inventer – mais à inventer aussi les stratégies qui permettront à la fois de modifier ces rapports de force et de les coordonner de manière que cette

modification soit possible et s'inscrive dans la réalité. C'est dire que le problème n'est pas tellement de définir une position politique (ce qui nous ramène à un choix sur un échiquier déjà constitué), mais d'imaginer et de faire exister de nouveaux schémas de politisation. Si politiser, c'est ramener à des choix, à des organisations toutes faites, tous ces rapports de force et ces mécanismes de pouvoir que l'analyse dégage, alors ce n'est pas la peine. Aux grandes techniques nouvelles de pouvoir (qui correspondent aux économies multinationales ou aux États bureaucratiques) doit s'opposer une politisation qui aura des formes nouvelles.

– *L'une des phases et conséquences de votre recherche consiste à distinguer de manière très perplexe sexe et sexualité. Pouvez-vous préciser cette distinction et nous dire comment, désormais, nous aurons à lire le titre de votre Histoire de la sexualité?*

– Cette question a été la difficulté centrale de mon livre; j'avais commencé à l'écrire comme une histoire de la manière dont on avait recouvert et travesti le sexe par cette espèce de faune, par cette végétation étrange que serait la sexualité. Or je crois que cette opposition sexe et sexualité renvoyait à une position du pouvoir comme loi et interdiction : le pouvoir aurait mis en place un dispositif de sexualité pour dire non au sexe. Mon analyse restait encore prisonnière de la conception juridique du pouvoir. Il a fallu que j'opère un renversement; j'ai supposé que l'idée de sexe était intérieure au dispositif de la sexualité et que par conséquent ce qu'on doit retrouver à sa racine, ce n'est pas le sexe refusé, c'est une économie positive des corps et du plaisir.

Or il y a un trait fondamental dans l'économie des plaisirs telle qu'elle fonctionne en Occident : c'est que le sexe lui sert de principe d'intelligibilité et de mesure. Depuis des millénaires, on tend à nous faire croire que la loi de tout plaisir, c'est, secrètement au moins, le sexe : et que c'est cela qui justifie la nécessité de sa modération, et donne la possibilité de son contrôle. Ces deux thèmes qu'au fond de tout plaisir il y a le sexe, et que la nature du sexe veut qu'il s'adonne et se limite à la procréation, ce ne sont pas des thèmes initialement chrétiens, mais stoïciens; et le christianisme a été obligé de les reprendre lorsqu'il a voulu s'intégrer aux structures étatiques de l'Empire romain, dont le stoïcisme était la philosophie quasi universelle. Le sexe est devenu alors le code du plaisir. En Occident (au lieu que dans les sociétés dotées d'un art érotique, c'est l'intensification du plaisir qui tend à déssexualiser le corps), c'est cette codification du plaisir par les lois du sexe qui a donné lieu finalement à tout le dispositif de la sexualité. Et celui-ci nous fait

croire que nous nous libérons quand nous décodons tout plaisir en terme de sexe enfin découvert. Alors qu'il faut tendre plutôt à une déssexualisation, à une économie générale du plaisir qui ne soit pas sexuellement normée.

– *Votre analyse fait apparaître la psychanalyse dans une archéologie quelque peu suspecte et honteuse. La psychanalyse dévoile sa double appartenance, au moins primordiale, d'une part à l'aveu inquisitorial, d'autre part à la médicalisation psychiatrique. Est-ce bien là votre point de vue?*

– On peut dire bien sûr que la psychanalyse relève de cette formidable croissance et institutionnalisation des procédures d'aveu si caractéristiques de notre civilisation. Elle fait partie à plus court terme de cette médicalisation de la sexualité qui elle aussi est un phénomène étrange : alors que dans l'art érotique, ce qui est médicalisé, c'est plutôt les moyens (pharmaceutiques ou somatiques) qui servent à intensifier le plaisir, on a, en Occident, une médicalisation de la sexualité elle-même comme si elle était une zone de fragilité pathologique particulière dans l'existence humaine. Toute sexualité risque à la fois d'être malade et d'induire des maladies en nombre infini. On ne peut pas nier que la psychanalyse se trouve au point de croisement de ces deux processus. Comment la psychanalyse à la date où elle est apparue a pu se former, j'essaierai de le voir dans les volumes ultérieurs. Je crains simplement qu'à propos de la psychanalyse il se produise ce qui s'était produit à propos de la psychiatrie quand j'avais essayé de faire *l'Histoire de la folie*; j'avais tenté de raconter ce qui s'était passé jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle; or les psychiatres ont entendu mon analyse comme une attaque contre la psychiatrie. Je ne sais pas ce qui va se passer avec les psychanalystes, mais je crains bien qu'ils n'entendent comme antipsychanalyse quelque chose qui ne sera qu'une généalogie.

Pourquoi une archéologie de la psychiatrie fonctionne-t-elle comme antipsychiatrie, alors qu'une archéologie de la biologie ne fonctionne pas comme une antibiologie? Est-ce à cause du caractère partiel de l'analyse? Ou n'est-ce pas plutôt à cause d'un certain mauvais rapport de la psychiatrie à sa propre histoire, d'une certaine incapacité où se trouve la psychiatrie, étant donné ce qu'elle est, à recevoir sa propre histoire? On verra bien comment la psychanalyse reçoit la question de son histoire.

– *Avez-vous le sentiment que votre Histoire de la sexualité fera progresser la question féminine? Je songe à ce que vous dites autour de l'hystérisation et de la psychiatisation du corps de la femme.*

– Quelques idées, mais hésitantes, non fixées. C'est la discussion et les critiques suivant chaque volume qui permettront peut-être de les dégager. Mais je n'ai pas moi-même à fixer de règles d'utilisation.

– *Dans La Volonté de savoir, il est question de faits et de discours, faits et discours se trouvent pris eux-mêmes dans votre propre discours, dans cet ordre de votre discours qui se présente plutôt comme un désordre, à condition de bien détacher le préfixe. Vous volez d'un point à un autre de votre démonstration, vous suscitez vous-même vos contradicteurs, comme si le lieu de votre analyse vous précédait et contraignait. Votre écriture, d'autre part, cherche à peindre aux yeux du lecteur des rapports de longue distance et abstraits. Tombez-vous d'accord sur la dramatisation de votre analyse et son caractère de fiction ?*

– Ce livre est sans fonction démonstrative. Il est là comme prélude, pour explorer le clavier et esquisser un peu les thèmes et voir comment les gens vont réagir, où vont être les critiques, où vont être les incompréhensions, où vont être les colères : c'est pour rendre les autres volumes, en quelque sorte, perméables à toutes ces réactions-là que j'ai écrit ce premier volume. Quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important ; je me rends bien compte que je n'ai jamais rien écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc « fictionne ». On « fictionne » de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on « fictionne » une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique.

## 198 *La vie des hommes infâmes*

« La vie des hommes infâmes », *Les Cahiers du chemin*, n° 29, 15 janvier 1977, pp. 12-29.

L'exhumation des archives de l'enfermement de l'Hôpital général et de la Bastille est un projet constant depuis *l'Histoire de la folie*. Foucault y travaille et y fait travailler à plusieurs reprises. D'anthologie – dont ce texte était l'introduction – le projet devint collection en 1978, avec « Les Vies parallèles » (Gallimard), où Foucault publie le mémoire d'Herculine Barbin, puis, en 1979, *Le Cercle amoureux d'Henri Legrand*, d'après des manuscrits cryptographiques conservés à la Bibliothèque nationale, transcrits et présentés par Jean-Paul et Paul-Ursin Dumont. Toutefois, en 1979, Foucault propose d'examiner les manuscrits rassemblés pour l'anthologie à l'historienne Arlette Farge, qui vient de publier *Vivre dans la rue à Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle* (coll. « Archives », Julliard/Gallimard). De cette collaboration naît *Le Désordre des familles* (coll. « Archives », Julliard/Gallimard, 1982) consacré aux lettres de cachet.

Ce n'est point un livre d'histoire. Le choix qu'on y trouvera n'a pas eu de règle plus importante que mon goût, mon plaisir, une émotion, le rire, la surprise, un certain effroi ou quelque autre sentiment, dont j'aurais du mal peut-être à justifier l'intensité maintenant qu'est passé le premier moment de la découverte.

C'est une anthologie d'existences. Des vies de quelques lignes ou de quelques pages, des malheurs et des aventures sans nombre, ramassés en une poignée de mots. Vies brèves, rencontrées au hasard des livres et des documents. Des *exempla*, mais – à la différence de ceux que les sages recueillaient au cours de leurs lectures – ce sont des exemples qui portent moins de leçons à méditer que de brefs effets dont la force s'éteint presque aussitôt. Le terme de « nouvelle » me conviendrait assez pour les désigner, par la double référence qu'il indique : à la rapidité du récit et à la réalité des événements rapportés ; car tel est dans ces textes le resserrement des choses dites qu'on ne sait pas si l'intensité qui les traverse tient plus à l'éclat des mots ou à la violence des faits qui se bousculent en eux. Des vies singulières, devenues, par je ne sais quels hasards, d'étranges poèmes, voilà ce que j'ai voulu rassembler en une sorte d'herbier.

L'idée m'en est venue un jour, je crois bien, où je lisais à la Bibliothèque nationale un registre d'internement rédigé au tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il me semble même qu'elle m'est venue de la lecture que j'ai faite des deux notices que voici.

*Mathurin Milan, mis à l'hôpital de Charenton le 31 août 1707 : « Sa folie a toujours été de se cacher à sa famille, de mener à la campagne une vie obscure, d'avoir des procès, de prêter à usure et à fonds perdu, de promener son pauvre esprit dans des routes inconnues, et de se croire capable des plus grands emplois. »*

*Jean Antoine Touzard, mis au château de Bicêtre le 21 avril 1701 : « Récollet apostat, séditieux, capable des plus grands crimes, sodomite,*

*athée si l'on peut l'être; c'est un véritable monstre d'abomination qu'il y aurait moins d'inconvénient d'étouffer que de laisser libre.»*

Je serais embarrassé de dire ce qu'au juste j'ai éprouvé lorsque j'ai lu ces fragments et bien d'autres qui leur étaient semblables. Sans doute l'une de ces impressions dont on dit qu'elles sont « physiques » comme s'il pouvait y en avoir d'autres. Et j'avoue que ces « nouvelles », surgissant soudain à travers deux siècles et demi de silence, ont secoué en moi plus de fibres que ce qu'on appelle d'ordinaire la littérature, sans que je puisse dire aujourd'hui encore si m'a ému davantage la beauté de ce style classique, drapé en quelques phrases autour de personnages sans doute misérables, ou les excès, le mélange d'obstination sombre et de scélératesse de ces vies dont on sent, sous des mots lisses comme la pierre, la déroute et l'acharnement.

Il y a longtemps, pour un livre, j'ai utilisé de pareils documents. Si je l'ai fait alors, c'est sans doute à cause de cette vibration que j'éprouve aujourd'hui encore lorsqu'il m'arrive de rencontrer ces vies infimes devenues cendres dans les quelques phrases qui les ont abattues. Le rêve aurait été de restituer leur intensité dans une analyse. Faute du talent nécessaire, j'ai donc longtemps remâché la seule analyse; pris les textes dans leur sécheresse; cherché quelle avait été leur raison d'être, à quelles institutions ou à quelle pratique politique ils se réfèrent; entrepris de savoir pourquoi il avait été soudain si important dans une société comme la nôtre que soient « étouffés » (comme on étouffe un cri, un feu ou un animal) un moine scandaleux ou un usurier fantasque et inconséquent; j'ai cherché la raison pour laquelle on avait voulu empêcher avec tant de zèle les pauvres esprits de se promener sur les routes inconnues. Mais les intensités premières qui m'avaient motivé restaient au-dehors. Et puisqu'il y avait risque qu'elles ne passent point dans l'ordre des raisons, puisque mon discours était incapable de les porter comme il aurait fallu, le mieux n'était-il pas de les laisser dans la forme même qui me les avait fait éprouver?

De là l'idée de ce recueil, fait un peu selon l'occasion. Recueil qui s'est composé sans hâte et sans but clairement défini. Longtemps j'ai songé à le présenter selon un ordre systématique, avec quelques rudiments d'explication et de manière qu'il puisse manifester un minimum de signification historique. J'y ai renoncé, pour des raisons sur lesquelles je reviendrai tout à l'heure; je me suis résolu à rassembler tout simplement un certain nombre de textes, pour l'intensité qu'ils me paraissaient avoir; je les ai accompagnés de quelques préliminaires; et je les ai distribués de manière à pré-

server – selon moi, le moins mal possible – l'effet de chacun. Mon insuffisance m'a voué au lyrisme frugal de la citation.

Ce livre ne fera donc pas l'affaire des historiens, moins encore que les autres. Livre d'humeur et purement subjectif? Je dirai plutôt – mais cela revient peut-être au même – que c'est un livre de convention et de jeu, le livre d'une petite manie qui s'est donné son système. Je crois bien que le poème de l'usurier fantasque ou celui du récollet sodomite m'ont servi, de bout en bout, de modèle. C'est pour retrouver quelque chose comme ces existences éclairs, comme ces poèmes vies, que je me suis imposé un certain nombre de règles simples :

- qu'il s'agisse de personnages ayant existé réellement;
- que ces existences aient été à la fois obscures et infortunées;
- qu'elles soient racontées en quelques pages ou mieux quelques phrases, aussi brèves que possible;
- que ces récits ne constituent pas simplement des anecdotes étranges ou pathétiques, mais que d'une manière ou d'une autre (parce que c'étaient des plaintes, des dénonciations, des ordres ou des rapports) ils aient fait partie réellement de l'histoire minuscule de ces existences, de leur malheur, de leur rage ou de leur incertaine folie;
- et que du choc de ces mots et de ces vies naisse pour nous encore un certain effet mêlé de beauté et d'effroi.

Mais sur ces règles qui peuvent paraître arbitraires, il faut que je m'explique un peu plus.

\*

J'ai voulu qu'il s'agisse toujours d'existences réelles; qu'on puisse leur donner un lieu et une date; que derrière ces noms qui ne disent plus rien, derrière ces mots rapides et qui peuvent bien la plupart du temps avoir été faux, mensongers, injustes, outranciers, il y ait eu des hommes qui ont vécu et qui sont morts, des souffrances, des méchancetés, des jalousies, des vociférations. J'ai donc banni tout ce qui pouvait être imagination ou littérature: aucun des héros noirs que celles-ci ont pu inventer ne m'a paru aussi intense que ces savetiers, ces soldats déserteurs, ces marchandes à la toilette, ces tabellions, ces moines vagabonds, tous enragés, scandaleux ou pitoyables; et cela du seul fait sans doute qu'on sait qu'ils ont existé. De même j'ai banni tous les textes qui pouvaient être mémoires, souvenirs, tableaux, tous ceux qui racontaient bien la réalité mais en gardant à elle la distance du regard, de la mémoire, de la curiosité ou de l'amusement. J'ai tenu à ce que ces textes soient toujours dans un rapport ou plutôt dans le plus grand nombre de rapports possibles à la réalité: non seulement qu'ils s'y réfèrent, mais qu'ils y opèrent;

qu'ils soient une pièce dans la dramaturgie du réel, qu'ils constituent l'instrument d'une vengeance, l'arme d'une haine, un épisode dans une bataille, la gesticulation d'un désespoir ou d'une jalousie, une supplication ou un ordre. Je n'ai pas cherché à réunir des textes qui seraient, mieux que d'autres, fidèles à la réalité, qui mériteraient d'être retenus pour leur valeur représentative, mais des textes qui ont joué un rôle dans ce réel dont ils parlent, et qui en retour se trouvent, quelles que soient leur inexactitude, leur emphase ou leur hypocrisie, traversés par elle : des fragments de discours traînant les fragments d'une réalité dont ils font partie. Ce n'est pas un recueil de portraits qu'on lira ici : ce sont des pièges, des armes, des cris, des gestes, des attitudes, des ruses, des intrigues dont les mots ont été les instruments. Des vies réelles ont été « jouées » dans ces quelques phrases ; je ne veux pas dire par là qu'elles y ont été figurées, mais que, de fait, leur liberté, leur malheur, leur mort souvent, leur destin en tout cas y ont été, pour une part au moins, décidés. Ces discours ont réellement croisé des vies ; ces existences ont été effectivement risquées et perdues dans ces mots.

J'ai voulu aussi que ces personnages soient eux-mêmes obscurs ; que rien ne les ait prédisposés pour un éclat quelconque, qu'ils n'aient été dotés d'aucune de ces grandeurs qui sont établies et reconnues – celles de la naissance, de la fortune, de la sainteté, de l'héroïsme ou du génie ; qu'ils appartiennent à ces milliards d'existences qui sont destinées à passer sans trace ; qu'il y ait dans leurs malheurs, dans leurs passions, dans ces amours et dans ces haines quelque chose de gris et d'ordinaire au regard de ce qu'on estime d'habitude digne d'être raconté ; que pourtant ils aient été traversés d'une certaine ardeur, qu'ils aient été animés par une violence, une énergie, un excès dans la méchanceté, la vilénie, la bassesse, l'entêtement ou la malchance qui leur donnait aux yeux de leur entourage, et à proportion de sa médiocrité même, une sorte de grandeur effrayante ou pitoyable. J'étais parti à la recherche de ces sortes de particules dotées d'une énergie d'autant plus grande qu'elles sont elles-mêmes plus petites et difficiles à discerner.

Pour que quelque chose d'elles parvienne jusqu'à nous, il a fallu pourtant qu'un faisceau de lumière, un instant au moins, vienne les éclairer. Lumière qui vient d'ailleurs. Ce qui les arrache à la nuit où elles auraient pu, et peut-être toujours dû, rester, c'est la rencontre avec le pouvoir : sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet. Le pouvoir qui a guetté ces vies, qui les a poursuivies, qui a porté, ne serait-ce qu'un instant, attention à leurs plaintes et à leur petit vacarme et qui les a marquées

d'un coup de griffe, c'est lui qui a suscité les quelques mots qui nous en restent ; soit qu'on ait voulu s'adresser à lui pour dénoncer, se plaindre, solliciter, supplier, soit qu'il ait voulu intervenir et qu'il ait en quelques mots jugé et décidé. Toutes ces vies qui étaient destinées à passer au-dessous de tout discours et à disparaître sans avoir jamais été dites n'ont pu laisser de traces – brèves, incisives, énigmatiques souvent – qu'au point de leur contact instantané avec le pouvoir. De sorte qu'il est sans doute impossible à jamais de les ressaisir en elles-mêmes, telles qu'elles pouvaient être « à l'état libre » ; on ne peut plus les repérer que prises dans les déclamations, les partialités tactiques, les mensonges impératifs que supposent les jeux du pouvoir et les rapports avec lui.

On me dira : vous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre le langage qui vient d'ailleurs ou d'en bas ; toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire. Pourquoi, ces vies, ne pas aller les écouter là où, d'elles-mêmes, elles parlent ? Mais d'abord, de ce qu'elles ont été dans leur violence ou leur malheur singulier, nous resterait-il quoi que ce soit, si elles n'avaient, à un moment donné, croisé le pouvoir et provoqué ses forces ? N'est-ce pas, après tout, l'un des traits fondamentaux de notre société que le destin y prenne la forme du rapport au pouvoir, de la lutte avec ou contre lui ? Le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges. Les paroles brèves et stridentes qui vont et viennent entre le pouvoir et les existences les plus inessentiels, c'est là sans doute pour celles-ci le seul monument qu'on leur ait jamais accordé ; c'est ce qui leur donne, pour traverser le temps, le peu d'éclat, le bref éclair qui les porte jusqu'à nous.

J'ai voulu en somme rassembler quelques rudiments pour une légende des hommes obscurs, à partir des discours que dans le malheur ou la rage ils échangent avec le pouvoir.

« Légende », parce qu'il s'y produit, comme dans toutes les légendes, une certaine équivoque du fictif et du réel. Mais elle s'y produit pour des raisons inverses. Le légendaire, quel que soit son noyau de réalité, n'est rien d'autre finalement que la somme de ce qu'on en dit. Il est indifférent à l'existence ou à l'inexistence de celui dont il transmet la gloire. Si celui-ci a existé, la légende le recouvre de tant de prodiges, elle l'embellit de tant d'impossibilités que tout se passe ou presque comme si jamais il n'avait vécu. Et s'il est purement imaginaire, la légende rapporte sur lui tant de récits

insistants qu'il prend l'épaisseur historique de quelqu'un qui aurait existé. Dans les textes qu'on lira plus loin, l'existence de ces hommes et de ces femmes se ramène exactement à ce qui en a été dit; de ce qu'ils ont été ou de ce qu'ils ont fait rien ne subsiste, sauf en quelques phrases. C'est la rareté ici et non la prolixité qui fait que réel et fiction s'équivalent. N'ayant rien été dans l'histoire, n'ayant joué dans les événements ou parmi les gens importants aucun rôle appréciable, n'ayant laissé autour d'eux aucune trace qui puisse être référée, ils n'ont et n'auront plus jamais d'existence qu'à l'abri précaire de ces mots. Et grâce aux textes qui parlent d'eux, ils parviennent jusqu'à nous sans porter plus d'indices de réalité que s'ils venaient de *La Légende dorée* \* ou d'un roman d'aventures. Cette pure existence verbale qui fait de ces malheureux ou de ces scélérats des êtres quasi fictifs, ils la doivent à leur disparition presque exhaustive et à cette chance ou malchance qui a fait survivre, au hasard de documents retrouvés, quelques rares mots qui parlent d'eux ou qu'ils ont eux-mêmes prononcés. Légende noire, mais surtout légende sèche, réduite à ce qui fut dit un jour et que d'improbables rencontres ont conservée jusqu'à nous.

C'est là un autre trait de cette légende noire. Elle ne s'est pas transmise comme celle qui est dorée par quelque nécessité profonde, en suivant des trajets continus. Elle est, par nature, sans tradition; ruptures, effacement, oublis, croisements, réapparitions, c'est par là seulement qu'elle peut nous arriver. Le hasard la porte dès le début. Il a fallu d'abord un jeu de circonstances qui ont, contre toute attente, attiré sur l'individu le plus obscur, sur sa vie médiocre, sur des défauts finalement assez ordinaires le regard du pouvoir et l'éclat de sa colère: aléa qui a fait que la vigilance des responsables ou des institutions, destinée sans doute à effacer tout désordre, a retenu celui-ci plutôt que celui-là, ce moine scandaleux, cette femme battue, cet ivrogne invétéré et furieux, ce marchand querelleur, et non pas tant d'autres, à côté d'eux, dont le tapage n'était pas moins grand. Et puis il a fallu que parmi tant de documents perdus et dispersés, ce soit celui-ci et non pas tel autre qui soit parvenu jusqu'à nous et qui ait été retrouvé et lu. De sorte qu'entre ces gens sans importance et nous qui n'en avons pas plus qu'eux, nul rapport de nécessité. Rien ne rendait probable qu'ils surgissent de l'ombre, eux plutôt que d'autres, avec leur vie et leurs malheurs. Amusons-nous, si nous voulons, à y voir une revanche: la chance qui permet

que ces gens absolument sans gloire surgissent d'au milieu de tant de morts, gesticulent encore, manifestent toujours leur rage, leur affliction ou leur invincible entêtement à divaguer, compense peut-être la malchance qui avait attiré sur eux, malgré leur modestie et leur anonymat, l'éclair du pouvoir.

Des vies qui sont comme si elles n'avaient pas existé, des vies qui ne survivent que du heurt avec un pouvoir qui n'a voulu que les anéantir ou du moins les effacer, des vies qui ne nous reviennent que par l'effet de multiples hasards, voilà les infamies dont j'ai voulu rassembler ici quelques restes. Il existe une fausse infamie, celle dont bénéficient ces hommes d'épouvante ou de scandale qu'ont été Gilles de Rais, Guillery ou Cartouche, Sade et Lacenaire. Apparemment infâmes, à cause des souvenirs abominables qu'ils ont laissés, des méfaits qu'on leur prête, de l'horreur respectueuse qu'ils ont inspirée, ce sont en fait des hommes de la légende glorieuse, même si les raisons de cette renommée sont inverses de celles qui font ou devraient faire la grandeur des hommes. Leur infamie n'est qu'une modalité de l'universelle *fama*. Mais le récollet apostat, mais les pauvres esprits égarés sur les chemins inconnus, ceux-là sont infâmes en toute rigueur; ils n'existent plus que par les quelques mots terribles qui étaient destinés à les rendre indignes, pour toujours, de la mémoire des hommes. Et le hasard a voulu que ce soient ces mots, ces mots seulement, qui subsistent. Leur retour maintenant dans le réel se fait dans la forme même selon laquelle on les avait chassés du monde. Inutile de leur chercher un autre visage, ou de soupçonner en eux une autre grandeur; ils ne sont plus que ce par quoi on a voulu les accabler: ni plus ni moins. Telle est l'infamie stricte, celle qui, n'étant mélangée ni de scandale ambigu ni d'une sourde admiration, ne compose avec aucune sorte de gloire.

\*

Par rapport au grand recueil de l'infamie, qui en rassemblerait les traces d'un peu partout et de tous les temps, je me rends bien compte que le choix que voici est mesquin, étroit, un peu monotone. Il s'agit de documents qui tous datent à peu près de la même centaine d'années, 1660-1760, et qui viennent de la même source: archives de l'enfermement, de la police, des placets au roi et des lettres de cachet. Supposons qu'il s'agit là d'un premier volume et que la *Vie des hommes infâmes* pourra s'étendre à d'autres temps et à d'autres lieux.

J'ai choisi cette période et ce type de textes à cause d'une vieille familiarité. Mais si le goût que j'ai pour eux depuis des années ne

\* Nom donné au recueil de vies de saints composé au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle par le dominicain Jacques de Voragine. *La Légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, n<sup>o</sup> 132-133, 1967, 2 vol.



s'est pas démenti et si j'y reviens aujourd'hui encore, c'est que j'y soupçonne un commencement; en tout cas, un événement important où se sont croisés des mécanismes politiques et des effets de discours.

Ces textes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle (surtout si on les compare à ce que sera, par la suite, la platitude administrative et policière) ont un éclat, ils révèlent au détour d'une phrase une splendeur, une violence que dément, à nos yeux du moins, la petitesse de l'affaire ou la mesquinerie assez honteuse des intentions. Les vies les plus pitoyables y sont décrites avec les imprécations ou l'emphase qui semblent convenir aux plus tragiques. Effet comique sans doute; il y a quelque chose de dérisoire à convoquer tout le pouvoir des mots, et à travers eux la souveraineté du ciel et de la terre, autour de désordres insignifiants ou de malheurs si communs : « Accablé sous le poids de la plus excessive douleur, Duchesne, commis, ose avec une humble et respectueuse confiance se jeter aux pieds de Votre Majesté pour implorer sa justice contre la plus méchante de toutes les femmes... Quelle espérance ne doit pas concevoir l'infortuné qui, réduit à la dernière extrémité, a recours aujourd'hui à Votre Majesté après avoir épuisé toutes les voies de douceur, de remontrances et de ménagement pour ramener à son devoir une femme dépouillée de tout sentiment de religion, d'honneur, de probité et même d'humanité? Tel est, Sire, l'état du malheureux, qui ose faire retentir sa plaintive voix aux oreilles de Votre Majesté. » Ou encore, de cette nourrice abandonnée qui demande l'arrestation de son mari au nom de ses quatre enfants « qui n'ont peut-être rien à attendre de leur père qu'un exemple terrible des effets du désordre. Votre Justice Monseigneur, leur épargnera une si flétrissante instruction, à moi, à ma famille l'opprobre et l'infamie, et mettra hors d'état de faire aucun tort à la société un mauvais citoyen qui ne peut que lui nuire ». On rira peut-être; mais il ne faut pas l'oublier : à cette rhétorique qui n'est grandiloquente que par la petitesse des choses auxquelles elle s'applique le pouvoir répond dans des termes qui ne nous paraissent guère plus mesurés; avec cette différence cependant que dans ses mots à lui passe l'éclair de ses décisions; et leur solennité peut s'autoriser sinon de l'importance de ce qu'ils punissent, du moins de la rigueur du châtement qu'ils imposent. Si on enferme je ne sais quelle tireuse d'horoscopes, c'est qu'« il est peu de crimes qu'elle n'ait commis, et aucun dont elle ne soit capable. Aussi n'y a-t-il pas moins de charité que de justice à délivrer incessamment le public d'une femme aussi dangereuse, qui le vole, le dupe et le scandalise impunément depuis tant d'années ». Ou à propos d'un

jeune écervelé, mauvais fils et paillard : « C'est un monstre de libertinage et d'impiété... En habitude de tous les vices : fripon, indocile, impétueux, violent, capable d'attenter à la vie de son propre père de propos délibéré... toujours en société avec des femmes de la dernière prostitution. Tout ce qu'on lui représente de ses friponneries et de ses dérèglements ne fait aucune impression sur son cœur; il n'y répond que par un sourire de scélérat qui fait connaître son endurcissement et ne donne lieu d'appréhender qu'il ne soit incurable. » À la moindre incartade, on est déjà dans l'abominable, ou du moins dans le discours de l'invective et de l'exécration. Ces femmes sans mœurs et ces enfants enragés ne pâlissent pas à côté de Néron ou de Rodogune. Le discours du pouvoir à l'âge classique, comme le discours qui s'adresse à lui, engendre des monstres. Pourquoi ce théâtre si emphatique du quotidien?

La prise du pouvoir sur l'ordinaire de la vie, le christianisme l'avait, pour une grande part, organisée autour de la confession : obligation de faire passer régulièrement au fil du langage le monde minuscule de tous les jours, les fautes banales, les défaillances même imperceptibles et jusqu'au jeu trouble des pensées, des intentions et des désirs; rituel d'aveu où celui qui parle est en même temps celui dont on parle; effacement de la chose dite par son énoncé même, mais augmentation également de l'aveu lui-même qui doit rester secret, et ne laisser derrière lui aucune autre trace que le repentir et les œuvres de pénitence. L'Occident chrétien a inventé cette étonnante contrainte, qu'il a imposée à chacun, de tout dire pour tout effacer, de formuler jusqu'aux moindres fautes dans un murmure ininterrompu, acharné, exhaustif, auquel rien ne devait échapper, mais qui ne devait pas un instant se survivre à lui-même. Pour des centaines de millions d'hommes et pendant des siècles, le mal a dû s'avouer en première personne, dans un chuchotement obligatoire et fugitif.

Or, à partir d'un moment qu'on peut situer à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, ce mécanisme s'est trouvé encadré et débordé par un autre dont le fonctionnement était très différent. Agencement administratif et non plus religieux; mécanisme d'enregistrement et non plus de pardon. L'objectif visé était, pourtant, le même. En partie au moins : mise en discours du quotidien, parcours de l'univers infime des irrégularités et des désordres sans importance. Mais l'aveu n'y joue pas le rôle éminent que le christianisme lui avait réservé. Pour ce quadrillage, on utilise, et systématiquement, des procédés anciens, mais jusque-là localisés : la dénonciation, la plainte, l'enquête, le rapport, le mouchardage, l'interrogatoire. Et

tout ce qui se dit ainsi s'enregistre par écrit, s'accumule, constitue des dossiers et des archives. La voix unique, instantanée et sans trace de l'aveu pénitentiel qui effaçait le mal en s'effaçant elle-même est relayée désormais par des voix multiples, qui se déposent en une énorme masse documentaire et constituent ainsi à travers le temps comme la mémoire sans cesse croissante de tous les maux du monde. Le mal minuscule de la misère et de la faute n'est plus renvoyé au ciel par la confidence à peine audible de l'aveu; il s'accumule sur la terre sous la forme de traces écrites. C'est un tout autre type de rapports qui s'établit entre le pouvoir, le discours et le quotidien, une tout autre manière de régir celui-ci et de le formuler. Naît, pour la vie ordinaire, une nouvelle mise en scène.

Ses premiers instruments, archaïques mais déjà complexes, on les connaît : ce sont les placets, les lettres de cachet ou les ordres du roi, les enfermements divers, les rapports et les décisions de police. Je ne reviendrai pas sur ces choses déjà sues; mais seulement sur certains aspects qui peuvent rendre compte de l'intensité étrange et d'une sorte de beauté que revêtent parfois ces images hâtives où de pauvres hommes ont pris, pour nous qui les apercevons de si loin, le visage de l'infamie. La lettre de cachet, l'internement, la présence généralisée de la police, tout cela n'évoque, d'habitude, que le despotisme d'un monarque absolu. Mais il faut bien voir que cet « arbitraire » était une sorte de service public. Les « ordres du roi » ne s'abattaient à l'improviste, de haut en bas, comme signes de la colère du monarque, que dans les cas les plus rares. La plupart du temps, ils étaient sollicités contre quelqu'un par son entourage, ses père et mère, l'un de ses parents, sa famille, ses fils ou filles, ses voisins, le curé de l'endroit parfois, ou quelque notable; on les quémandait, comme s'il s'agissait de quelque grand crime qui aurait mérité la colère du souverain, pour quelque obscure histoire de famille : époux bafoués ou battus, fortune dilapidée, conflits d'intérêts, jeunes gens indociles, friponneries ou beuveries, et tous les petits désordres de la conduite. La lettre de cachet qui se donnait comme la volonté expresse et particulière du roi de faire enfermer l'un de ses sujets, hors des voies de la justice régulière, n'était que la réponse à cette demande venue d'en bas. Mais elle n'était pas accordée de plein droit à qui la demandait; une enquête devait la précéder, destinée à juger du bien-fondé de la demande; elle devait établir si cette débauche ou cette ivrognerie, ou cette violence et ce libertinage méritaient bien un internement, et dans quelles conditions et pour combien de temps : tâche de la police, qui recueillait, pour ce faire, témoignages, mouchardages, et tout ce murmure douteux qui fait brouillard autour de chacun.

Le système lettre de cachet-enfermement ne fut qu'un épisode assez bref : guère plus d'un siècle et localisé à la France seulement. Il n'en est pas moins important dans l'histoire des mécanismes du pouvoir. Il n'assure pas l'irruption spontanée de l'arbitraire royal dans l'élément le plus quotidien de la vie. Il en assure plutôt la distribution selon des circuits complexes et dans tout un jeu de demandes et de réponses. Abus de l'absolutisme? Peut-être; non pas cependant en ce sens que le monarque abuserait purement et simplement de son propre pouvoir, mais en ce sens que chacun peut user pour soi, à ses propres fins et contre les autres, de l'énormité du pouvoir absolu : une sorte de mise à la disposition des mécanismes de la souveraineté, une possibilité donnée, à qui sera assez adroit pour les capter, d'en détourner à son profit les effets. De là un certain nombre de conséquences : la souveraineté politique vient s'insérer au niveau le plus élémentaire du corps social; de sujet à sujet – et il s'agit parfois des plus humbles –, entre les membres d'une même famille, dans des rapports de voisinage, d'intérêts, de métier, de rivalité, de haine et d'amour, on peut faire valoir, outre les armes traditionnelles de l'autorité et de l'obéissance, les ressources d'un pouvoir politique qui a la forme de l'absolutisme; chacun, s'il sait jouer le jeu, peut devenir pour l'autre un monarque terrible et sans loi : *homo homini rex*; toute une chaîne politique vient s'entrecroiser avec la trame du quotidien. Mais ce pouvoir, faut-il encore, au moins un instant se l'approprier, le canaliser, le capter et l'infléchir dans la direction qu'on veut; il faut, pour en faire usage à son profit, le « séduire »; il devient à la fois objet de convoitise et objet de séduction; désirable donc, et cela dans la mesure même où il est absolument redoutable. L'intervention d'un pouvoir politique sans limites dans le rapport quotidien devient ainsi non seulement acceptable et familier, mais profondément souhaité, non sans devenir, du fait même, le thème d'une peur généralisée. Il n'y a pas à s'étonner de cette pente qui, peu à peu, a ouvert les relations d'appartenance ou de dépendance traditionnellement liées à la famille sur des contrôles administratifs et politiques. Ni à s'étonner que le pouvoir démesuré du roi fonctionnant ainsi au milieu des passions, des rages, des misères et des vilénies, ait pu devenir, en dépit ou plutôt à cause même de son utilité, objet d'exécration. Ceux qui usaient des lettres de cachet et le roi qui les accordait ont été pris au piège de leur complicité : les premiers ont perdu de plus en plus leur puissance traditionnelle au profit d'un pouvoir administratif; quant à lui, d'avoir été mêlé tous les jours à tant de haines et d'intrigues, il est devenu haïssable. Comme le disait le duc de Chaulieu, je crois,

dans les *Mémoires de deux jeunes mariées* \*, en coupant la tête au roi, la Révolution française a décapité tous les pères de famille.

De tout cela je voudrais retenir pour l'instant ceci : avec ce dispositif des placets, des lettres de cachet, de l'internement, de la police, une infinité de discours va naître qui traverse en tous sens le quotidien et prend en charge, mais sur un mode absolument différent de l'aveu, le mal minuscule des vies sans importance. Dans les filets du pouvoir, le long de circuits assez complexes, viennent se prendre les disputes de voisinage, les querelles des parents et des enfants, les mésententes des ménages, les excès du vin et du sexe, les chamailleries publiques et bien des passions secrètes. Il y a eu là comme un immense et omniprésent appel pour la mise en discours de toutes ces agitations et de chacune de ces petites souffrances. Un murmure commence à monter qui ne s'arrêtera pas : celui par lequel les variations individuelles de la conduite, les hontes et les secrets sont offerts par le discours aux prises du pouvoir. Le quelconque cesse d'appartenir au silence, à la rumeur qui passe ou à l'aveu fugitif. Toutes ces choses qui font l'ordinaire, le détail sans importance, l'obscurité, les journées sans gloire, la vie commune, peuvent et doivent être dites – mieux, écrites. Elles sont devenues descriptibles et transcriptibles, dans la mesure même où elles sont traversées par les mécanismes d'un pouvoir politique. Longtemps n'avaient mérité d'être dits sans moquerie que les gestes des grands ; le sang, la naissance et l'exploit, seuls, donnaient droit à l'histoire. Et s'il arrivait que parfois les plus humbles accèdent à une sorte de gloire, c'était par quelque fait extraordinaire – l'éclat d'une sainteté ou l'énormité d'un forfait. Qu'il puisse y avoir dans l'ordre de tous les jours quelque chose comme un secret à lever, que l'inessentiel puisse être, d'une certaine manière, important, cela est demeuré exclu jusqu'à ce que vienne se poser, sur ces turbulences minuscules, le regard blanc du pouvoir.

Naissance, donc, d'une immense possibilité de discours. Un certain savoir du quotidien a là une part au moins de son origine et, avec lui, une grille d'intelligibilité que l'Occident a entrepris de poser sur nos gestes, sur nos manières d'être et de faire. Mais il a fallu pour cela l'omniprésence à la fois réelle et virtuelle du monarque ; il a fallu l'imaginer assez proche de toutes ces misères, assez attentif au moindre de ces désordres pour qu'on entreprenne

\* Allusion aux propos du duc de Chaulieu, rapportés dans la *Lettre de Mademoiselle de Chaulieu à Madame de L'Esperade*, in Balzac (H. de), *Mémoires de deux jeunes mariées*, Paris, Librairie nouvelle, 1856, p. 59 : « En coupant la tête à Louis XVI, la Révolution a coupé la tête à tous les pères de famille. »

de le solliciter ; il a fallu que lui-même apparaisse comme doté d'une sorte d'ubiquité physique. Dans sa forme première, ce discours sur le quotidien était tout entier tourné vers le roi ; il s'adressait à lui ; il avait à se glisser dans les grands rituels cérémonieux du pouvoir ; il devait en adopter la forme et en revêtir les signes. Le banal ne pouvait être dit, décrit, observé, quadrillé et qualifié que dans un rapport de pouvoir qui était hanté par la figure du roi – par son pouvoir réel et par le fantasme de sa puissance. De là la forme singulière de ce discours : il exigeait un langage décoratif, imprécateur ou suppliant. Chacune de ces petites histoires de tous les jours devait être dite avec l'emphase des rares événements qui sont dignes de retenir l'attention des monarques ; la grande rhétorique devait habiller ces affaires de rien. Jamais, plus tard, la morne administration policière ni les dossiers de la médecine ou de la psychiatrie ne retrouveront de pareils effets de langage. Parfois, un édifice verbal somptueux pour raconter une obscure vilénie ou une petite intrigue ; parfois, quelques phrases brèves qui foudroient un misérable et le replongent dans sa nuit ; ou encore le long récit des malheurs racontés sur le mode de la supplication et de l'humilité : le discours politique de la banalité ne pouvait être que solennel.

Mais il se produit aussi dans ces textes un autre effet de disparate. Souvent il arrivait que les demandes d'internement soient faites par des gens de très petite condition, peu ou pas alphabétisés ; eux-mêmes avec leurs maigres connaissances ou, à leur place, un scribe plus ou moins habile composaient comme ils le pouvaient les formules et tours de phrase qu'ils pensaient requis lorsqu'on s'adressait au roi ou aux grands, et ils les mélangeaient avec les mots maladroits et violents, les expressions de rustre par lesquels ils pensaient sans doute donner à leurs suppliques plus de force et de vérité ; alors, dans des phrases solennelles et disloquées, à côté de mots amphigouriques, jaillissent des expressions rudes, maladroites, malsonnantes ; au langage obligatoire et rituel s'entrelacent les impatiences, les colères, les rages, les passions, les rancœurs, les révoltes. Une vibration et des intensités sauvages bousculent les règles de ce discours guindé et se font jour avec leurs propres manières de dire. Ainsi parle la femme de Nicolas Bienfait : elle « prend la liberté de représenter très humblement à Monseigneur que ledit Nicolas Bienfait, cocher de remise, est un homme fort débauché qui la tue de coups, et qui vend tout ayant déjà fait mourir ses deux femmes dont la première il lui a tué son enfant dans le corps, la seconde après lui avoir vendu et mangé, par ses mauvais traitements l'a fait mourir en langueur, jusqu'à vouloir l'étrangler la

veille de sa mort... La troisième, il lui veut manger le cœur sur le gril sans bien d'autres meurtres qu'il a faits; Monseigneur, je me jette aux pieds de Votre Grandeur pour implorer Votre Miséricorde. J'espère de votre bonté que vous me rendrez justice, car ma vie étant risquée à tous moments, je ne cesserai de prier le Seigneur pour la conservation de votre santé... »

Les documents que j'ai rassemblés ici sont homogènes; et ils risquent fort de paraître monotones. Tous cependant fonctionnent au disparate. Disparate entre les choses racontées et la manière de les dire; disparate entre ceux qui se plaignent et supplient et ceux qui ont sur eux tout pouvoir; disparate entre l'ordre minuscule des problèmes soulevés et l'énormité du pouvoir mis en œuvre; disparate entre le langage de la cérémonie et du pouvoir et celui des fureurs ou des impuissances. Ce sont des textes qui regardent vers Racine, ou Bossuet, ou Crébillon; mais ils portent avec eux toute une turbulence populaire, toute une misère et une violence, toute une « bassesse » comme on disait, qu'aucune littérature à cette époque n'aurait pu accueillir. Ils font apparaître des gueux, des pauvres gens, ou simplement des médiocres, sur un étrange théâtre où ils prennent des postures, des éclats de voix, des grandiloquences, où ils revêtent des lambeaux de draperie qui leur sont nécessaires s'ils veulent qu'on leur prête attention sur la scène du pouvoir. Ils font penser parfois à une pauvre troupe de bateleurs, qui s'affublerait tant bien que mal de quelques oripeaux autrefois somptueux pour jouer devant un public de riches qui se moquera d'eux. À cela près qu'ils jouent leur propre vie, et devant des puissants qui peuvent en décider. Des personnages de Céline voulant se faire écouter à Versailles.

Un jour viendra où tout ce disparate se trouvera effacé. Le pouvoir qui s'exercera au niveau de la vie quotidienne ne sera plus celui d'un monarque proche et lointain, tout-puissant et capricieux, source de toute justice et objet de n'importe quelle séduction, à la fois principe politique et puissance magique; il sera constitué d'un réseau fin, différencié, continu, où se relaient les institutions diverses de la justice, de la police, de la médecine, de la psychiatrie. Et le discours qui se formera alors n'aura plus l'ancienne théâtralité artificielle et maladroite; il se développera dans un langage qui prétendra être celui de l'observation et de la neutralité. Le banal s'analysera selon la grille efficace mais grise de l'Administration, du journalisme et de la science; sauf à aller chercher ses splendeurs un peu plus loin de là, dans la littérature. Au xvii<sup>e</sup> et au xviii<sup>e</sup> siècle, on est à l'âge encore rugueux et barbare où toutes ces médiations

n'existent pas; le corps des misérables est affronté presque directement à celui du roi, leur agitation à ses cérémonies; il n'y a pas non plus de langage commun, mais un heurt entre les cris et les rituels, entre les désordres qu'on veut dire et la rigueur des formes qu'il faut suivre. De là, pour nous qui regardons de loin ce premier affleurement du quotidien dans le code du politique, d'étranges fulgurations, quelque chose de criard et d'intense, qui se perdra par la suite lorsqu'on fera, de ces choses et de ces hommes, des « affaires », des faits divers ou des cas.

\*

Moment important que celui où une société a prêté des mots, des tournures et des phrases, des rituels de langage à la masse anonyme des gens pour qu'ils puissent parler d'eux-mêmes – en parler publiquement et sous la triple condition que ce discours soit adressé et mis en circulation dans un dispositif de pouvoir bien défini, qu'il fasse apparaître le fond jusque-là à peine perceptible des existences et qu'à partir de cette guerre infime des passions et des intérêts il donne au pouvoir la possibilité d'une intervention souveraine. L'oreille de Denys était une petite machine bien élémentaire si on la compare à celle-ci. Comme le pouvoir serait léger et facile, sans doute, à démanteler, s'il ne faisait que surveiller, épier, surprendre, interdire et punir; mais il incite, suscite, produit; il n'est pas simplement œil et oreille; il fait agir et parler.

Cette machinerie a sans doute été importante pour la constitution de nouveaux savoirs. Elle n'est pas étrangère non plus à tout un nouveau régime de la littérature. Je ne veux pas dire que la lettre de cachet est au point d'origine de formes littéraires inédites, mais qu'au tournant du xvii<sup>e</sup> et du xviii<sup>e</sup> siècle les rapports du discours, du pouvoir, de la vie quotidienne et de la vérité se sont noués sur un mode nouveau où la littérature se trouvait elle aussi engagée.

La fable, selon le sens du mot, c'est ce qui mérite d'être dit. Longtemps, dans la société occidentale, la vie de tous les jours n'a pu accéder au discours que traversée et transfigurée par le fabuleux; il fallait qu'elle soit tirée hors d'elle-même par l'héroïsme, l'exploit, les aventures, la Providence et la grâce, éventuellement le forfait; il fallait qu'elle soit marquée d'une touche d'impossible. C'est alors seulement qu'elle devenait dicible. Ce qui la mettait hors d'accès lui permettait de fonctionner comme leçon et exemple. Plus le récit sortait de l'ordinaire, plus il avait de force pour envoûter ou persuader. Dans ce jeu du « fabuleux exemplaire », l'indifférence au vrai et au faux était donc fondamentale. Et s'il arrivait qu'on entreprenne de

dire pour elle-même la médiocrité du réel, ce n'était guère que pour provoquer un effet de drôlerie : le seul fait d'en parler faisait rire.

Depuis le xvii<sup>e</sup> siècle, l'Occident a vu naître toute une « fable » de la vie obscure d'où le fabuleux s'est trouvé proscrit. L'impossible ou le dérisoire ont cessé d'être la condition sous laquelle on pourrait raconter l'ordinaire. Naît un art du langage dont la tâche n'est plus de chanter l'improbable, mais de faire apparaître ce qui n'apparaît pas – ne peut pas ou ne doit pas apparaître : dire les derniers degrés, et les plus ténus, du réel. Au moment où on met en place un dispositif pour forcer à dire l'« infime », ce qui ne se dit pas, ce qui ne mérite aucune gloire, l'« infâme » donc, un nouvel impératif se forme qui va constituer ce qu'on pourrait appeler l'éthique immanente au discours littéraire de l'Occident : ses fonctions cérémonielles vont s'effacer peu à peu ; il n'aura plus pour tâche de manifester de façon sensible l'éclat trop visible de la force, de la grâce, de l'héroïsme, de la puissance ; mais d'aller chercher ce qui est le plus difficile à apercevoir, le plus caché, le plus malaisé à dire et à montrer, finalement le plus interdit et le plus scandaleux. Une sorte d'injonction à débusquer la part la plus nocturne et la plus quotidienne de l'existence (quitte à y découvrir parfois les figures solennelles du destin) va dessiner ce qui est la ligne de pente de la littérature depuis le xvii<sup>e</sup> siècle, depuis qu'elle a commencé à être littérature au sens moderne du mot. Plus qu'une forme spécifique, plus qu'un rapport essentiel à la forme, c'est cette contrainte, j'allais dire cette morale, qui la caractérise et en a porté jusqu'à nous l'immense mouvement : devoir de dire les plus communs des secrets. La littérature ne résume pas à elle seule cette grande politique, cette grande éthique discursive ; elle ne s'y ramène pas non plus entièrement ; mais elle y a son lieu et ses conditions d'existence.

De là son double rapport à la vérité et au pouvoir. Alors que le fabuleux ne peut fonctionner que dans une indécision entre vrai et faux, la littérature, elle, s'instaure dans une décision de non-vérité : elle se donne explicitement comme artifice, mais en s'engageant à produire des effets de vérité qui sont reconnaissables comme tels ; l'importance qu'on a accordée, à l'époque classique, au naturel et à l'imitation est sans doute l'une des premières façons de formuler ce fonctionnement « en vérité » de la littérature. La fiction a dès lors remplacé le fabuleux, le roman s'affranchit du romanesque et ne se développera que de s'en libérer toujours plus complètement. La littérature fait donc partie de ce grand système de contrainte par lequel l'Occident a obligé le quotidien à se mettre en discours ; mais elle y occupe une place particulière : acharnée à chercher le quoti-

dien au-dessous de lui-même, à franchir les limites, à lever brutalement ou insidieusement les secrets, à déplacer les règles et les codes, à faire dire l'inavouable, elle tendra donc à se mettre hors la loi ou du moins à prendre sur elle la charge du scandale, de la transgression ou de la révolte. Plus que toute autre forme de langage, elle demeure le discours de l'« infamie » : à elle de dire le plus indicible – le pire, le plus secret, le plus intolérable, l'éhonté. La fascination qu'exercent l'une sur l'autre, depuis des années, psychanalyse et littérature est sur ce point significative. Mais il ne faut pas oublier que cette position singulière de la littérature n'est que l'effet d'un certain dispositif de pouvoir qui traverse en Occident l'économie des discours et les stratégies du vrai.

Je disais, en commençant, que ces textes, je voudrais qu'on les lise comme autant de « nouvelles ». C'était trop dire sans doute ; aucun ne vaudra jamais le moindre récit de Tchekhov, de Maupassant ou de James. Ni « quasi- » ni « sous-littérature », ce n'est même pas l'ébauche d'un genre ; c'est dans le désordre, le bruit et la peine, le travail du pouvoir sur les vies, et le discours qui en naît. *Manon Lescaut* \* raconte l'une des histoires que voici.

## 199 *Le poster de l'ennemi public n° 1*

« Le poster de l'ennemi public n° 1 », *Le Matin*, n° 6, 7 mars 1977, p. 11. (Sur J. Mesrine, *L'Instinct de mort*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1979.)

Le 2 mars 1977, une perquisition a eu lieu au siège des éditions Jean-Claude Lattès visant à rechercher dans quelles conditions le manuscrit de *L'Instinct de mort*, attribué à Jacques Mesrine, a pu sortir de la prison de la Santé.

Il paraît que Mesrine existe. Ce n'est pas *L'Instinct de mort* qui m'en convaincra. Ce texte risque de lui coûter la tête ? On nous le dit, je ne le souhaite pas. En tout cas, il a déjà effacé son visage. Banalités, clichés, phrases toutes faites, la lame du couteau dans la nuit, les mâchoires serrées du tueur, le regard chaviré de la victime, la nuit qui tombe sur les toits de la prison : n'était la confiance qu'il faut faire à l'éditeur et à l'auteur, on croirait du *rewriting* pour supermarché. Mais peut-être est-ce un effet voulu.

Comme est voulue la grisaille du personnage représenté : on a

\* Prévost (A. F.), *Les Aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut*, Amsterdam, 1733.

une enfance heureuse et rose, on adore sa mère, on étouffe une mésange (seul remords qui vaut pour la vie), on sauve l'honneur d'une fille et on méprise les femmes, la société pourrie vous apprend la manière de tuer sans vous donner les moyens de vivre, on devient dur comme une lame, rapide comme un feu, juste comme un canon scié. Et quand on se fait prendre, on sable le champagne avec l'inspecteur, car on est entre hommes, entre « vrais ». Quant à vous, gens de rien qui restez assis – et à travailler par-dessus le marché –, ces grandeurs vous dépassent, vous ne les comprendrez jamais.

Rendons-lui cette justice, avant l'autre : l'auteur s'est vêtu correctement, il a tout fait pour se rendre ressemblant, familier, ordinaire, conforme à ce qu'on attend ; on le croirait fabriqué par un accessoire scrupuleux. Un poster pour chambre de midinette. Mais ne nous moquons pas de lui, il n'a rien inventé. Tout cela lui est venu des romans, des journaux, des illustrés, puis des films qui, depuis cent cinquante ans, nous racontent à la petite semaine la saga monotone des grands criminels.

Il faudra bien se demander un jour comment peut marcher encore et toujours cette fiction plus usée qu'*Un bon petit diable*. Et comment elle peut déplacer tant d'argent et mobiliser tant de cœurs.

Aujourd'hui, le problème n'est pas là. Il est que ce poncif fasse scandale. Car enfin nous avons en face de nous le truand le plus modeste, le plus soucieux d'être pris pour n'importe quel autre : Guillery ou Jack l'Éventreur, Arsène Lupin ou Lacenaire. Et voilà qu'on crie : la télévision interroge avocats et criminologues ; la justice se donne le ridicule, l'odieux d'aller perquisitionner chez l'éditeur. Et pourtant, s'il y a un jour où ce truand a joué le jeu et obéi au Code, c'est bien quand il a écrit ce texte.

Pourquoi donc les autorités disent-elles : « Ce n'est pas de jeu ? » Parce qu'on aime bien se faire peur en se racontant des histoires de brigands, mais qu'on n'aime pas trop que ce soient les braqueurs qui les racontent eux-mêmes ? Peut-être. Mais ce n'est pas la seule raison. Car les mémoires de criminels sont un genre fort ancien et de fort bonne compagnie. La preuve : les policiers aiment bien leur répondre avec un clin d'œil complice : Canler fait écho à Lacenaire, et l'inévitable commissaire dont j'ai oublié le nom est pour Mesrine la potiche symétrique de l'autre côté de la cheminée.

Or, que disent les autorités ? « Nous ne pouvons admettre que Mesrine parle ainsi *avant* son procès. » Scandale non du contenu (préfabriqué et vendu d'avance), mais du moment. Et, cependant,

quoi de plus désirable pour la justice pénale qu'un criminel qui avoue ? Que de peines il épargne ! Mais encore faut-il que l'aveu ait lieu en due forme, à l'intérieur de la procédure. Produit par elle, utilisé par elle, publié au bon moment, il est en quelque sorte la signature du prévenu sur les pièces qui permettront de le condamner. C'est un acte de reddition. (« Bravo ! Vous avez gagné, monsieur l'inspecteur »), c'est un quasi-contrat (« J'accepte par avance ma punition, monsieur le juge ») ; mais, de toute façon, il doit se dérouler dans le colloque singulier entre la justice et le justiciable.

On tolérera aisément que cet aveu soit adressé à l'opinion publique après condamnation, car c'est une manière de dire au bon peuple : « Vos juges qui m'ont sanctionné avaient raison. » Mais lancer ses aveux à la cantonade, par-dessus l'épaule du juge, quand on est un simple prévenu, c'est casser le jeu. Là est l'inadmissible.

Il ne faut pas oublier que cet appel en forme de confession publique va dans le droit-fil de la pénalité moderne (celle qui date de la Révolution française). On juge au nom du peuple qui est en droit de savoir. Le jury ne doit être rien d'autre que l'expression de la conscience collective ; il faut que le public soit en mesure de connaître ce qui est en débat. Ce qu'il y a d'intolérable dans le crime et de nécessaire dans la sanction, le corps social tout entier a à le reconnaître. Il se peut que le manuscrit de Mesrine soit sorti en dépit des règlements de la prison. Mais, en esprit et en équité, sa publication n'est pas condamnable.

Je dirais même qu'elle est utile. Elle bouscule ces jeux subtils de la publicité et du secret dont l'appareil judiciaire fait usage pour assurer son fonctionnement. Elle est une autre manière de poser cette question si souvent rencontrée ces derniers temps : dans une justice démocratique, quelle est la part du secret légitime ? Les juges qui ont le droit de punir et parfois de tuer, quel droit ont-ils de faire silence sur ce qui se passe chez eux et d'imposer le mutisme à ceux qu'ils jugent ? On discute souvent de l'obligation de réserve des magistrats. Mais il faut retourner le problème et le poser en termes généraux : nous avons à réexaminer aujourd'hui le droit au secret que s'est arrogé l'appareil judiciaire.

Et, à partir de là, revenant sur cette banalité du livre de Mesrine qui me faisait rire tout à l'heure, je me demande finalement si elle n'est pas elle-même un droit qu'il exerce, une sorte de défense légitime. Car, tant qu'il fut poursuivi ou lorsqu'il fut arrêté, quelle image les médias ont-ils donné de lui à l'opinion, donc aux jurés éventuels, sinon ces clichés et ces poncifs ? Mesrine ne fait que les renvoyer là d'où ils viennent. Il dit en somme : « À des fins qui me

dépassent, on a bricolé à mon sujet une image faite de pièces et de morceaux usagés. On a dessiné le guignol de l' "ennemi public numéro un". Eh bien, soit, je le suis. Je ne contresigne pas seulement mes crimes, mais la caricature de criminel dont vous avez voulu les couvrir. Je ne vais pas pleurer, ni me débattre, ni faire valoir contre cette fable quelque pitoyable réalité. Je me conforme exactement à cette représentation dont, à travers les livres et les films, vous tirez argent, terreur et jouissance. Fini ce jeu double et vive le théâtre de la vérité! Condamnez, si vous le voulez, mais dans un vrai tribunal et à une vraie peine, cette idole scintillante, irréaliste et noire, dont les uns tirent profit, les autres plaisir, et tous une bonne raison de ne pas voir comment fonctionne la justice. »

Admirons la partie d'échecs que joue Mestrine et le « joli coup » qu'il vient de faire. Mais que ce livre habile ne nous empêche pas d'entendre de l'autre côté des murs des paroles plus graves.

N'oublions pas une chose : c'est le jour où les gens sont saturés de ce qui se passe du côté du crime qu'ils acceptent de ne pas savoir ce qui se passe du côté d'une justice qui se rend en leur nom.

## 200 *Non au sexe roi*

« Non au sexe roi » (entretien avec B.-H. Lévy), *Le Nouvel Observateur*, n° 644, 12-21 mars 1977, pp. 92-130.

– Vous inaugurez avec « La Volonté de savoir » une histoire de la sexualité qui s'annonce monumentale. Qu'est-ce qui justifie aujourd'hui, pour vous, Michel Foucault, une entreprise d'une telle ampleur?

– D'une telle ampleur? Non, non, d'une telle exiguité plutôt. Je ne veux pas faire la chronique des comportements sexuels à travers les âges et les civilisations. Je veux suivre un fil beaucoup plus ténu : celui qui, pendant tant de siècles, a lié, dans nos sociétés, le sexe et la recherche de la vérité.

– En quel sens, précisément?

– Le problème est en fait celui-ci : comment se fait-il que, dans une société comme la nôtre, la sexualité ne soit pas simplement ce qui permet de reproduire l'espèce, la famille, les individus? Pas simplement quelque chose qui procure du plaisir et de la jouissance? Comment se fait-il qu'elle ait été considérée comme le lieu

privilegié où se lit, où se dit notre vérité profonde? Car c'est l'essentiel : depuis le christianisme, l'Occident n'a cessé de dire : « Pour savoir qui tu es, sache ce qu'il en est de ton sexe. » Le sexe a toujours été le foyer où se noue, en même temps que le devenir de notre espèce, notre vérité de sujet humain.

La confession, l'examen de conscience, toute une insistance sur les secrets et l'importance de la chair n'ont pas été seulement un moyen d'interdire le sexe ou de le repousser au plus loin de la conscience, c'était une manière de placer la sexualité au cœur de l'existence et de lier le salut à la maîtrise de ses mouvements obscurs. Le sexe a été, dans les sociétés chrétiennes, ce qu'il a fallu examiner, surveiller, avouer, transformer en discours.

– D'où la thèse paradoxale qui soutient ce premier tome : loin d'en faire leur tabou, leur interdit majeur, nos sociétés n'ont pas cessé de parler de la sexualité, de la faire parler...

– On pourrait très bien parler de la sexualité, et beaucoup, mais seulement pour l'interdire.

Mais j'ai voulu souligner deux choses importantes. D'abord que la mise en lumière, « en éclair », de la sexualité ne s'est pas faite seulement dans les discours, mais dans la réalité des institutions et des pratiques.

Ensuite que les interdits existent nombreux, et forts. Mais qu'ils font partie d'une économie complexe où ils côtoient des incitations, des valorisations. Ce sont les prohibitions qu'on souligne toujours. Je voudrais faire un peu tourner le décor; saisir en tout cas l'ensemble des dispositifs.

Et puis vous savez bien qu'on a fait de moi l'historien mélancolique des interdits et du pouvoir répressif, quelqu'un qui raconte toujours des histoires à deux termes : la folie et son enfermement, l'anomalie et son exclusion, la délinquance et son emprisonnement. Or mon problème a toujours été du côté d'un autre terme : la vérité. Comment le pouvoir qui s'exerce sur la folie a-t-il produit le discours vrai de la psychiatrie? Même chose pour la sexualité : ressaisir la volonté de savoir où s'est engagé le pouvoir sur le sexe. Je ne veux pas faire la sociologie historique d'un interdit mais l'histoire politique d'une production de vérité.

– Une nouvelle révolution dans le concept d'histoire? L'aurore d'une autre « nouvelle histoire »?

– Les historiens, il y a des années, ont été très fiers de découvrir qu'ils pouvaient faire non seulement l'histoire des batailles, des rois et des institutions, mais celle de l'économie. Les voilà tout éberlués

parce que les plus malins d'entre eux leur ont appris qu'on pouvait faire aussi l'histoire des sentiments, des comportements, des corps. Que l'histoire de l'Occident ne soit pas dissociable de la manière dont la vérité est produite et inscrit ses effets, ils le comprendront bientôt. L'esprit vient bien aux filles.

Nous vivons dans une société qui marche en grande partie « à la vérité » – je veux dire qui produit et fait circuler du discours ayant fonction de vérité, passant pour tel et détenant par là des pouvoirs spécifiques. La mise en place de discours vrais (et qui d'ailleurs changent sans cesse) est l'un des problèmes fondamentaux de l'Occident. L'histoire de la « vérité » – du pouvoir propre aux discours acceptés comme vrais – est entièrement à faire.

Quels sont les mécanismes positifs qui, produisant la sexualité sur tel ou tel mode, entraînent des effets de misère ?

En tout cas, ce que je voudrais étudier, pour ma part, ce sont tous ces mécanismes qui, dans notre société, invitent, incitent, contraignent à parler du sexe.

– *D'aucuns vous répondraient que, malgré cette mise en discours, la répression, la misère sexuelle, cela existe aussi...*

– Oui, l'objection m'a été faite. Vous avez raison : nous vivons tous plus ou moins dans un état de misère sexuelle. Cela dit, il est exact qu'il n'est jamais question de ce vécu-là dans mon livre...

– *Pourquoi ? Est-ce un choix délibéré ?*

– Quand j'aborderai, dans les volumes suivants, les études concrètes – à propos des femmes, des enfants, des pervers –, j'essaierai d'analyser les formes et les conditions de cette misère. Mais, pour l'instant, il s'agit de fixer la méthode. Le problème est de savoir si cette misère doit être expliquée négativement par un interdit fondamental ou par une prohibition relative à une situation économique (« Travaillez, ne faites pas l'amour ») ; ou si elle n'est pas l'effet de procédures beaucoup plus complexes et beaucoup plus positives.

– *Que pourrait être dans ce cas une explication « positive » ?*

– Je vais faire une comparaison présomptueuse. Qu'a fait Marx quand, dans son analyse du capital, il a rencontré le problème de la misère ouvrière ? Il a refusé l'explication habituelle, qui faisait de cette misère l'effet d'une rareté naturelle ou d'un vol concerté. Et il a dit en substance : étant donné ce qu'est, dans ses lois fondamentales, la production capitaliste, elle ne peut pas ne pas produire de la misère. Le capitalisme n'a pas pour raison d'être d'affamer les travailleurs, mais il ne peut se développer sans les affamer. Marx a substitué l'analyse de la production à la dénonciation du vol.

*Mutatis mutandis*, c'est un peu cela que j'ai voulu faire. Il ne s'agit pas de nier la misère sexuelle, mais il ne s'agit pas non plus de l'expliquer négativement par une répression. Tout le problème est de saisir quels sont les mécanismes positifs qui, produisant la sexualité sur tel ou tel mode, entraînent des effets de misère.

Un exemple que je traiterai dans un prochain volume : au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, on accorde soudain une importance énorme à la masturbation infantine, qu'on persécute partout comme une épidémie soudaine, terrible, susceptible de compromettre toute l'espèce humaine.

Faut-il admettre que la masturbation des enfants était soudain devenue inacceptable pour une société capitaliste en voie de développement ? C'est l'hypothèse de certains « reichiens » récents. Elle ne me paraît guère satisfaisante.

En revanche, ce qui était important à l'époque, c'était la réorganisation des rapports entre enfants et adultes, parents, éducateurs, c'était une intensification des rapports intra-familiaux, c'était l'enfance devenue un enjeu commun pour les parents, les institutions éducatives, les instances d'hygiène publique, c'était l'enfance comme pépinière pour les populations à venir. Au carrefour du corps et de l'âme, de la santé et de la morale, de l'éducation et du dressage, le sexe des enfants est devenu à la fois une cible et un instrument de pouvoir. On a constitué une sexualité des enfants spécifique, précaire, dangereuse, à surveiller constamment.

De là une misère sexuelle de l'enfance et de l'adolescence dont nos générations n'ont pas encore été affranchies, mais le but recherché n'était pas cette misère ; l'objectif n'était pas d'interdire. Il était de constituer, à travers la sexualité infantine, devenue soudain importante et mystérieuse, un réseau de pouvoir sur l'enfance.

– *Cette idée que la misère sexuelle vient de la répression, cette idée que, pour être heureux, il faut libérer nos sexualités, c'est au fond celle des sexologues, des médecins et des policiers du sexe...*

– Oui, et c'est pourquoi ils nous tendent un piège redoutable. Ils nous disent à peu près : « Vous avez une sexualité, cette sexualité est à la fois frustrée et muette, d'hypocrites interdits la répriment. Alors, venez à nous, dites-nous, montrez-nous tout ça, confiez-nous vos malheureux secrets... »

Ce type de discours est, en fait, un formidable outil de contrôle et de pouvoir. Il se sert, comme toujours, de ce que disent les gens, de ce qu'ils ressentent, de ce qu'ils espèrent. Il exploite leur tentation de croire qu'il suffit, pour être heureux, de franchir le seuil du discours et de lever quelques interdits. Et il aboutit en fait à rabattre et à quadriller les mouvements de révolte et de libération...



– D'où, je suppose, le malentendu de certains commentateurs : « Selon Foucault, répression et libération du sexe, cela revient au même... » Ou encore : « Le Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception et Laissez-les vivre, c'est au fond le même discours... »

– Oui ! Sur ce point, il faut tout de même clarifier les choses. On m'a fait dire effectivement qu'entre le langage de la censure et celui de la contre-censure, entre le discours des pères-la-pudeur et celui de la libération du sexe, il n'y a pas de vraie différence. On a prétendu que je les mettais dans le même sac pour les noyer comme une portée de petits chats. Radicalement faux : ce n'est pas ce que j'ai voulu dire. D'ailleurs, l'important, c'est que je ne l'ai pas du tout dit.

– Vous convenez tout de même qu'il y a des éléments, des énoncés communs...

– Mais une chose est l'énoncé, une autre le discours. Il y a des éléments tactiques communs et des stratégies adverses.

– Par exemple ?

– Les mouvements dits de « libération sexuelle » doivent être compris, je crois, comme des mouvements d'affirmation à partir de la sexualité. Ce qui veut dire deux choses : ce sont des mouvements qui partent de la sexualité, du dispositif de sexualité à l'intérieur duquel nous sommes pris, qui le font fonctionner jusqu'à la limite ; mais, en même temps, ils se déplacent par rapport à lui, s'en dégagent et le débordent.

– À quoi ressemblent ces débordements ?

– Prenez le cas de l'homosexualité. C'est vers les années 1870 que les psychiatres ont commencé à en faire une analyse médicale : point de départ, c'est certain, pour toute une série d'interventions et de contrôles nouveaux.

On commence soit à interner les homosexuels dans les asiles, soit à entreprendre de les soigner. On les percevait autrefois comme des libertins et parfois comme des délinquants (de là des condamnations qui pouvaient être fort sévères – le feu parfois encore au XVIII<sup>e</sup> siècle, – mais qui étaient forcément rares). Désormais, on va tous les percevoir dans une parenté globale avec les fous, comme des malades de l'instinct sexuel. Mais, prenant au pied de la lettre de pareils discours et, par là même, les contournant, on voit apparaître des réponses en forme de défi : soit, nous sommes ce que vous dites, par nature, maladie ou perversion, comme vous voudrez. Eh bien, si nous le sommes, soyons-le, et si vous voulez savoir ce que nous sommes, nous vous le dirons nous-mêmes mieux que vous. Toute

une littérature de l'homosexualité, très différente des récits libertins apparaît à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : songez à Wilde ou à Gide. C'est le retournement stratégique d'une même volonté de vérité.

– C'est ce qui se passe en fait pour toutes les minorités, les femmes, les jeunes, les Noirs américains...

– Oui, bien sûr. On a essayé longtemps d'épingler les femmes à leur sexualité. « Vous n'êtes rien d'autre que votre sexe », leur disait-on depuis des siècles. Et ce sexe, ajoutaient les médecins, est fragile, presque toujours malade et toujours inducteur de maladie. « Vous êtes la maladie de l'homme. » Et ce mouvement très ancien s'est précipité vers le XVIII<sup>e</sup> siècle, aboutissant à une pathologisation de la femme : le corps de la femme devient chose médicale par excellence. J'essaierai plus tard de faire l'histoire de cette immense « gynécologie » au sens large du terme.

Or les mouvements féministes ont relevé le défi. Sexe nous sommes par nature ? Eh bien, soyons-le, mais dans sa singularité, dans sa spécificité irréductibles. Tirons-en les conséquences et réinventons notre propre type d'existence, politique, économique, culturelle... Toujours le même mouvement : partir de cette sexualité dans laquelle on veut les coloniser et la traverser pour aller vers d'autres affirmations.

– Cette stratégie que vous décrivez, cette stratégie à double détente, est-ce encore au sens classique une stratégie de libération ? Ou ne faut-il pas dire plutôt que, libérer le sexe, c'est désormais le haïr et le dépasser ?

– Un mouvement se dessine aujourd'hui qui me paraît remonter la pente du « toujours plus de sexe », du « toujours plus de vérité dans le sexe » à laquelle des siècles nous avaient voués : il s'agit, je ne dis pas de redécouvrir, mais bel et bien de fabriquer d'autres formes de plaisirs, de relations, de coexistences, de liens, d'amours, d'intensités. J'ai l'impression d'entendre actuellement un grondement « anti-sexe » (je ne suis pas prophète, tout au plus un diagnosticien), comme si un effort se faisait en profondeur pour secouer cette grande « sexographie » qui nous fait déchiffrer le sexe comme l'universel secret.

– Des signes, pour ce diagnostic ?

– Seulement une anecdote. Un jeune écrivain, Hervé Guibert, avait écrit des contes pour enfants : aucun éditeur n'en avait voulu. Il écrit un autre texte, d'ailleurs très remarquable et d'apparence très « sexe ». C'était la condition pour se faire écouter et éditer. Le voilà

donc publié (il s'agit de *La Mort propagande* \*). Lisez-le; il me semble que c'est le contraire de cette écriture sexographique qui a été la loi de la pornographie et parfois de la bonne littérature : aller progressivement jusqu'à nommer du sexe ce qu'il y a de plus innommable. Hervé Guibert prend d'entrée de jeu le pire et l'extrême – « Vous voulez qu'on en parle, eh bien, allons-y, et vous en entendrez plus que vous n'en avez entendu » –, et avec l'infâme matériau il construit des corps, des mirages, des châteaux, des fusions, des tendresses, des races, des ivresses; tout le lourd coefficient du sexe s'est volatilisé. Mais ce n'est là qu'un exemple du défi « anti-sexo » dont on trouverait bien d'autres signes. C'est peut-être la fin de ce morne désert de la sexualité, la fin de la monarchie du sexe.

– *À condition que nous ne soyons pas voués, chevillés au sexe comme à une fatalité. Et cela depuis l'enfance, comme on dit...*

– Justement, regardez ce qui se passe à propos des enfants. On dit : la vie des enfants, c'est leur vie sexuelle. Du biberon à la puberté, il n'est question que de cela. Derrière le désir d'apprendre à lire ou le goût pour les bandes dessinées, il y a encore et toujours la sexualité. Eh bien, êtes-vous sûr que ce type de discours soit effectivement libérateur? Êtes-vous sûr qu'il n'enferme pas les enfants dans une sorte d'insularité sexuelle? Et s'ils s'en fichaient après tout? Si la liberté de ne pas être adulte consistait justement à ne pas être asservi à la loi, au principe, au lieu commun, si ennuyeux finalement, de la sexualité? S'il pouvait y avoir aux choses, aux gens, aux corps des rapports polymorphes, ne serait-ce pas cela l'enfance? Ce polymorphisme, les adultes, pour se rassurer, l'appellent perversité, le colorant ainsi du camaïeu monotone de leur propre sexe.

– *L'enfant est opprimé par ceux-là mêmes qui prétendent le libérer?*

– Lisez le livre de Scherer et Hocquenghem \*\* : il montre bien que l'enfant a un régime de plaisir pour lequel la grille « sexo » constitue une véritable prison.

– *C'est un paradoxe?*

– Cela découle de l'idée que la sexualité n'est pas fondamentalement ce dont le pouvoir a peur; mais qu'elle est sans doute bien davantage ce à travers quoi il s'exerce.

– *Voyez pourtant les États autoritaires : peut-on dire que le pouvoir s'y exerce non pas contre mais à travers la sexualité?*

– Deux faits récents, apparemment contradictoires. Il y a dix-huit mois environ, la Chine a commencé une campagne contre la masturbation des enfants, exactement dans le style de ce qu'avait connu le XVIII<sup>e</sup> siècle européen (ça empêche de travailler, ça rend sourd, ça fait dégénérer l'espèce...). En revanche, avant la fin de l'année, l'U.R.S.S. va recevoir, pour la première fois, un congrès de psychologues (il faut bien qu'elle les reçoive puisqu'elle n'en a pas chez elle). Libéralisation? Dégel du côté de l'inconscient? Printemps de la libido soviétique contre l'embourgeoisement moral des Chinois?

Dans les stupidités vieillottes de Pékin et les nouvelles curiosités des Soviétiques, je vois surtout la double reconnaissance du fait que, formulée et prohibée, dite et interdite, la sexualité est un relais dont nul système moderne de pouvoir ne peut se passer. Craignons, craignons le socialisme à visage sexuel.

– *Le pouvoir, autrement dit, ce n'est plus nécessairement ce qui censure et enferme?*

– D'une façon générale, je dirais que l'interdit, le refus, la prohibition, loin d'être les formes essentielles du pouvoir, n'en sont que les limites, les formes frustes ou extrêmes. Les relations de pouvoir sont, avant tout, productives.

– *C'est une idée neuve par rapport à vos livres antérieurs.*

– Si je voulais prendre la pose et me draper dans une cohérence un peu fictive, je vous dirais que ça a toujours été mon problème : effets de pouvoir et production de vérité. Je me suis toujours senti mal à l'aise devant cette notion d'idéologie qui a été si utilisée ces dernières années. On s'en est servi pour expliquer les erreurs, les illusions, les représentations-écrans, bref, tout ce qui empêche de former des discours vrais. On s'en est servi aussi pour montrer le rapport entre ce qui se passe dans la tête des gens et leur place dans les rapports de production. En gros, l'économie du non-vrai. Mon problème, c'est la politique du vrai. J'ai mis longtemps à m'en rendre compte.

– *Pourquoi?*

– Pour plusieurs raisons. D'abord, parce que le pouvoir en Occident, c'est ce qui se montre le plus, donc ce qui se cache le mieux : ce qu'on appelle la « vie politique », depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, c'est (un peu comme la Cour à l'époque monarchique) la manière dont le pouvoir se donne en représentation. Ce n'est ni là ni comme

\* Guibert (H.), *La Mort propagande*, Paris, Régine Deforges, 1977.

\*\* Scherer (R.) et Hocquenghem (G.), « Co-ire. Album systématique de l'enfance », *Recherches* (revue du C.E.R.F.I.), n° 22, mai 1976.

cela qu'il fonctionne. Les relations de pouvoir sont peut-être parmi les choses les plus cachées dans le corps social.

D'autre part, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la critique de la société s'est faite, pour l'essentiel, à partir du caractère effectivement déterminant de l'économie. Sainte réduction du « politique », à coup sûr, mais tendance aussi à négliger les relations de pouvoir élémentaires qui peuvent être constitutives des rapports économiques.

Troisième raison : une tendance qui, elle, est commune aux institutions, aux partis, à tout un courant de la pensée et de l'action révolutionnaires et qui consiste à ne voir le pouvoir que dans la forme et les appareils de l'État.

Ce qui conduit, quand on se tourne vers les individus, à ne plus trouver le pouvoir que dans leur tête (sous forme de représentation, d'acceptation, ou d'intériorisation).

– Et, en face de cela, vous avez voulu faire quoi ?

– Quatre choses : rechercher ce qu'il peut y avoir de plus caché dans les relations de pouvoir ; les ressaisir jusque dans les infrastructures économiques ; les suivre dans leurs formes non seulement étatiques mais infra-étatiques ou para-étatiques ; les retrouver dans leur jeu matériel.

– À partir de quel moment avez-vous fait ce genre d'analyse ?

– Si vous voulez une référence livresque, c'est dans *Surveiller et Punir*. J'aimerais mieux dire que c'est à partir d'une série d'événements et d'expériences qu'on a pu faire depuis 1968 à propos de la psychiatrie, de la délinquance, de la scolarité. Mais je crois que ces événements eux-mêmes n'auraient jamais pu prendre leur sens et leur intensité s'il n'y avait eu derrière eux ces deux ombres gigantesques qu'ont été le fascisme et le stalinisme. Si la misère ouvrière – cette sous-existence – a fait pivoter la pensée politique du XIX<sup>e</sup> siècle autour de l'économie, le fascisme et le stalinisme – ces sur-pouvoirs – induisent l'inquiétude politique de nos sociétés actuelles.

De là, deux problèmes : le pouvoir, ça marche comment ? Suf- fit-il qu'il interdise fortement pour fonctionner réellement ? Et puis : est-ce qu'il s'abat toujours de haut en bas et du centre à la périphérie ?

– De fait, j'ai vu, dans *La Volonté de savoir, ce déplacement, ce glissement essentiel : que vous rompez nettement cette fois avec un naturalisme diffus qui hantait vos livres précédents...*

– Ce que vous appelez le « naturalisme » désigne, je crois, deux choses. Une certaine théorie, l'idée que sous le pouvoir, ses violences

et ses artifices on doit retrouver les choses mêmes dans leur vivacité primitive : derrière les murs de l'asile, la spontanéité de la folie ; à travers le système pénal, la fièvre généreuse de la délinquance ; sous l'interdit sexuel, la fraîcheur du désir. Et aussi un certain choix esthétique-moral : le pouvoir, c'est mal, c'est laid, c'est pauvre, stérile, monotone, mort ; et ce sur quoi s'exerce le pouvoir, c'est bien, c'est bon, c'est riche.

– Oui. Le thème finalement commun à la *Vulgate marxiste et au néogauchisme* : « *Sous les pavés, la plage.* »

– Si vous voulez. Il y a des moments où ces simplifications sont nécessaires. Pour retourner de temps en temps le décor et passer du pour au contre, un tel dualisme est provisoirement utile.

– Et puis vient le temps d'arrêt, le moment de la réflexion et du réé- quilibrage ?

– Au contraire. Doit venir le moment de la nouvelle mobilité et du nouveau déplacement. Car ces renversements du pour au contre se bloquent vite, ne pouvant faire autre chose que se répéter et for- mant ce que Jacques Rancière appelle la « doxa gauchiste ». Dès lors qu'on répète indéfiniment le même refrain de la chansonnette antirépressive, les choses restent en place et n'importe qui peut chanter le même air sans qu'on y prête attention. Ce retournement des valeurs et des vérités, dont je parlais tout à l'heure, a été impor- tant dans la mesure où il n'en reste pas à de simples vivats (Vive la folie, Vive la délinquance, Vive le sexe) mais où il permet de nou- velles stratégies. Voyez-vous, ce qui me gêne souvent aujourd'hui – à la limite, ce qui me fait de la peine –, c'est que tout ce travail fait depuis maintenant une quinzaine d'années, souvent dans la diffi- culté et parfois dans la solitude, ne fonctionne plus pour certains que comme signe d'appartenance : être du « bon côté », du côté de la folie, des enfants, de la délinquance, du sexe.

– Il n'y a pas de bon côté ?

– Il faut passer de l'autre côté – du bon côté –, mais pour essayer de se déprendre de ces mécanismes qui font apparaître deux côtés, pour dissoudre la fausse unité, la nature illusoire de cet autre côté dont on a pris le parti. C'est là que commence le vrai travail, celui de l'historien du présent.

– Plusieurs fois déjà que vous vous définissez comme historien. Qu'est-ce que cela signifie ? Pourquoi historien et non philosophe ?

– Sous une forme aussi naïve qu'une fable pour enfants, je dirai que la question de la philosophie a longtemps été : « Dans ce

monde où tout périt, qu'est-ce qui ne passe pas? Que sommes-nous, nous qui devons mourir, par rapport à ce qui ne passe pas? » Il me semble que, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la philosophie n'a pas cessé de se rapprocher de la question : « Qu'est-ce qui se passe actuellement, et que sommes-nous, nous qui ne sommes peut-être rien d'autre et rien de plus que ce qui se passe actuellement? » La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes. C'est pourquoi la philosophie aujourd'hui est entièrement politique et entièrement historique. Elle est la politique immanente à l'histoire, elle est l'histoire indispensable à la politique.

– *N'y a-t-il pas aussi aujourd'hui un retour à la plus classique, à la plus métaphysicienne des philosophies?*

– Je ne crois à aucune forme de retour. Je dirais seulement ceci, et un peu par jeu. La pensée des premiers siècles chrétiens avait eu à répondre à la question : « Qu'est-ce qui se passe actuellement? Qu'est-ce que ce temps qui est le nôtre? Comment et quand se fera ce retour de Dieu qui nous est promis? Que faire de ce temps qui est comme en trop? Et que sommes-nous, nous qui sommes ce passage? »

On pourrait dire que sur ce versant de l'histoire, où la révolution doit revenir et n'est pas encore venue, nous posons la même question : « Qui sommes-nous, nous qui sommes en trop, en ce temps où ne se passe pas ce qui devrait se passer? » Toute la pensée moderne, comme toute la politique, a été commandée par la question de la révolution.

– *Cette question de la révolution, continuez-vous, pour votre part, de la poser et d'y réfléchir? Demeure-t-elle à vos yeux la question par excellence?*

– Si la politique existe depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, c'est parce qu'il y a eu la Révolution. Celle-ci n'est pas une espèce, une région de celle-là. C'est la politique qui, toujours, se situe par rapport à la Révolution. Quand Napoléon disait : « La forme moderne du destin, c'est la politique », il ne faisait que tirer les conséquences de cette vérité, car il venait après la Révolution et avant le retour éventuel d'une autre.

Le retour de la révolution, c'est bien là notre problème. Il est certain que, sans lui, la question du stalinisme ne serait qu'une question d'école – simple problème d'organisation des sociétés ou de validité du schéma marxiste. Or c'est de bien autre chose qu'il s'agit, dans le stalinisme. Vous le savez bien : c'est la désirabilité même de la révolution qui fait aujourd'hui problème...

– *Désirez-vous la révolution? Désirez-vous quelque chose qui excède le simple devoir éthique de lutter, ici et maintenant, aux côtés de tels ou tels, fous et prisonniers, opprimés et misérables?*

– Je n'ai pas de réponse. Mais je crois, si vous voulez, que faire de la politique autrement que politicienne, c'est essayer de savoir avec le plus d'honnêteté possible si la révolution est désirable. C'est explorer cette terrible taupinière où la politique risque de basculer.

– *Si la révolution n'était plus désirable, la politique demeurerait-elle ce que vous dites?*

– Non, je ne crois pas. Il faudrait en inventer une autre ou quelque chose qui se substituerait à elle. Nous vivons peut-être la fin de la politique. Car, s'il est vrai que la politique est un champ qui a été ouvert par l'existence de la révolution, et si la question de la révolution ne peut plus se poser en ces termes, alors la politique risque de disparaître.

– *Revenons à votre politique, celle que vous avez consignée dans La Volonté de savoir. Vous dites : « Là où il y a du pouvoir, il y a de la résistance. » Ne ramenez-vous pas ainsi cette nature que vous souhaitiez tout à l'heure congédier?*

– Je ne pense pas, car cette résistance dont je parle n'est pas une substance. Elle n'est pas antérieure au pouvoir qu'elle contre. Elle lui est coextensive et absolument contemporaine.

– *L'image inversée du pouvoir? Cela reviendrait au même. Les pavés sous la plage, toujours...*

– Ce n'est pas cela non plus. Car, si elle n'était que cela, elle ne résisterait pas. Pour résister, il faut qu'elle soit comme le pouvoir. Aussi inventive, aussi mobile, aussi productive que lui. Que, comme lui, elle s'organise, se coagule et se cimente. Que, comme lui, elle vienne d'en bas et se distribue stratégiquement.

– *« Là où il y a du pouvoir, il y a de la résistance », c'est presque une tautologie, par conséquent...*

– Absolument. Je ne pose pas une substance de la résistance en face de la substance du pouvoir. Je dis simplement : dès lors qu'il y a un rapport de pouvoir, il y a une possibilité de résistance. Nous ne sommes jamais piégés par le pouvoir : on peut toujours en modifier l'emprise, dans des conditions déterminées et selon une stratégie précise.

– *Pouvoir et résistance... Tactique et stratégie... Pourquoi ce fond de métaphores guerrières? Pensez-vous que le pouvoir soit à penser désormais dans la forme de la guerre?*

– Je n'en sais trop rien pour l'instant. Une chose me paraît certaine, c'est que, pour analyser les rapports de pouvoir, nous ne disposons guère pour le moment que de deux modèles : celui que nous propose le droit (le pouvoir comme loi, interdit, institution) et le modèle guerrier ou stratégique en termes de rapports de forces. Le premier a été fort utilisé et il a montré, je crois, son caractère inadéquat : on sait bien que le droit ne décrit pas le pouvoir.

L'autre, je sais bien qu'on en parle beaucoup aussi. Mais on en reste aux mots : on utilise des notions toutes faites, ou métaphores (« guerre de tous contre tous », « lutte pour la vie »), ou encore des schémas formels (les stratégies sont très à la mode chez certains sociologues ou économistes, surtout américains). Je crois qu'il faudrait essayer de resserrer cette analyse des rapports de forces.

– *Cette conception guerrière des rapports du pouvoir, elle était déjà chez les marxistes ?*

– Ce qui me frappe, dans les analyses marxistes, c'est qu'il est toujours question de lutte des classes, mais qu'il y a un mot dans l'expression auquel on prête moins attention, c'est « lutte ». Là encore il faut nuancer. Les plus grands d'entre les marxistes (à commencer par Marx) ont beaucoup insisté sur les problèmes militaires (armée comme appareil d'État, soulèvement armé, guerre révolutionnaire). Mais, quand ils parlent de lutte des classes comme ressort général de l'histoire, ils s'inquiètent surtout de savoir ce qu'est la classe, où elle se situe, qui elle englobe, jamais ce qu'est concrètement la lutte. À une réserve près d'ailleurs : les textes non pas théoriques mais historiques de Marx lui-même qui sont autrement plus fins.

– *Pensez-vous que votre livre puisse combler cette lacune ?*

– Je n'ai pas cette prétention. D'une façon générale, je pense que les intellectuels – si cette catégorie existe ou si elle doit encore exister, ce qui n'est pas certain, ce qui n'est peut-être pas souhaitable – renoncent à leur vieille fonction prophétique.

Et, par-là, je ne pense pas seulement à leur prétention à dire ce qui va se passer, mais à la fonction de législateur à laquelle ils ont si longtemps aspiré : « Voilà ce qu'il faut faire, voilà ce qui est bien, suivez-moi. Dans l'agitation où vous êtes tous, voici le point fixe, c'est celui où je suis. » Le sage grec, le prophète juif et le législateur romain sont toujours des modèles qui hantent ceux qui, aujourd'hui, font profession de parler et d'écrire. Je rêve de l'intellectuel destructeur des évidences et des universalités, celui qui repère et indique dans les inerties et contraintes du présent les points

de faiblesse, les ouvertures, les lignes de force, celui qui, sans cesse, se déplace, ne sait pas au juste où il sera ni ce qu'il pensera demain, car il est trop attentif au présent; celui qui contribue, là où il est de passage, à poser la question de savoir si la révolution, ça vaut la peine, et laquelle (je veux dire quelle révolution et quelle peine), étant entendu que seuls peuvent y répondre ceux qui acceptent de risquer leur vie pour la faire.

Quant à toutes les questions de classement ou de programme qu'on nous pose : « Êtes-vous marxiste? », « Que feriez-vous si vous aviez le pouvoir? », « Quels sont vos alliés et vos appartenances? », ce sont des questions qui sont vraiment secondaires par rapport à celle que je viens d'indiquer : car elle est la question d'aujourd'hui.

## 201 *Les matins gris de la tolérance*

« Les matins gris de la tolérance », *Le Monde*, n° 9998, 23 mars 1977, p. 24. (Sur le film de P.P. Pasolini *Comizi d'amore*, produit en 1963, sorti en 1965 en Italie.)

D'où viennent les enfants? De la cigogne, d'une fleur, du Bon Dieu, de l'oncle de Calabre. Mais regardez plutôt le visage de ces gamins : ils ne font rien pour donner l'impression qu'ils croient ce qu'ils disent. Avec des sourires, des silences, un ton lointain, des regards qui filent à droite et à gauche, les réponses à ces questions d'adulte ont une docilité perfide; elles affirment le droit de garder pour soi ce qu'on aime à chuchoter. La cigogne, c'est une manière de se moquer des grands, de leur rendre la monnaie de leur fausse pièce; c'est le signe ironique, impatient que la question n'ira pas plus loin, que les adultes sont des indiscrets, qu'ils n'entreront pas dans la ronde, et que le « reste », l'enfant continuera à se le raconter à lui-même.

Ainsi commence le film de Pasolini.

*Enquête sur la sexualité* est une bien étrange traduction pour *Comizi d'amore* : comices, réunion ou peut-être forum d'amour. C'est le jeu millénaire du « banquet », mais à ciel ouvert sur les plages et les ponts, au coin des rues, avec des enfants qui jouent à la balle, des garçons qui traînent, des baigneuses qui s'ennuient, des prostituées en grappe sur un boulevard, ou des ouvriers après l'usine. Très loin du confessionnal, très loin aussi d'une enquête où,

sous garantie de discrétion, on interroge les choses les plus secrètes, ce sont des *Propos de rue sur l'amour*. Après tout, la rue, c'est la forme la plus spontanée de la convivialité méditerranéenne.

Au groupe qui déambule ou lézarde, Pasolini, comme en passant, tend son micro : il pose à la cantonade une question sur l'« amour », sur ce domaine indécis où se croisent le sexe, le couple, le plaisir, la famille, les fiançailles avec leurs coutumes, la prostitution et ses tarifs. Quelqu'un se décide, répond en hésitant un peu, se rassure, parle pour les autres; ils se rapprochent, approuvent ou grognent, bras sur les épaules, visage contre visage; les rires, la tendresse, un peu de fièvre circulent vite entre ces corps qui s'entassent ou se frôlent. Et qui parlent d'eux-mêmes avec d'autant plus de retenue et de distance que leur contact est plus vif et chaud : les adultes se juxtaposent et discourent, les jeunes parlent bref et s'enlacent. Pasolini interviewer s'estompe : Pasolini cinéaste regarde de toutes ses oreilles.

Le document est inappréciable quand on s'intéresse plus à ces choses qui se disent qu'au mystère qui ne se dit pas. Après le règne si long de ce qu'on appelle (bien hâtivement) la morale chrétienne, on pouvait s'attendre, dans cette Italie des premières années soixante, à quelque bouillonnement du sexuel. Pas du tout. Obstinement, les réponses sont données en termes de droit : pour ou contre le divorce, pour ou contre la prééminence du mari, pour ou contre l'obligation de virginité pour les filles, pour ou contre la condamnation des homosexuels. Comme si la société italienne de cette époque, entre les secrets de la pénitence et les prescriptions de la loi, n'avait pas encore trouvé de voix pour cette confiance publique du sexe que nos médias aujourd'hui diffusent.

« Ils n'en parlent pas? C'est qu'ils en ont peur », explique Musatti, psychanalyste banal, que Pasolini interroge de temps en temps, ainsi que Moravia, sur l'enquête en train de se faire. Mais Pasolini, manifestement, n'en croit rien. Ce qui traverse tout le film, ce n'est pas, je crois, la hantise du sexe, mais une sorte d'appréhension historique, d'hésitation prémonitoire et confuse devant un nouveau régime qui naît alors en Italie, celui de la tolérance. Et c'est là que se marquent les coupures, dans cette foule qui s'accorde pourtant à parler du droit quand on l'interroge sur l'amour. Coupures entre hommes et femmes, paysans et citadins, riches et pauvres? Oui, bien sûr, mais surtout entre les jeunes et les autres. Ceux-ci craignent un régime qui va bouleverser tous les ajustements douloureux et subtils qui avaient assuré l'écosystème du sexe (avec l'interdiction du divorce qui retient, de façon inégale, l'homme et la

femme, avec la maison close qui sert de figure complémentaire à la famille, avec le prix de la virginité et le coût du mariage). Les jeunes abordent ce changement d'une façon bien différente; non pas avec des cris de joie, mais avec un mélange de gravité et de méfiance, car ils le savent lié à des transformations économiques qui risquent fort de reconduire les inégalités de l'âge, de la fortune et du statut. Au fond, les matins gris de la tolérance n'enchantent personne, et nul n'y pressent la fête du sexe. Avec résignation ou fureur, les vieux s'inquiètent : qu'en sera-t-il *du* droit? Et les « jeunes », avec obstination, répondent : qu'en sera-t-il *des* droits, de *nos* droits?

Ce film, vieux de quinze ans, peut servir de repère. Un an après *Mamma Roma*, Pasolini poursuit ce qui va devenir, dans ses films, la grande saga des jeunes. De ces jeunes dans lesquels il ne voyait pas du tout des adolescents pour psychologues, mais la forme actuelle d'une « jeunesse » que nos sociétés, depuis le Moyen Âge, depuis Rome et la Grèce, n'ont jamais pu intégrer, qu'elles ont redoutée ou rejetée, qu'elles ne sont jamais parvenues à soumettre, sauf à la faire tuer de temps en temps à la guerre.

Et puis, 1963, c'était l'époque où l'Italie venait d'entrer bruyamment dans ce mouvement d'expansion-consommation-tolérance dont Pasolini devait faire un bilan, dix ans après, dans les *Écrits corsaires*. La violence du livre répond à l'inquiétude du film.

1963, c'était aussi l'époque où commençait un peu partout en Europe et aux États-Unis cette remise en question des formes multiples du pouvoir dont les sages nous disent qu'elle est « à la mode ». Eh bien! soit; la « mode » risque de se porter encore quelque temps, comme ces jours-ci à Bologne.

## 202 *L'asile illimité*

« L'asile illimité », *Le Nouvel Observateur*, n° 646, 28 mars-3 avril 1977, pp. 66-67. (Sur R. Castel, *L'Ordre psychiatrique*, Paris, Ed. de Minuit, 1977.)

Les sciences sont un peu comme les nations; elles n'existent vraiment que du jour où leur passé ne les scandalise plus : si humble, accidenté, dérisoire ou inavouable qu'il ait pu être. Méfions-nous donc de celles qui font avec trop de soin le ménage de leur histoire.

La psychiatrie, elle, a poussé loin le zèle : longtemps elle n'a

toléré que l'amnésie. Les murs de l'asile étaient-ils si solides qu'ils défiaient le souvenir? Ou si fragiles qu'il fallait se garder d'en explorer les fondations? Bon gré mal gré, il faudra bien désormais que la psychiatrie vive avec son passé : Robert Castel vient de le lui raconter d'une voix claire et forte. Elle fera, je le crains, la grimace : quelqu'un qui n'est pas psychiatre lui restitue un passé auquel elle ne voudrait pas ressembler. Mais c'est un principe général : histoire n'est pas mémoire.

L'ouvrage de Castel comprendra deux volumes. Le premier, c'est la naissance de la grande psychiatrie du XIX<sup>e</sup> siècle, celle qui fut conquérante et glorieuse, dressant la haute forteresse de l'asile définissant les pouvoirs « extraordinaires » (au sens strict) du médecin, marquant le statut de l'aliéné. Le second sera consacré à une politique de sectorisation projetée depuis longtemps, mais actualisée seulement depuis quelques années; il s'agira alors de la psychiatrie dans le siècle, celle qui cherche à dénouer l'enfermement asilaire, à effacer les partages qui isolent les aliénés, à disloquer le complexe médico-administratif instauré par la vieille loi de 1838.

En somme, naissance et mort de l'asile.

Mais le travail de Castel est beaucoup plus que cela. De toutes les choses nouvelles et importantes qu'il avance, je voudrais retenir celle qui me semble centrale et la plus riche de conséquence. Ne pas croire que la psychiatrie soit née modestement dans le fond de quelque cage à fous (comme les grandes découvertes, on le sait bien, dans les greniers des chimistes déshérités), ne pas croire qu'elle s'est d'abord entourée de grands murs pour se protéger et qu'après avoir longtemps mené une vie de terrier et veillé en silence sur les grands cimetières de la raison elle a commencé à avancer timidement en rase campagne, se répandant, s'éparpillant, diffusant par les mille canaux de plus en plus fins de la consultation, du dispensaire, de la psychologie scolaire, des centres médico-pédagogiques.

Contre cette image familière, Castel établit solidement trois thèses : la psychiatrie n'est pas née dans l'asile; elle fut, d'entrée de jeu, impérialiste; elle a toujours fait partie intégrante d'un projet social global. Sans doute, l'un des premiers soins des aliénistes du XIX<sup>e</sup> siècle a été de se faire reconnaître comme « spécialistes ». Mais spécialistes de quoi? De cette faune étrange qui, par ses symptômes, se distingue des autres malades? Non pas, mais spécialistes plutôt d'un certain péril général qui court à travers le corps social tout entier, menaçant toute chose et tout le monde, puisque nul n'est à l'abri de la folie ni de la menace d'un fou. L'aliéniste a été avant tout le préposé à un danger; il s'est posté comme le factionnaire d'un ordre qui est celui de la société dans son ensemble.

Par toutes ses fibres, le projet psychiatrique est lié aux problèmes posés par la société post-révolutionnaire, industrielle et urbaine; il s'est intégré à toute une stratégie de la régularité, de la normalisation, de l'assistance, de la mise en état de surveillance et de tutelle des enfants, des délinquants, des vagabonds, des pauvres, enfin et surtout des ouvriers. L'aliéniste est apparenté de moins près aux jeunes médecins de l'époque qu'à ces hygiénistes, eux aussi nouveaux au début du XIX<sup>e</sup> siècle, qui disaient sur un ton vaillant pour nous comme une prophétie : « La médecine n'a pas seulement pour objet d'étudier ou de guérir les maladies; elle a des rapports intimes avec l'organisation sociale. » En retard, la psychiatrie, sur les autres formes de pathologie? Peut-être, si l'on s'en tient à la seule scientificité. Mais figure de proue pour une médecine qui allait de plus en plus clairement s'affirmer comme une technologie générale du corps social.

Il ne faut donc pas survaloriser l'asile et ses célèbres murailles dans l'histoire de la psychiatrie. Peut-être ses formes insolentes et trop visibles, peut-être aussi ce qu'on a toujours soupçonné de violence et d'arbitraire dans ses secrets ont-ils caché tout un fonctionnement externe et précoce de la psychiatrie. Son intervention, dès les années 1820, dans la justice pénale est le signe que commence très tôt le règne de son indiscrétion généralisée. L'asile, pourtant, a été essentiel; mais il est à comprendre de l'extérieur, comme pièce, disons, comme place forte dans une stratégie de la psychiatrie qui prétendait à une fonction permanente et universelle. Par ses ressemblances formelles avec l'hôpital, il garantissait le caractère médical de la psychiatrie. La haute silhouette qu'il dressait au seuil des villes, en face des prisons, manifestait l'omniprésence des dangers de la folie. Enfin, les thérapeutiques qu'il imposait à des fins de punition, de rééducation, de moralisation constituaient une sorte d'utopie despotique qui justifiait les prétentions de la psychiatrie à intervenir en permanence dans la société<sup>1</sup>.

En opérant ce retournement, Castel éclaire un certain nombre de points fondamentaux.

Il permet de prendre la mesure d'un fait essentiel : depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, nous sommes tous devenus psychiatrisables; la plus technicienne, la plus rationalisante des sociétés s'est placée sous le signe, valorisé et redouté, d'une folie possible. La psychiatrisation n'est pas quelque chose qui arrive aux plus étranges, aux plus excentriques

1. En complément du livre de Castel, il faut lire, sur les techniques internes à l'asile, l'étude fort bien documentée de B. de Fréminville, *La Raison du plus fort. Traiter ou maltraiter les fous?*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

d'entre nous ; elle peut nous surprendre tous et de partout, dans les relations familiales, pédagogiques, professionnelles. « Peut-être sommes-nous fous, et nous ne le savons pas », disait, à moitié ironiquement, la philosophie classique. Et voilà qu'on nous dit maintenant, mais dans le sérieux total : « Vous devez savoir que chacun d'entre vous a à la folie un rapport profond, obscur, constant, inévitable qu'il s'agit d'éclaircir. »

La folie fait partie désormais de notre rapport aux autres et à nous-mêmes, tout comme l'ordre psychiatrique traverse nos conditions d'existence quotidienne.

On comprend pourquoi ce fameux asile, maudit et critiqué depuis longtemps, a tenu plus d'un siècle et demi ; la loi sur l'internement date de 1838 et aujourd'hui encore elle est en vigueur, elle qu'on voulait abolir dès 1860. Une telle inertie des institutions ou une si longue patience des hommes se comprendrait mal si l'asile n'avait été que le berceau provisoire d'une psychiatrie maintenant devenue adulte et solidement implantée dans des lieux plus honorables. Mais s'il est une pièce indispensable – par son rôle réel et symbolique – dans un projet psychiatrique général, alors se pose en termes bien plus difficiles la question : comment s'en débarrasser ? Un exemple tout récent : au mois d'octobre dernier, l'État algérien s'est doté d'un Code de santé ; la psychiatrisation s'y appuie sur un système asile-internement semblable, terriblement semblable à celui qui fut mis en place pour la France en 1838.

Et lorsque, chez nous, on propose une « psychiatrie de secteur » qui fonctionnerait hors des murs de l'asile, qui répondrait aux demandes plus qu'aux injonctions, une psychiatrie ouverte, multiple, facultative qui, au lieu de déplacer et d'isoler les malades, les laisserait sur place et dans leur milieu, peut-être prépare-t-on, en effet, un dépérissement de l'asile. Mais est-on en rupture avec la psychiatrie du XIX<sup>e</sup> siècle et avec le rêve qu'elle portait dès l'origine ? Le « secteur » n'est-il pas une autre façon, plus souple, de faire fonctionner la médecine mentale comme une hygiène publique, présente partout et toujours prête à intervenir ?

Castel est trop attentif aux réalités pour vouloir réduire ce qu'il peut y avoir de neuf dans la politique de secteur et la rabattre sur le fait brut de ses origines. Mais il se sert de l'histoire pour déchiffrer le présent, en jauger les possibilités et en mesurer les dangers politiques.

Il s'en sert aussi pour faire apparaître ce qui est sans doute l'un des problèmes les plus aigus de notre actualité. Nos sociétés et les pouvoirs qui s'y exercent sont placés sous le signe visible de la loi.

Mais, de fait, les mécanismes les plus nombreux, les plus efficaces et les plus serrés jouent dans l'interstice des lois, selon des modalités hétérogènes au droit et en fonction d'un objectif qui n'est pas le respect de la légalité, mais la régularité et l'ordre. Tout un régime de non-droit s'est établi, avec des effets de déresponsabilisation, de mise en tutelle et de maintien en minorité ; et on l'accepte d'autant mieux qu'il peut se justifier, d'un côté, par des fonctions de protection et de sécurité, de l'autre, par un statut scientifique ou technique.

Il ne faut pas s'y tromper. S'il est vrai que la loi universelle et égalitaire dont on rêvait au XVIII<sup>e</sup> siècle a servi d'instrument à une société d'inégalité et d'exploitation, nous allons, nous, à grands pas vers une société extrajuridique où la loi aura pour rôle d'autoriser sur les individus des interventions contraignantes et régulatrices<sup>1</sup>. La psychiatrie (le livre de Castel le montre avec une rigueur sans défaut) a été l'un des grands facteurs de cette transformation.

## 203 *Présentation*

Paris, Galerie Bastida-Navazo, avril 1977.

Présentation d'une exposition du peintre Maxime Defert.

Malheureuse troisième dimension, distendue par les peintres, triturée par les commentateurs.

Il faut beaucoup d'aplomb et une tranquille certitude pour recommencer à aller chercher, au fond du tableau, le bout de l'espace. Ils sont plus d'un à le faire aujourd'hui, en France et aux États-Unis (je songe à Ron Davis), comme si la perspective soigneusement reconstituée, il y a quelques années, par l'hyper ou le néoréalisme s'était tout à coup dépeuplée et qu'il n'en reste plus que les lignes de fuite. Vide de l'espace plutôt que profondeur des choses. Mais, pour beaucoup, cette ouverture se fait à partir des deux dimensions qui sont toujours imposées par le rectangle de la toile : soient l'horizontale et la verticale, le sol et le ciel, le lourd et le léger, comment y faire jouer la fuite à l'infini ?

1. Sur des thèmes voisins et le fonctionnement « a-légal » de la justice pénale, il faut lire le livre intelligent et neuf de N. Herpin, *L'Application de la loi, deux poids deux mesures*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Sociologie », 1977.



Maxime Defert s'y prend autrement : cette superficie sur laquelle je peins, faisons comme si elle n'existait pas; traitons avec la plus légère des indifférences ce « fait de la toile » auquel tant de peintres, depuis Manet, se sont attachés. Faisons comme s'il n'y avait ni haut, ni bas, ni bords. Pas de supports ni de surface. Et entrons, sans préambule, dans cette dimension qui n'est la troisième que d'être assujettie aux deux autres. Libérée pour elle-même, elle est à la fois la seule et l'autre – celle dans laquelle les deux premières nous sont restituées localement, en blocs rigides qui s'interpénètrent ou s'entrechoquent.

À cette tentative, Maxime Defert est parvenu par étapes. Ses premières toiles exposées chez Templon faisaient osciller le relief; celles des années 1972 organisaient, par démultiplication des figures pures, une fuite infinie à l'horizontale; plus récemment, des éléments disloqués semblaient tomber, mais dans une chute toujours retenue et finalement immobile. Ses toiles d'aujourd'hui n'acceptent plus aucun de ces repères. Elles n'ont même plus besoin de grandes plages nocturnes pour signifier le vide. Sans appui ni orientation, la troisième dimension est, pour les figures qui y surgissent, à la fois matrice et abîme. Cette production-dévoration des lignes, des plans, des volumes par la puissance simple de l'« autre » dimension, c'est cela que Daniel Némitz a appelé, d'un mot à retenir (et qui le fut), la « géométrie fantastique ».

Donc ni haut ni bas, ni lourdeur ni précipitation, ni légèreté ni ascension, mais des mouvements purs. Encore est-ce trop que de parler de mouvements, car on ne peut savoir si ces masses, ces cubes, ces parallélépipèdes se déplacent, ni s'ils se déplacent les uns par rapport aux autres. On ne sait plus s'ils surgissent du fond de la toile comme poussés par une irruption volcanique ou s'ils y basculent par l'effet d'une attraction. Sait-on même si ça bouge? On est dans l'ordre de la vitesse nue. Et comme pour mieux abolir tout ce qui pourrait servir de repère, la lumière qui surgit au cœur de chaque toile n'est pas source ni foyer; elle est plutôt l'effet de la vitesse, le sillage de ces figures-comètes, l'incandescence de leur poussée vertigineuse. L'accélération indéfinie de ces masses sombres fait sourdre sur leurs bords une braise également fugitive.

204 *La grande colère des faits*

« La grande colère des faits », *Le Nouvel Observateur* n° 652, 9-15 mai 1977, pp. 84-86. (Sur A. Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*, Paris, Grasset, 1977.)

Ce qui s'est passé de moins insignifiant dans nos têtes, depuis une quinzaine d'années? Je dirais dans un premier mouvement : une certaine rage, une sensibilité impatiente, irritée, à ce qui se passe, une intolérance à la justification théorique et à tout ce lent travail d'apaisement qu'assure au jour le jour le discours « vrai ». Sur fond d'un décor grêle que la philosophie, l'économie politique et tant d'autres belles sciences avaient planté, voilà que des fous se sont levés, et des malades, des femmes, des enfants, des emprisonnés, des suppliciés et des morts par millions. Dieu sait pourtant que nous étions tous armés de théorèmes, de principes et de mots pour broyer tout cela. Quel appétit, soudain, de voir et d'entendre ces étrangers si proches? Quel souci pour ces choses frustes? Nous avons été saisis par la colère des faits. Nous avons cessé de supporter ceux qui nous disaient – ou plutôt le chuchotement qui, en nous, disait : « Peu importe, un fait ne sera jamais rien par lui-même; écoute, lis, attends; ça s'expliquera plus loin, plus tard, plus haut. »

Est revenu l'âge de Candide où l'on ne peut plus écouter l'universelle petite chanson qui rend raison de tout. Les Candides du *XX<sup>e</sup>* siècle, qui ont parcouru le vieux monde et le nouveau à travers les massacres, les batailles, les charniers et les gens terrorisés, existent : nous les avons rencontrés, Ukrainiens ou Chiliens, Tchèques ou Grecs. La morale du savoir, aujourd'hui, c'est peut-être de rendre le réel aigu, âpre, anguleux, inacceptable. Irrationnel, donc? Bien sûr, si le rendre rationnel, c'est l'apaiser, c'est le peupler d'une tranquille certitude, c'est le faire passer dans quelque grande machine théorique à produire des rationalités dominantes. Bien sûr, encore, si le rendre irrationnel, c'est faire qu'il cesse d'être nécessaire et qu'il devienne accessible aux prises, aux luttes, aux empoignades. Intelligible et attaquable dans la mesure même où on l'a « dérationnalisé ».

J'ai entendu récemment Glucksmann dire qu'il fallait abandonner la vieille question de Kant : « Que m'est-il permis d'espérer? »; il voulait qu'on se demande plutôt : « De quoi faut-il désespérer? » De quoi en effet faut-il se dépêcher? Par quoi ne plus se laisser endormir ou porter? Qu'est-ce qu'on ne peut plus laisser aller de soi, c'est-à-dire à notre place et pour nous? Contre les discours qui nous font tenir tranquilles sous le poids de leurs promesses, Glucks-

mann vient d'écrire allègrement, en riant et en criant, un « traité du désespoir ». Référence un peu cuistre, qu'on m'en excuse, et inopportune : la profession de Kierkegaard du marxisme est fort convoitée ces temps-ci et Glucksmann ne la recherche pas.

Et pourtant sa question reste bien, comme pour tout philosophe depuis cent cinquante ans : comment n'être plus hégélien ? Sauf que Glucksmann ne se demande pas comment retourner Hegel, le remettre sur ses pieds, ou sur sa tête, l'alléger de son idéalisme, le lester d'économie, le fragmenter, l'humaniser. Mais bien comment n'être pas du tout hégélien.

L'épreuve décisive pour les philosophies de l'Antiquité, c'était leur capacité à produire des sages ; au Moyen Âge, à rationaliser le dogme ; à l'âge classique, à fonder la science ; à l'époque moderne, c'est leur aptitude à rendre raison des massacres. Les premières aidaient l'homme à supporter sa propre mort, les dernières à accepter celle des autres.

Les massacres napoléoniens ont eu depuis un siècle et demi une lourde descendance. Mais un autre type d'holocauste est apparu — Hitler, Staline (l'intermédiaire entre les uns et les autres et le modèle des seconds se trouvant sans doute dans les génocides coloniaux). Or le goulag, toute une gauche a voulu l'expliquer, sinon comme les guerres, par la théorie de l'histoire, du moins par l'histoire de la théorie. Massacres, oui, oui ; mais c'était une affreuse erreur. Reprenez donc Marx ou Lénine, comparez avec Staline, et vous verrez bien où celui-ci s'est trompé. Tant de morts, c'est évident, ne pouvaient provenir que d'une faute de lecture. On pouvait le prévoir : le stalinisme-erreur a été l'un des principaux agents de ce retour au marxisme-vérité, au marxisme-texte auquel on a assisté pendant les années 1960. Contre Staline, n'écoutez pas les victimes, elles n'auraient que leurs supplices à raconter. Relisez les théoriciens ; eux vous diront la vérité du vrai.

De Staline, les savants effrayés remontaient à Marx comme à leur arbre. Glucksmann a eu le front de redescendre jusqu'à Soljenitsyne. Scandale de *La Cuisinière* \*. Mais le scandale, qui ne fut guère pardonné, n'était pas de faire porter à Lénine ou à tel autre saint personnage le poids des fautes futures, c'était de montrer qu'il n'y avait pas « faute », qu'on était bien resté dans le droit-fil ; que le stalinisme était la vérité, « un peu » dépouillée, c'est vrai, de tout un discours politique qui fut celui de Marx et d'autres peut-être avant

\* Glucksmann (A.), *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes. Essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Combats », 1975.

lui. Avec le goulag, on voyait non pas les conséquences d'une malheureuse erreur, mais les effets des théories les plus « vraies » dans l'ordre de la politique. Ceux qui cherchaient à se sauver en opposant la vaie barbe de Marx au faux nez de Staline n'aimèrent pas du tout.

L'éclat des *Maîtres penseurs*, sa beauté, ses emportements, ses nuées et ses rires n'y sont pas des effets d'humeur. Mais de nécessité. Glucksmann veut se battre à mains nues : non pas réfuter une pensée par une autre, non pas la mettre en contradiction avec elle-même, non pas même lui objecter des faits, mais la placer face à face avec le réel qui la mime, lui mettre le nez dans ce sang qu'elle réprouve, absout et justifie. Il s'agit pour lui de plaquer sur des idées les têtes de mort qui leur ressemblent. Tout est fait depuis longtemps pour que la philosophie puisse dire, comme Guillaume II lorgnant de loin les abattoirs de Verdun : « Cela, je ne l'avais pas voulu. » Mais Glucksmann la tire par la manche, la fait descendre de son estrade, lui fait toucher du doigt. Et dit, avec un rien de brutalité, j'en conviens : « Va donc prétendre que tu ne t'y reconnais pas. »

Se reconnaître dans quoi ? Dans les jeux de l'État et de la révolution. La révolution anglaise au xvii<sup>e</sup> siècle avait été prestigieuse : elle avait servi d'exemple, elle avait diffusé ses principes, elle avait eu ses historiens et ses juristes, en somme, elle avait valu essentiellement par ses résultats. La Révolution française, elle, avait posé un tout autre type de problèmes. Moins par ses résultats que par l'événement lui-même. Que vient-il de se passer ? En quoi a consisté cette révolution ? Est-ce la révolution ? Peut-elle, doit-elle recommencer ? Si elle est incomplète, faut-il l'achever ? Si elle est achevée, quelle autre histoire s'inaugure maintenant ? Comment faire désormais pour faire la révolution, ou pour l'éviter ?

Dès qu'on gratte un peu sous les discours des philosophes, mais aussi sous l'économie politique, l'histoire, les sciences humaines du xix<sup>e</sup> siècle, ce qu'on trouve, c'est bien toujours : constituer un savoir à propos de la révolution, pour elle ou contre elle. Ce que le xix<sup>e</sup> siècle a eu « à penser », comme diraient les philosophes, c'est cette grande menace-promesse, cette possibilité déjà finie, ce retour incertain.

En France, ce sont les historiens qui ont pensé la révolution. Peut-être justement parce qu'elle appartenait à notre mémoire. L'histoire nous tient lieu de philosophie (les « philosophes » français ont pensé, certes comme tout le monde, à la révolution : ils ne l'ont jamais pensée, sauf les deux seuls qui, à l'extrême opposé l'un

de l'autre, ont eu une importance séculaire : Comte et Sartre). De là sans doute le premier soin des historiens – à l'exception remarquable de François Furet et Denis Richet\* : montrer avant toute chose que la Révolution a bien eu lieu, que c'est un événement unique, localisable, achevé. De là leur zèle à tout remettre en ordre sous le signe unique d'une révolution qui, par sa force d'attraction, « commande » tous les affrontements, rébellions, résistances qui traversent interminablement notre société.

En Allemagne, la révolution a été pensée par la philosophie. Non point, selon Glucksmann, parce que, en retard sur l'économie anglaise et la politique française, il ne restait plus aux Allemands que des idées pour rêver ; mais parce qu'ils étaient au contraire dans une situation exemplaire et prophétique. Écrasée successivement par la guerre des Paysans, la saignée de la guerre de Trente Ans, les invasions napoléoniennes, l'Allemagne était en état d'apocalypse. Début du monde ; l'État doit naître et la loi commencer. L'Allemagne a tendu d'un même désir à l'État et à la révolution (Bismarck, la social-démocratie, Hitler et Ulbricht se profilent aisément les uns derrière les autres) ; le dépérissement de l'État et la remise *sine die* de la révolution n'ont jamais été pour elle que des rêves passagers.

Là, me semble-t-il, est le centre du livre de Glucksmann, la question fondamentale qu'il pose, sans doute le premier : par quel tour la philosophie allemande a-t-elle pu faire de la révolution la promesse d'un vrai, d'un bon État, et de l'État la forme sereine et accomplie de la révolution ? Toutes nos soumissions trouvent leurs principes dans cette double invite : faites vite la révolution, elle vous donnera l'État dont vous avez besoin ; dépêchez-vous de faire un État, il vous prodiguera généreusement les effets raisonnables de la révolution. Ayant à penser la révolution, commencement et fin, les penseurs allemands l'ont chevillée à l'État et ils ont dessiné l'État-révolution, avec toutes ses solutions finales. Ainsi les maîtres penseurs ont-ils agencé tout un appareil mental, celui qui sous-tend les systèmes de domination et les conduites d'obéissance dans les sociétés modernes. Encore devaient-ils conjurer quatre ennemis, quatre vagabonds, questionneurs et indifférents, qui se refusent, eux, devant l'imminence de l'État-révolution, à jouer les cavaliers de l'Apocalypse :

– le *Juif*, parce qu'il représente l'absence de terre, l'argent qui circule, le vagabondage, l'intérêt privé, le lien immédiat à Dieu, autant de façons d'échapper à l'État. L'antisémitisme, qui fut

fondamental dans la pensée allemande du XIX<sup>e</sup> siècle, a fonctionné comme une longue apologie de l'État. Ce fut aussi la matrice de tous les racismes qui ont marqué les fous, les anormaux, les métèques. Ne soyez pas juifs, soyez grecs, disent les maîtres penseurs. Sachez dire « nous » quand vous pensez « je » ;

– Panurge l'incertain, parce qu'il interroge toujours et ne se décide jamais, parce qu'il voulait se marier et ne voulait pas être cocu, parce qu'il faisait l'éloge de la dette indéfinie. Entrez plutôt dans l'abbaye de Thélème : vous y serez libre, mais parce qu'on vous en aura donné l'ordre ; vous y ferez ce que vous voudrez, mais les autres le feront en même temps que vous et vous avec les autres. Soyez obéissant à l'ordre d'être libre. Révoltez-vous : le faisant vous serez dans la loi ; ne le faisant pas, vous désobéirez, ce qui est exactement ce que je vous dis de faire ;

– Socrate, qui ne savait rien, mais qui en tirait sottement la conclusion que la seule chose qu'il savait, c'était qu'il ne savait rien. Alors qu'il aurait dû, avec prudence, reconnaître : puisque je ne sais pas, c'est que d'autres savent. La conscience d'ignorer doit être une conscience hiérarchique : sachez, disent les maîtres penseurs, sachez, vous les ignorants, que le savant sait à votre place, et l'universitaire, le diplômé, le technicien, l'homme d'État, le bureaucrate, le parti, le dirigeant, le responsable, l'élite ;

– Bardamu, enfin, Bardamu le déserteur, qui disait, le jour où tout le monde s'embrochait à la baïonnette, qu'il ne restait qu'à « foutre le camp ».

Ainsi les maîtres penseurs enseignent-ils, pour le plus grand bien de l'État-révolution, l'amour de la cité, l'obligation des libertés respectueuses, les hiérarchies du savoir, l'acceptation des massacres sans fin. Glucksmann démonte le décor solennel qui encadre cette grande scène où, depuis 1789, avec ses entrées de droite et de gauche, se joue la politique ; et, au milieu de ses fragments éparpillés, il lance le déserteur, l'ignorant, l'indifférent, le vagabond. *Les Maîtres penseurs*, c'est comme quelques-uns des grands livres de philosophie (Wagner, Nietzsche) une histoire du théâtre, où, sur le même plateau, deux pièces, étrangement, se mêlèrent : *La Mort de Danton* et *Woyzeck*. Glucksmann n'invoque pas à nouveau Dionysos sous Apollon. Il fait surgir au cœur du plus haut discours philosophique ces fuyards, ces victimes, ces irréductibles, ces dissidents toujours redressés – bref, ces « têtes ensanglantées » et autres formes blanches, que Hegel voulait effacer de la nuit du monde.

\* Furet (F.) et Richet (D.), *La Révolution française*, Paris, Fayard, 1965.

205 *L'angoisse de juger*

« L'angoisse de juger » (entretien avec R. Badinter et J. Laplanche), *Le Nouvel Observateur*, n° 655, 30 mai-6 juin 1977, pp. 92-96, 101, 104, 112, 120, 125-126.

P. Henry, après avoir enlevé un jeune garçon pour obtenir une rançon s'affola et l'étrangla. La banalité du criminel, son aveu, sa réclamation de la peine la plus sévère désarçonnèrent l'opinion. Son procès, à Troyes, devint une affaire nationale, opposant partisans et adversaires de la peine de mort. La plaidoirie de M<sup>e</sup> Badinter, avocat de P. Henry, contribua grandement à arracher celui-ci à la guillotine. La peine capitale fut abolie en France en 1981, R. Badinter étant garde des Sceaux.

*J. Laplanche* : La peine de mort est une peine absolue, c'est-à-dire une peine qui abolit le criminel en même temps que le crime. Or nous n'avons plus les certitudes théologiques, la foi aveugle qui nous autoriseraient à prononcer une telle peine. Il me suffirait de savoir que, sur mille condamnés, il y avait un seul innocent, pour que l'abolition de la peine de mort soit indispensable : l'erreur judiciaire, quand on voudra la réparer, son « objet » – le condamné – ne sera plus là. Je suis donc personnellement, et sans aucune ambiguïté, favorable à la suppression de la peine capitale.

Cela dit, mon article \* est né d'un étonnement inquiet : je me suis aperçu que, dans ce grand débat, il existait un accord tacite pour ne se référer qu'à des arguments utilitaristes. Cela m'a paru particulièrement choquant de la part des gens qui, se réclamant en gros de la gauche, se disent partisans de l'abolition de la peine de mort. Devant le déluge de statistiques « montrant » que la peine de mort ne décourage pas le crime et qu'elle n'est pas en somme dissuasive, je me suis dit : comment peut-on parler d'une chose si sérieuse en acceptant que la mort soit considérée du seul point de vue de sa fonction d'épouvantail, fût-ce pour tenter de montrer que celui-ci est inefficace ? Et si d'autres statistiques « démontraient » que la peine est dissuasive ? Votre conviction ne changerait pas d'un pouce ?

*R. Badinter* : Vous avez fait, dans votre article, allusion au rôle de la défense dans les procès d'assises et vous me reprochez de m'être servi d'arguments « utilitaristes »... Il y a beaucoup à dire là-dessus ! Mais, avant tout, je dois préciser que, pour moi, une plaidoirie est morte à l'instant même où elle a été prononcée. La plaidoirie est action, non réflexion. Elle est indissociable du procès dans lequel elle s'insère. J'ai fait faire une sténotypie complète de tous les débats du procès de Patrick Henry. Je pensais, comme tout le

\* À la suite du procès de P. Henry, J. Laplanche avait publié dans *Le Nouvel Observateur* un article qui suscita de nombreuses réactions (« Les voies de la déshumanité », n° 642, 28 février-6 mars 1977, pp. 40-42).

monde, qu'il allait se terminer par une condamnation à mort. Je souhaitais – et ceci ne surprendra pas Michel Foucault – que les débats subsistent, comme un document historique. Si Patrick Henry avait été condamné à mort, j'aurais publié ce texte immédiatement.

*M. Foucault* : Vous venez de dire une chose très importante : personne ne sait ce qui se passe réellement au cours d'un procès. Ce qui est pour le moins surprenant, dans la mesure où c'est une procédure, en principe, publique. Par méfiance de l'écrit et du secret – qui étaient deux principes de la justice pénale sous la monarchie –, la nôtre, depuis 1794, est censée être orale et publique. Les pièces de l'instruction ne sont que des documents préparatoires. Tout doit se jouer dans un théâtre où la conscience publique est censée être présente. Or, concrètement, n'y assistent que cinquante personnes, quelques journalistes, un président hâtif, des jurés débordés. Il n'y a pas de doute : en France, la justice est secrète. Et, après le verdict, elle le reste. Il est tout de même extraordinaire que, tous les jours, des dizaines de réquisitoires soient prononcés au nom d'un « peuple français » qui les ignore pour l'essentiel.

Un débat comme celui de Troyes était terriblement important. Le crime de Patrick Henry a fait l'objet d'une dramatisation sans précédent, pendant des mois, dans toute la presse. Et puis je ne sais s'il faut s'en féliciter, mais, dans ce procès, l'histoire de la peine de mort se trouvait engagée. Or, malgré tout cela, personne ne sait vraiment ce qui s'y est dit, quel argument a fait mouche ; à mon sens, la publication intégrale des débats est indispensable, quelles que soient vos réserves.

*R. Badinter* : Ce que vous venez de dire m'encourage à poser à Jean Laplanche une question préliminaire, mineure mais très importante : avez-vous déjà assisté à un grand procès criminel ?

*J. Laplanche* : Non, jamais.

*R. Badinter* : Vous non plus, Michel Foucault ?

*M. Foucault* : Jamais à un grand procès d'assises. Et *Le Nouvel Observateur* ne m'a pas demandé de couvrir le procès de Troyes, ce que je regrette...

*R. Badinter* : Jean Laplanche n'a vu qu'artifice et habileté là où tous ceux qui étaient présents au procès ont ressenti exactement le contraire. En fait, il ne s'agissait pour moi que d'amener les jurés à la lucidité sur ce que représentait pour eux, en tant qu'hommes, la peine de mort.

Je m'étais dit : le vrai problème pour le juré, c'est son rapport personnel, secret à la mort. J'ai voulu leur faire sentir qu'ils ne

représentaient finalement, qu'eux-mêmes, face à un homme assis tout près d'eux. Et qu'ils avaient le pouvoir aberrant, exorbitant d'interdire à cet homme de continuer à vivre. Bien sûr, j'ai parlé de l' « homme coupé en deux ». Mais, contrairement à ce qu'imagine Jean Laplanche, ce n'était pas par goût de l'effet oratoire. J'ai horreur de toute exploitation rhétorique de la guillotine, du supplice. C'est justement pour ne pas décrire que j'ai cherché l'image la plus nue de ce que représente le fait de décapiter un homme. Et de quelle façon qu'on prenne la chose, à la fin du supplice, cet homme est en deux morceaux dans la cour de la Santé. C'est tout. Alors, au lieu de dire avec un luxe de détails troubles : on va lui trancher le cou, prendre sa tête et la mettre dans un panier – ce qui s'est beaucoup fait dans les prétoires –, j'ai choisi la nudité extrême.

Que cette image évoque pour un psychanalyste des notions fondamentales comme la castration, c'est possible. Mais, en ce qui me concerne, c'est le contraire d'un artifice rhétorique. C'est pourquoi cet article m'a choqué, blessé.

*J. Laplanche* : Badinter semble penser que je lui ai reproché des procédés ou des effets. Mais ce n'est pas la sincérité de l'avocat qui est en question. Au fond, peu importe que j'aie ou non assisté à ce procès : des procès comme celui de Troyes sont des procès témoins, ce sont tous les citoyens qui, au-delà de l'assistance, y sont interpellés.

Et c'est ici que vient ma seconde remarque : vous êtes nécessairement en porte-à-faux entre votre fonction de défenseur d'un homme et votre mission de réformateur d'une loi. J'ai lu avec beaucoup d'admiration votre livre *L'Exécution* \*. Vous y montrez que la défense d'un homme ne peut être qu'une assistance absolue, au corps à corps, qui n'a plus à se préoccuper de la justice. C'est une position redoutable et admirable : à supposer que vous ayez utilisé des effets à cette fin, je n'y verrais rien à redire ! Mais là où votre position est insoutenable, c'est quand, au même moment, vous entendez engager une action contre la peine de mort. De deux choses l'une : soit vous vous situez encore dans une référence à la loi et à la justice – mais cela entrave votre défense absolue. Ou bien c'est la notion même de peine que vous ébranlez : or la critique de la peine de mort qui met l'accent sur son « inutilité » présuppose que la justice n'a pour objet que l'administration la meilleure possible des rapports entre les hommes.

*R. Badinter* : Mais, enfin, le problème de la peine de mort ne se pose pas seulement en soi, dans l'abstrait ! Il se pose d'abord concrè-

tement au moment où un homme qui est là, près de vous, risque d'être condamné à mort. Il ne prend tout son sens, croyez-moi, qu'à la minute ultime, sanglante, dans la cour de la Santé. Là, il n'a plus rien de théorique, hélas !

*J. Laplanche* : Vous nous dites que chaque juré ne représente finalement que lui-même. Mais on peut prétendre la même chose pour tout prononcé d'une peine, quelle qu'elle soit ! Supposons que la peine de mort soit abolie. N'est-ce pas la même situation ? Le juré n'est-il pas alors l'homme qui ferme le verrou de la cellule du prisonnier ? N'en revient-on pas, comme pour la peine de mort, à une situation d'homme à homme, dans laquelle une réelle décision ne peut plus être conçue que comme une vengeance ? C'est bien pourquoi la justice n'est possible que si elle est rendue « au nom de... » Si vous supprimez cette référence qui dépasse l'individu, vous supprimez la justice ; mais ce qui s'y substitue, ce n'est pas la liberté, c'est l'administration contraignante des hommes, avec ses multiples visages : technique, policier, psychiatrique.

*R. Badinter* : À aucun moment de sa vie, un homme ne dispose d'un pouvoir comparable à celui où il dit : « Que vais-je faire de lui ? Pour combien de temps vais-je l'envoyer en centrale ? Cinq ans ? Dix ans ? » Et, dès lors, bien sûr, le premier devoir d'un avocat est de rappeler aux jurés que cinq ans de privation de liberté, c'est immense. Mais, dans le cas d'une peine de prison, modifiable par nature, rien n'est vraiment définitif. Le procès va se poursuivre, dans l'ombre, dans le cadre de la détention, à l'occasion de la grâce, de la libération conditionnelle, etc. Quand il s'agit de la mort, le choix est radical : il change de nature. Après la décision – et sous réserve du droit de grâce –, tout est fini. Quand les jurés doivent se prononcer, c'est la mort qui les regarde en face. Et elle est escamotée, gommée, masquée par tout le cérémonial judiciaire.

*J. Laplanche* : Le cérémonial n'est ridicule et désuet que lorsqu'il est déserté par sa signification symbolique, par sa référence « au nom de... » Vous tenez à individualiser la décision judiciaire. Mais, par là même, vous rendez toute décision impossible – ou criminelle. N'y a-t-il pas, tous les jours, de nombreuses circonstances dans lesquelles la décision d'un seul entraîne la mort de milliers d'hommes ? Imaginez que vous êtes président de la République et que vous devez décider si l'on abaisse la limite de vitesse sur les autoroutes à 90 kilomètres à l'heure. Il y a de quoi passer quelques nuits blanches. Là encore, l'investissement d'une charge n'est pas un vain oripeau, mais ce qui permet d'assumer la culpabilité liée à toute décision. Des présidents, des juges, des jurés obsessionnelle-

\* Badinter (R.), *L'Exécution*, Paris, Grasset, 1973.

ment culpabilisés : est-ce là ce que nous souhaitons? Mais alors, en contrepartie, les commissaires, les technocrates, les spécialistes de l'âme humaine, eux, ne s'embarrasseront pas de scrupules...

*R. Badinter* : Je ne vois pas le rapport. En quoi le fait que certaines décisions politiques ou stratégiques engagent la vie et la mort d'autrui justifie-t-il la décision judiciaire de mise à mort? C'est vrai qu'il est très grave de décider si un homme restera en prison cinq ans de plus ou de moins. Mais, dans le système actuel, comment admettre la peine de mort? À Troyes, Patrick Henry en a réchappé. Mais Ranucci \* venait d'être guillotiné et, une semaine après Troyes, Carrein était condamné, peut-être parce que certains jurés se sentent frustrés de la mort de Patrick Henry. Ce relativisme-là, à lui seul, suffit à condamner la peine capitale.

Alors, comment ne pas user de tous les arguments dont on dispose? En face de vous, voici un procureur qui vous dit : « Si vous ne condamnez pas cet homme à mort, d'autres enfants innocents seront assassinés sauvagement. » À ce moment-là du débat, si vous ne répondez pas sur le même terrain, si vous ne détruisez pas cet argument – qui n'est en réalité que le déguisement de la pulsion de mort qui nous habite tous –, vous êtes perdu. Bien entendu, on n'exécute pas les criminels pour protéger d'autres victimes potentielles. On les tue pour bien d'autres raisons que j'aurais aimé vous entendre, vous psychanalyste, nous expliquer. Mais, avant d'aborder le fond du débat, il faut démolir ces arguments pseudo-rationnels. Et, si l'on ne passe pas par là, ce n'est pas la peine d'essayer de sauver un homme.

*J. Laplanche* : Assurément, vous êtes en contact avec la réalité du prétoire. Mais je me demande si ce milieu du prétoire, et ses argumentations en circuit fermé, est bien relié à cette autre réalité, celle du corps social, et de son besoin de justice, que vous réduisez, à tort, à un besoin de vengeance. Exemplarité ou inefficacité de la peine? Ce n'est pas ce qui résonne au niveau de la population. Ou bien, pour nuancer les choses, il faudrait distinguer deux aspects de ce qu'on nomme exemplarité. Une exemplarité purement utilitaire : l'homme est comparé à un rat qu'on dresse dans un labyrinthe. S'il reçoit une décharge, il ne prendra pas telle direction. Nous savons que ce conditionnement – heureusement – est largement inefficace chez l'homme. Et il est une exemplarité différente, que l'on peut

\* C. Ranucci, jugé pour l'enlèvement et le meurtre d'une fillette, fut guillotiné à vingt-deux ans le 28 juillet 1976, à Marseille. La presse fit alors état de réserves sur sa culpabilité. G. Perrault a reconstitué l'instruction et ses incertitudes dans *Le Pull-Over rouge*, Paris, Ramsay, 1978.

nommer symbolique, celle qui atteste de la pérennité d'un certain réseau de valeurs : la valeur de la vie humaine, par exemple. Eh bien, je pense, si l'on va au fond des choses, que la dissuasion réelle n'intéresse que médiocrement les gens qui réclament, parfois de façon véhémement ou hideuse, le châtement. Ce qu'ils veulent simplement, c'est que le crime soit puni ; l'exemple de la peine est là pour attester la pérennité de certains interdits, voire de certains tabous. Or, à ce niveau-là, vous ne leur répondez pas. Vous ne leur dites jamais, à aucun moment : « La punition, savez-vous bien ce que c'est? Savez-vous pourquoi vous la désirez tellement? »

*M. Foucault* : La plaidoirie de Badinter à Troyes m'a paru forte sur les points, précisément, que conteste Jean Laplanche. Mais je crois, M<sup>e</sup> Badinter, que vous ne donnez de ce que vous avez fait qu'une interprétation minimale. Vous avez dit aux jurés : « Mais, enfin, votre conscience ne peut pas vous autoriser à condamner quelqu'un à mort! » Vous leur avez dit également : « Vous ne connaissez pas cet individu, les psychiatres n'ont rien pu vous en dire, et vous allez le condamner à mort! » Vous avez aussi critiqué l'exemplarité de la peine. Or ces arguments ne sont possibles que parce que la justice pénale ne fonctionne pas tant comme l'application d'une loi ou d'un code que comme une sorte de mécanisme correctif dans lequel la psychologie de l'inculpé et la conscience des jurés viennent interférer.

Si votre stratégie me paraît fine, c'est qu'elle piège le fonctionnement de la justice pénale depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle. Vous l'avez pris au pied de la lettre. Vous vous êtes dit : « Dans notre justice, les jurés, ces gens choisis au hasard, sont censés être la conscience universelle du peuple. Mais il n'y a aucune raison pour que douze personnes se mettent tout d'un coup, par la grâce judiciaire, à fonctionner comme la conscience universelle. » Relevant ce défi, vous vous êtes adressé à eux : « Monsieur Untel, vous avez vos humeurs, votre belle-mère, votre petite vie. Accepteriez-vous, tel que vous êtes, de tuer quelqu'un? » Et vous avez eu raison de leur parler ainsi. Car la justice fonctionne sur l'équivoque entre le juré-conscience universelle, citoyen abstrait, et le juré-individu trié sur le volet selon un certain nombre de critères.

De même, vous avez dit : « Au fond, on juge les gens non tellement sur leurs actes que sur leur personnalité. » La meilleure preuve : on fait venir un psychiatre, des témoins de moralité, on demande à la petite sœur si l'accusé était gentil, on interroge ses parents sur sa première enfance. On juge le criminel plus que le crime. Et c'est la connaissance qu'on prend du criminel qui justifie

qu'on lui inflige ou non telle punition. Mais, relevant toujours le défi, vous en avez tiré les conséquences : « Les psychiatres n'ont pas su nous parler de Patrick Henry, il n'est pas vraiment connu de nous. Nous ne pouvons donc pas le tuer. »

Vos arguments étaient tactiquement habiles, certes. Mais ils avaient surtout le mérite d'utiliser en pleine lumière, en la retournant contre elle-même, la logique du système pénal actuel. Vous avez démontré que la peine de mort ne pouvait pas fonctionner à l'intérieur d'un tel système. Mais c'est alors qu'intervient Jean Laplanche en disant que ce système est dangereux.

*J. Laplanche* : Si je dis qu'il est dangereux, c'est qu'il nous conduit à un conformisme bien pire que celui de la loi : celui de la conformité. Foucault souligne une évolution, mais il pousse aussi dans le sens de celle-ci. La loi dont il annonce la mort est remplacée, de façon insidieuse, par la manipulation de l'homme, au nom d'une norme prétendue rationnelle. Et la norme, elle, il ne s'en défera pas aussi facilement : c'est le chien qui repousse sans cesse sur le terrain « libéré » de la loi.

*M. Foucault* : Imaginons une justice qui ne fonctionne qu'au code : si tu voles, on te coupera la main ; si tu es adultère, tu auras le sexe tranché ; si tu assassines, tu seras décapité. On a un système arbitraire et contraignant de relation entre les actes et la punition qui sanctionne le crime en la personne du criminel. Alors, il est possible de condamner à mort.

Mais, si la justice se préoccupe de corriger un individu, de le saisir dans le fond de son âme pour le transformer, tout est différent : c'est un homme qui en juge un autre, la peine de mort est absurde. M<sup>e</sup> Badinter l'a prouvé, et sa plaidoirie, en ce sens, est incontestable.

*J. Laplanche* : Non seulement la peine de mort devient impossible, mais aucune peine n'est, en vérité, possible.

*M. Foucault* : En effet. Actuellement, deux systèmes se superposent. D'une part, nous vivons encore sur le vieux système traditionnel qui dit : on punit parce qu'il y a une loi. Et puis, par-dessus, un nouveau système a pénétré le premier : on punit selon la loi, mais afin de corriger, de modifier, de redresser ; car nous avons affaire à des déviants, à des anormaux. Le juge se donne comme thérapeute du corps social, travailleur de la santé publique au sens large.

*J. Laplanche* : Il me semble un peu raide de proclamer que nous en avons fini avec la loi pour entrer dans l'univers de la norme – même si c'est pour la contester à son tour. Pour la population, mal-

gré tout, la notion de justice reste inentamée. « C'est juste, ce n'est pas juste. Cet homme a fait du mal, il faut le punir » : on entend cela partout autour de soi. C'est le besoin d'une loi qui se manifeste dans ce grand murmure collectif. Il est frappant de voir, chez nos juristes ou criminologistes modernes, que la notion « rétributive » de la peine est traitée par le mépris.

C'est pour remonter un peu ce courant, cette dégradation que j'ai fait allusion à Hegel, qui est allé au-devant de l'objection majeure : si l'on s'en tient au niveau de la matérialité, de la souffrance, rien ne justifie qu'on vienne ajouter au crime un autre mal, une autre souffrance – celle qu'on impose au criminel. Cela ne change rien, cela ne ressuscite pas le mort ! Les maux, loin de s'équilibrer, s'additionnent. Or cette objection, si puissante, ne peut être dépassée que par la référence à un autre niveau, celui de la loi. La peine, dit fortement Hegel, n'a de sens que si elle abolit, symboliquement, le crime. Mais cela, à son tour, ne se comprend que parce que le crime, lui-même, ne gît pas dans la violence matérielle où il se manifeste. Il n'existe que dans et par la loi. Nous sommes des animaux voués aux symboles, et le crime est adhérent à notre peau, comme la loi...

*R. Badinter* : Tout à l'heure, j'évoquais le rapport qui s'établit entre celui qui a pour mission de juger et la décision. Vous me dites : la loi survit. C'est vrai. Seulement, il ne faut pas oublier le jeu des circonstances atténuantes. Vous pouvez, pour le même crime, être condamné à mort ou à trois ans de prison avec sursis. Bien sûr, l'éventail des condamnations possibles n'est pas infini, mais il est tout de même très large. Et la diversité des choix offerts confère au juge un grand pouvoir.

En fait, si l'on s'est ainsi orienté vers un élargissement du possible, c'est parce que l'institution judiciaire le réclamait. Rappelez-vous la thèse de Montesquieu et des constituants : le juge doit être « la bouche de la loi ». C'était infiniment commode pour lui. Il lui suffisait de se poser la question : coupable ou non coupable ? S'il était persuadé de la culpabilité, il prononçait la peine prévue par les textes. Et il avait le sentiment reconfortant d'avoir appliqué la volonté générale. Cela devait être bien agréable. Mais trop commode. Dans le système actuel, c'est le juge qui assume la responsabilité de la décision. D'où les tâtonnements, les incertitudes. Mais c'est, à mon sens, infiniment préférable à ce couperet automatique de la rétribution abstraite.

Le drame, c'est qu'on n'est pas allé jusqu'au bout de la personnalisation. Bien sûr, on parle de traiter, de rééduquer, de guérir. Mais on nous donne une caricature du traitement. On parle de réadapta-

tion, de réinsertion sociale des condamnés. Et, en fait, on assiste à une exploitation politique de la lutte contre le crime. Aucun gouvernement n'a jamais voulu se donner les moyens de tous ces beaux discours.

*J. Laplanche* : Si je vous entends bien, nous nous dirigeons à grands pas vers une psychiatrisation totale de la justice!

*R. Badinter* : Non. La psychiatrie n'est qu'un moyen parmi d'autres à la disposition des juges.

*J. Laplanche* : Je pourrais parler de psychanalysation, ce qui me paraît aussi grave. La psychanalyse n'est pas là pour venir, sur commande, guérir la délinquance.

*M. Foucault* : J'irai plus loin : quel est cet étrange postulat selon lequel, du moment que quelqu'un a commis un crime, cela signifie qu'il est malade? Cette symptomatisation du crime fait problème...

*R. Badinter* : Ne me faites pas dire ce que je n'ai pas dit : ce serait une grossière caricature de ma pensée... Le crime est une maladie sociale. Mais ce n'est pas en tuant les malades ou en les confinant à l'écart des soi-disant bien-portants qu'on lutte contre la maladie.

*M. Foucault* : Peut-être, mais ce n'est pas une caricature de ce qui a été dit par toute la criminologie depuis 1880. Nous avons encore, en apparence, un système de loi qui punit le crime. En fait, nous avons une justice qui s'innocente de punir en prétendant traiter le criminel.

C'est autour de cette substitution du criminel au crime que les choses ont pivoté et que l'on a commencé à penser : « Si l'on a affaire à un criminel, punir n'a pas grand sens, sauf si la punition s'inscrit dans une technologie du comportement humain. » Et voilà que les criminologues des années 1880-1900 se sont mis à tenir des propos étrangement modernes : « Le crime ne peut être, pour le criminel, qu'une conduite anormale, perturbée. S'il trouble la société, c'est qu'il est lui-même troublé. Il faut donc le traiter. » Ils en tiraient deux sortes de conséquences : en premier lieu, « l'appareil judiciaire ne sert plus à rien. Les juges, en tant qu'hommes du droit, ne sont plus compétents pour traiter cette matière si difficile, si peu juridique, si proprement psychologique qu'est le criminel. Il faut donc substituer à l'appareil judiciaire des commissions techniques de psychiatres et de médecins. » Des projets précis furent élaborés en ce sens.

Seconde conséquence : « Il faut certes traiter cet individu qui n'est dangereux que parce qu'il est malade. Mais, en même temps,

il faut protéger la société contre lui. » D'où l'idée d'un internement à fonction mixte : de thérapeutique et de préservation sociale.

Ces projets ont suscité de très vives réactions de la part des instances judiciaires et politiques européennes dans les années 1900. Pourtant ils ont trouvé de nos jours un très vaste champ d'application où l'U.R.S.S. — une fois de plus « exemplaire » — n'est pas exceptionnelle.

*R. Badinter* : Mais on ne peut tout de même pas préconiser un retour à la rétribution abstraite de la peine! Vous parlez crime, Michel Foucault. Mais c'est le criminel que l'on juge. On peut essayer de réparer les conséquences d'un crime, mais c'est le criminel que l'on punit. Les juges ne pouvaient pas refuser d'aller dans la direction du traitement judiciaire. Pouvaient-ils refuser l'idée qu'on allait changer le criminel pour le ramener dans la norme? Qu'en faire? Le jeter dans un trou pendant vingt ans? Ce n'est pas, ce n'est plus possible. Alors? Le réinsérer en le normalisant. Du point de vue du technocrate judiciaire — juge ou avocat —, il n'y a pas d'autre approche possible. Et elle n'est pas forcément pratiquée selon le système soviétique.

L'autre aspect des choses qui me passionne, c'est cette clameur qui monte vers le ciel : « À mort! À mort! Qu'on les pend! Qu'on les torture! Qu'on les castre! » Pourquoi! Si j'ai été tellement déçu à la lecture de l'article de Laplanche, c'est qu'il ne répondait pas à cette question. Au fond, la seule approche intéressante du problème de la peine de mort, ce n'est pas celle des techniciens de la justice, ce n'est pas celle des moralistes, ce n'est pas celle des philosophes. C'en est une autre que je voudrais voir naître et qui répondra à tous ceux qui s'interrogent sur la fonction secrète de la peine de mort.

La peine de mort, en France, cela concerne un tout petit nombre de criminels. Dans les neuf dernières années, il y a eu cinq exécutions. Regardez face à ces chiffres, l'immensité des passions déchaînées! Pourquoi reçoit-on, dès que l'on publie un article sur la peine de mort, deux cents lettres d'insultes ou de délire? Pour l'affaire Patrick Henry, je continue à recevoir un courrier incroyable : « Espèce de salaud, si tu crois que tu vas sauver ta peau après avoir fait acquitter — le terme est plaisant s'agissant de perpétuité! — ce monstre! » Suivent des menaces de torture sur la personne de ma femme et de mes enfants.

Pouvez-vous expliquer cette angoisse? Pourquoi les non-criminels ont-ils un tel besoin de sacrifice expiatoire?

*M. Foucault* : Je crois que vous intégrez deux choses dans la même question. Il est certain que les crimes spectaculaires



déclenchent une panique générale. C'est l'irruption du danger dans la vie quotidienne. Résurgence exploitée sans vergogne par la presse.

En revanche, vous n'imaginez pas les efforts qu'il a fallu déployer pour intéresser un peu les gens à ce qui est – vous en conviendrez – le vrai problème de la pénalité, c'est-à-dire les flagrants délits, la menue correctionnelle, les procès minutes où le gars, parce qu'il a volé un bout de ferraille dans un terrain vague, se retrouve avec dix-huit mois de prison, ce qui fait qu'il recommencera forcément, etc. L'intensité des sentiments qui entourent la peine de mort est entretenue volontairement par le système; cela lui permet de masquer les vrais scandales.

Nous voilà donc avec trois phénomènes superposés qui ne s'accordent pas : un discours pénal qui prétend traiter plutôt que punir, un appareil pénal qui ne cesse de punir, une conscience collective qui réclame quelques punitions singulières et ignore le quotidien du châtement qu'on exerce silencieusement en son nom.

*J. Laplanche* : Il me semble arbitraire de séparer aussi nettement la population des délinquants et celle des non-délinquants. Il existe, des deux côtés, un fonds d'angoisse et de culpabilité commun. Les grandes vagues d'angoisse dont vous parlez ne sont pas liées à la peur, mais à quelque chose de beaucoup plus profond et de plus difficile à cerner. Si les gens s'interrogent tellement sur la peine de mort, c'est parce qu'ils sont fascinés par leur propre agressivité. Parce qu'ils savent confusément qu'ils portent le crime en eux et que le monstre qu'on leur présente leur ressemble.

Quant aux criminels – que je connais moins bien que M<sup>e</sup> Badinter –, ils restent eux aussi fidèles à la loi. N'entend-on pas, d'une cellule à l'autre : « Ce n'est pas juste, il a écopé de trop ? » Ou : « Il l'a bien cherché... »

Non, il n'y a pas, d'un côté, une population blanche comme l'oie qui s'effraie de la transgression et souhaite la punir et, d'autre part, un peuple de criminels qui ne vit que dans et par la transgression. Alors, que vous répondez, sinon qu'il existe un décalage entre l'angoisse innommable qui vient de notre propre pulsion de mort et un système qui introduit la loi? Et que c'est justement ce décalage qui permet un certain équilibre psychique. Je ne pense en aucune façon que l'application de la loi soit le traitement du criminel. La loi est un élément qui existe implicitement, même chez celui qui la viole. Inversement, le crime existe en chacun de nous, mais ce qui est psychologiquement dévastateur, c'est, lorsque quelqu'un a fait passer ce crime implicite dans les actes, de le traiter comme un enfant irresponsable. On pourrait, ici, se référer à la psychanalyse et à son

évolution par rapport aux problèmes de l'éducation : on s'est aperçu que l'absence de loi – ou du moins sa carence partielle, ou encore son ambiguïté – était très angoissante, voire « psychotisante », pour l'enfant élevé dans la « permissivité ».

*R. Badinter* : Il n'est pas question de supprimer la loi. Elle n'a pas seulement une fonction technique et répressive, mais aussi une fonction expressive, en ce sens qu'elle exprime ce que la conscience collective juge convenable.

*J. Laplanche* : Je dirais, au sens le plus fort, qu'elle a une fonction subjective, et cela en chacun de nous; celle des interdits que nous respectons – en notre inconscient –, du parricide ou de l'inceste...

*M. Foucault* : Pour Laplanche, le sujet se constitue parce qu'il y a la loi. Supprimez la loi, vous n'aurez même pas de sujet.

*R. Badinter* : Je regrette beaucoup que les psychanalystes ne se soient pas interrogés plus avant sur l'origine du besoin de punition, qu'ils semblent tenir pour acquis. Dire qu'il y a à la fois identification avec le criminel et angoisse de cette identification, ce sont des mots...

*M. Foucault* : Il me paraît périlleux de demander aux psychanalystes raison et fondement pour l'acte social de punir.

*R. Badinter* : Pas raison et fondement, mais explication et clarté.

*J. Laplanche* : Les psychanalystes, et Freud le premier, se sont longuement interrogés sur cette question. S'il fallait en deux phrases se risquer à résumer leur point de vue, je dirais qu'il existe deux niveaux de la culpabilité : l'un, où elle est coextensive à l'angoisse de notre propre auto-agression; et l'autre, où elle vient se symboliser dans des systèmes constitutifs de notre être social : linguistiques, juridiques, religieux. Le besoin de punition est déjà une façon de faire passer l'angoisse primordiale dans quelque chose d'exprimable et, par conséquent, de négociable. Ce qui peut être expié peut être aboli, compensé symboliquement...

*R. Badinter* : Nous nous contentons donc de prendre le besoin de punition comme un acquis sans en chercher les causes. Mais, une fois que le public a été informé de la punition, c'est le deuxième aspect des choses qui commence : le traitement, l'approche personnalisée du criminel. La justice doit donc satisfaire le besoin collectif de punition, sans oublier la réadaptation. Évidemment, cela grince parfois, et le public s'indigne : « On l'a condamné à vingt ans, et il s'en est sorti après huit ans ! » Mais pourquoi le garderait-on plus longtemps s'il s'est amendé?

*J. Laplanche* : On pourrait même se demander pourquoi il faut absolument punir certains criminels si l'on est sûr qu'ils se sont amendés avant d'être punis.

*R. Badinter* : Il ne le faudrait pas. Mais le public réclame le châtement. Et si l'institution judiciaire n'assouvissait pas le besoin de punition, cela produirait une frustration formidable, qui se reporterait alors sur d'autres formes de violence. Cela dit, une fois la dramaturgie judiciaire accomplie, la substitution du traitement à la punition permet la réinsertion sans toucher au rituel. Et le tour est joué.

*M. Foucault* : Bien sûr, cela grince, mais voyez aussi comme tout est bien huilé ! Bien sûr, on est là pour punir un crime, mais le président, avec son hermine et sa toque, que dit-il ? Il se penche vers le délinquant : « Qu'a été votre enfance ? Vos rapports avec votre maman ? Vos petites sœurs ? Votre première expérience sexuelle ? » Qu'est-ce que ces questions ont à faire avec le crime qu'il a commis ? Certes, cela a à voir avec la psychologie. On convoque des psychiatres qui tiennent des discours à couper bras et jambes, tant du point de vue psychiatrique que du point de vue judiciaire, et que tout le monde fait semblant de considérer comme des exposés techniques de haute compétence. C'est au terme de cette grande liturgie juridico-psychologique qu'enfin les jurés acceptent cette chose énorme : punir, avec le sentiment qu'ils ont accompli un acte de sécurité-salubrité sociale, qu'on va traiter le mal en envoyant un bonhomme en prison pour vingt ans. L'incroyable difficulté à punir se trouve dissoute dans la théâtralité. Cela ne fonctionne pas mal du tout.

*R. Badinter* : Je ne suis pas aussi sûr que vous que le juré se laisse séduire par cette approche médicale. Il pense plus simplement : « Il a été abandonné par sa mère ? Deux ans de moins. » Ou encore : « Son père le battait ? Quatre années de réclusions en moins. Il a eu une enfance méritante ? Trois ans de moins. Il a plaqué sa femme et ses enfants ? Trois ans de plus. » Et ainsi de suite. Je caricature, bien sûr, mais pas tellement...

*J. Laplanche* : L'expertise psychiatrique, telle que je l'ai connue, se préoccupait avant tout de la protection de la société. Qu'est-ce qui était le plus efficace de ce point de vue : l'internement ou la prison ? La thérapeutique n'avait pas grand-chose à voir là-dedans. J'ai vu le cas de délits mineurs : sachant que l'emprisonnement serait très court, l'expert conseillait d'interner le délinquant, en recommandant même aux autorités de tutelle de ne pas suivre l'avis d'un médecin-chef trop intelligent qui risquerait de le remettre en liberté.

*M. Foucault* : Il existe en cette matière une circulaire, qui date d'après la guerre, selon laquelle le psychiatre doit répondre, en justice, à trois questions – outre la traditionnelle « Était-il en état de démente ? » Ces questions sont extraordinaires si l'on y fait attention : « 1° L'individu est-il dangereux ? 2° Est-il accessible à la sanction pénale ? 3° Est-il curable ou réadaptable ? » Trois questions qui n'ont aucun sens juridique ! La loi n'a jamais prétendu punir quelqu'un parce que « dangereux », mais parce que criminel. Sur le plan psychiatrique, cela n'a pas plus de signification : que je sache, le « danger » n'est pas une catégorie psychiatrique. Ni le concept « réadaptable », d'ailleurs.

Nous voilà en présence d'un étrange discours mixte où la seule chose dont il soit question est le danger pour la société. Voilà le jeu que les psychiatres acceptent de jouer. Comment est-ce possible ?

*J. Laplanche* : En effet, la psychiatrie, lorsqu'elle se plie à ce jeu, assume un double rôle : de répression et d'adaptation. Pour ce qui concerne la psychanalyse, les choses sont un peu différentes. La psychanalyse n'a vocation ni à l'expertise ni à la réadaptation. La criminalité n'est certainement pas en soi un motif de cure analytique ; à plus forte raison si le délinquant était adressé au psychanalyste par les autorités. Cependant, on pourrait très bien imaginer qu'un délinquant fasse une cure analytique en prison. S'il exprime une demande en ce sens, il n'y a aucune raison pour ne pas tenter d'y répondre. Mais, en aucun cas, le traitement ne saurait être une alternative de la sanction : « Si tu guéris bien, on te libérera plus vite... »

*M. Foucault* : Certaines législations prévoient des décisions judiciaires de traitement obligatoire, dans le cas des drogués ou dans les tribunaux pour enfants.

*J. Laplanche* : Mais c'est aberrant ! Quand on sait la difficulté extrême qu'il y a à aborder les drogués, même quand ils acceptent de recourir à un traitement...

*R. Badinter* : Du point de vue du juge, ce n'est pas une aberration. Cela vaut tout de même mieux que de boucler le drogué dans une maison d'arrêt pendant plusieurs mois.

*J. Laplanche* : Mais, précisément à ce propos, vouloir soustraire le drogué à une éventuelle confrontation à la sanction pénale, c'est se placer dans les pires conditions du point de vue même de la psychothérapie. La psychothérapie ne saurait être une alternative à la prison qu'en se sabordant elle-même.

*R. Badinter* : Cela dit, notre justice n'a jamais vraiment voulu jouer le jeu du traitement jusqu'au bout.

*J. Laplanche* : Ce n'est pas parce que le cadre pénitentiaire est détestable qu'il faut le remplacer par un cadre psychiatrique non moins détestable.

*R. Badinter* : Ce n'est pas d'un cadre psychiatrique que je parle. Il ne s'agit pas de donner au psychiatre les pleins pouvoirs. Ce que je dis, c'est qu'on ne peut pas l'ignorer. Jusqu'à présent, il a été utilisé essentiellement comme alibi. Jamais à des fins curatives.

*M. Foucault* : Vous semblez considérer la psychiatrie comme un système qui existerait réellement, comme un merveilleux instrument tout préparé d'avance. « Ah! si enfin de vrais psychiatres venaient travailler avec nous, comme ce serait bien! » Or je crois que la psychiatrie n'est pas capable, et qu'elle ne le sera jamais, de répondre à une pareille demande. Elle est incapable de savoir si un crime est une maladie ou de transformer un délinquant en non-délinquant.

Il serait grave que la justice se lave les mains de ce qu'elle a à faire en se déchargeant de ses responsabilités sur les psychiatres. Ou encore que le verdict soit une sorte de décision transactionnelle entre un code archaïque et un savoir injustifié.

*R. Badinter* : Il ne s'agit certes pas d'une délégation de responsabilité. Mais la psychiatrie est un instrument parmi d'autres. Mal ou peu utilisé jusqu'à présent en justice.

*M. Foucault* : Mais c'est sa valeur qu'il faut justement mettre en question.

*R. Badinter* : Mais alors, faut-il exclure de la vie judiciaire toute recherche psychiatrique? Retourner au début du XIX<sup>e</sup> siècle? Préférer l'élimination, le bagne, envoyer les condamnés le plus loin possible pour les y laisser crever dans l'indifférence? Ce serait une effroyable régression.

*J. Laplanche* : La psychiatrie est de plus en plus infiltrée de concepts psychanalytiques. Or la psychanalyse ne peut en aucun cas se prononcer sur l'irresponsabilité d'un délinquant. Au contraire : l'un des postulats de la psychanalyse, c'est que les analysés doivent se retrouver responsables, sujets de leurs actes. Se servir de la psychanalyse pour les « irresponsabiliser », c'est un renversement absurde.

*M. Foucault* : Il suffit d'écouter ces « experts » qui viennent vous analyser un bonhomme. Ils disent ce que dirait n'importe qui dans la rue : « Vous savez, il a eu une enfance malheureuse. Il a un caractère difficile... » Bien sûr, tout cela est assaisonné de quelques termes techniques, qui ne devraient abuser personne. Or cela fonctionne. Pourquoi? Parce que tout le monde a besoin d'un modula-

teur de la peine : le procureur, l'avocat, le président du tribunal. Cela permet de faire fonctionner le code comme on veut, de se donner bonne conscience. En fait, le psychiatre ne parle pas de la psychologie du délinquant : c'est à la liberté du juge qu'il s'adresse. Ce n'est pas de l'inconscient du criminel mais de la conscience du juge qu'il est question. Quand nous publierons les quelques expertises psychiatriques que nous avons réunies ces dernières années, on mesurera à quel point les rapports psychiatriques constituent des tautologies : « Il a tué une petite vieille? Oh, c'est un sujet agressif! » Avait-on besoin d'un psychiatre pour s'en apercevoir? Non. Mais le juge avait besoin de ce psychiatre pour se rassurer.

Cet effet modulateur joue d'ailleurs dans les deux sens, il peut aggraver la sentence. J'ai vu des expertises portant sur des sujets homosexuels formulées ainsi : « Ce sont des individus abjects. » « Abject », ce n'est tout de même pas un terme technique consacré! Mais c'était une manière de réintroduire, sous le couvert honorable de la psychiatrie, les connotations de l'homosexualité dans un procès où elles n'avaient pas à figurer. Tartuffe aux genoux d'Elmire lui proposant « de l'amour sans scandale et du plaisir sans peur ». Substituez sanction et châtiment à plaisir et amour, et vous aurez la tartuferie psychiatrique aux pieds du tribunal. Rien de mieux contre l'angoisse de juger.

*R. Badinter* : Mais c'est angoissant de juger! L'institution judiciaire ne peut fonctionner que dans la mesure où elle libère le juge de son angoisse. Pour y parvenir, le juge doit savoir au nom de quelles valeurs il condamne ou absout. Jusqu'à une période récente, tout était simple. Les régimes politiques changeaient. Pas les valeurs de la société. Les juges étaient à l'aise. Mais, aujourd'hui, dans cette société incertaine, au nom de quoi juge-t-on, en fonction de quelles valeurs?

*M. Foucault* : Je crains qu'il ne soit dangereux de laisser les juges continuer à juger seuls en les libérant de leur angoisse et en leur évitant de se demander au nom de quoi ils jugent, et de quel droit, qui, quels actes, et qui ils sont, eux qui jugent. Qu'ils s'inquiètent comme nous nous inquiétons d'en rencontrer parfois de si peu inquiets! La crise de la fonction de justice vient juste de s'ouvrir. Ne la refermons pas trop vite.

206 *Le jeu de Michel Foucault*

« Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Ornicar?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, pp. 62-93.

*Peu de temps après la parution de La Volonté de savoir, nous avons invité Michel Foucault à venir passer une soirée avec nous. D'une conversation à bâtons rompus, nous donnons ici quelques moments.*

A. G.

A. Grosrichard : Il serait temps d'en venir à cette *Histoire de la sexualité* dont nous avons le premier volume, et qui doit, annonces-tu, en avoir six.

M. Foucault : Oui, je voudrais d'abord vous dire que je suis vraiment content d'être ici avec vous. C'est un peu pour cela que j'ai écrit ce livre sous cette forme. Jusqu'à présent, j'avais empaqueté les choses, je n'avais épargné aucune citation, aucune référence, et j'avais lancé des pavés un peu lourds, qui restaient la plupart du temps sans réponse. D'où l'idée de ce livre programme, sorte de fromage de gruyère, avec des trous, pour qu'on puisse s'y loger. Je n'ai pas voulu dire : « Voilà ce que je pense », car je ne suis pas encore très sûr de ce que j'avance. Mais j'ai voulu voir si ça pouvait être dit, et jusqu'où ça pouvait être dit, et, bien sûr, ça risque d'être très décevant pour vous. Ce qu'il y a d'incertain dans ce que j'ai écrit est certainement incertain. Il n'y a pas de ruse, pas de rhétorique. Et je ne suis pas sûr non plus de ce que j'écrirai dans les volumes suivants. C'est pourquoi je souhaitais entendre l'effet produit par ce discours hypothétique, en survol. Il me semble que c'est la première fois que je rencontre des gens qui veulent bien jouer à ce jeu que je leur propose dans mon livre.

A. Grosrichard : Sans doute. Partons du titre général de ce programme : *Histoire de la sexualité*. De quel type est ce nouvel objet historique que tu appelles « la sexualité » ? Car il ne s'agit manifestement ni de la sexualité telle qu'en parlent ou en ont parlé les botanistes ou les biologistes, et qui est l'affaire de l'historien des sciences. Ni de la sexualité au sens où pourrait l'entendre la traditionnelle histoire des idées ou des mœurs, que tu contestes à nouveau aujourd'hui, à travers tes doutes sur l'« hypothèse répressive ». Ni même, enfin, des pratiques sexuelles, que les historiens étudient aujourd'hui avec des méthodes et des moyens techniques d'analyse nouveaux. Tu parles, toi, d'un « dispositif de sexualité ». Quel est pour toi le sens et la fonction méthodologique de ce terme : « dispositif » ?

M. Foucault : Ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments.

Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents.

Troisièmement, par dispositif, j'entends une sorte – disons – de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d'une masse de population flottante qu'une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante : il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d'un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose.

G. Wajeman : Un dispositif se définit donc par une structure d'éléments hétérogènes, mais aussi par un certain type de genèse ?

M. Foucault : Oui. Et je verrais deux moments essentiels dans cette genèse. Un premier moment qui est celui de la prévalence d'un objectif stratégique. Ensuite, le dispositif se constitue proprement comme tel, et reste dispositif dans la mesure où il est le lieu d'un double processus : processus de surdétermination fonctionnelle, d'une part, puisque chaque effet, positif et négatif, voulu ou non voulu, vient entrer en résonance, ou en contradiction, avec les autres, et appelle à une reprise, à un réajustement, des éléments hétérogènes qui surgissent çà et là. Processus de perpétuel remplissement stratégique, d'autre part. Prenons l'exemple de l'emprisonnement, ce dispositif qui a fait qu'à un moment donné les mesures de détention sont apparues comme l'instrument le plus efficace, le plus raisonnable que l'on puisse appliquer au phénomène de la crimina-

lité. Ça a produit quoi? Un effet qui n'était absolument pas prévu à l'avance, qui n'avait rien à voir avec une ruse stratégique de quelque sujet méta- ou transhistorique qui l'aurait perçu et voulu. Cet effet, ça a été la constitution d'un milieu délinquant, très différent de cette espèce de semis de pratiques et d'individus illégalistes que l'on trouvait dans la société du XVIII<sup>e</sup> siècle. Que s'est-il passé? La prison a joué comme filtrage, concentration, professionnalisation, fermeture d'un milieu délinquant. À partir des années 1830, à peu près, on assiste à une réutilisation immédiate de cet effet involontaire et négatif dans une nouvelle stratégie, qui a en quelque sorte rempli l'espace vide, ou transformé le négatif en positif : le milieu délinquant s'est trouvé réutilisé à des fins politiques et économiques diverses (ainsi le prélèvement d'un profit sur le plaisir, avec l'organisation de la prostitution). Voilà ce que j'appelle le remplissage stratégique du dispositif.

A. Grosrichard : Dans *Les Mots et les Choses*, dans *L'Archéologie du savoir*, tu parlais d'épistémè, de savoir, de formations discursives. Aujourd'hui, tu parles plus volontiers de « dispositif », de « disciplines ». Ces concepts se substituent-ils aux précédents, que tu abandonnerais maintenant? Ou alors les redoublent-ils sur un autre registre? Faut-il voir là un changement dans l'idée que tu as de l'usage à faire de tes livres? Choisis-tu tes objets, la manière de les aborder, les concepts pour les saisir en fonction de nouveaux objectifs, qui seraient aujourd'hui des luttes à mener, un monde à transformer, plutôt qu'à interpréter? Je dis cela pour que les questions qu'on va te poser ne tombent pas à côté de ce que tu as voulu faire.

M. Foucault : Remarque qu'il est peut-être bon aussi qu'elles tombent tout à fait à côté : ça prouverait que mon propos est à côté. Mais tu as raison de poser la question. À propos du dispositif, je me trouve devant un problème dont je ne suis pas encore bien sorti. J'ai dit que le dispositif était de nature essentiellement stratégique, ce qui suppose qu'il s'agit là d'une certaine manipulation de rapports de forces, d'une intervention rationnelle et concertée dans ces rapports de forces, soit pour les développer dans telle direction, soit pour les bloquer, ou pour les stabiliser, les utiliser. Le dispositif est donc toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça, le dispositif : des stratégies de rapports de forces supportant des types de savoir, et supportés par eux. Dans *Les Mots et les Choses*, en voulant faire une histoire de l'épistémè, je restais dans une impasse. Maintenant, ce que je voudrais faire, c'est essayer de montrer que ce que j'appelle dispositif est un cas beau-

coup plus général de l'épistémè. Ou plutôt que l'épistémè, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la différence du dispositif qui est, lui, discursif et non discursif, ses éléments étant beaucoup plus hétérogènes.

J.-A. Miller : Ce que tu introduis comme dispositif se veut certainement plus hétérogène que ce que tu appelais épistémè.

M. Foucault : Absolument.

J.-A. Miller : Tu mêlais ou tu ordonnais dans tes épistémès des énoncés de type très différent, des énoncés de philosophes, de savants, des énoncés d'auteurs obscurs et de praticiens qui théorisaient, d'où l'effet de surprise que tu as obtenu, mais enfin, il s'agissait toujours d'énoncés.

M. Foucault : Certainement.

J.-A. Miller : Avec les dispositifs, tu veux aller au-delà du discours. Mais ces nouveaux ensembles, qui rassemblent bien des éléments articulés...

M. Foucault : Ah oui!

J.-A. Miller : ... restent en cela des ensembles signifiants. Je ne vois pas très bien en quoi tu atteindrais du non-discursif.

M. Foucault : Pour dire : voilà un dispositif, je cherche quels ont été les éléments qui sont intervenus dans une rationalité, une concertation donnée, à ceci près que..

J.-A. Miller : Il ne faut pas dire rationalité, sinon on retomberait sur l'épistémè.

M. Foucault : Si tu veux, l'épistémè, je la définirais, en faisant retour, comme le dispositif stratégique qui permet de trier parmi tous les énoncés possibles ceux qui vont pouvoir être acceptables à l'intérieur, je ne dis pas d'une théorie scientifique, mais d'un champ de scientificité, et dont on pourra dire : celui-ci est vrai ou faux. C'est le dispositif qui permet de séparer, non pas le vrai du faux, mais l'inqualifiable scientifiquement du qualifiable.

G. Le Gaufeys : Mais pour en revenir au non-discursif, en dehors des énoncés, qu'y a-t-il d'autre, dans un dispositif, que les institutions?

M. Foucault : Ce qu'on appelle généralement « institution », c'est tout comportement plus ou moins contraint, appris. Tout ce qui, dans une société, fonctionne comme système de contrainte, sans être un énoncé, bref, tout le social non discursif, c'est l'institution.

J.-A. Miller : L'institution, c'est évidemment du discursif.

*M. Foucault* : Si tu veux, mais, pour mon truc du dispositif, il n'est pas très important de dire : voilà ce qui est discursif, voilà ce qui ne l'est pas. Entre le programme architectural de l'École militaire par Gabriel, et la construction de l'École militaire elle-même, qu'est-ce qui est discursif, qu'est-ce qui est institutionnel? Cela ne m'intéresse que si l'édifice n'est pas conforme au programme. Mais je ne crois pas qu'il soit très important de faire ce tri-là, dès lors que mon problème n'est pas linguistique.

*A. Grosrichard* : Tu étudies, dans ton livre, la constitution et l'histoire d'un dispositif : le dispositif de la sexualité. En schématisant beaucoup, on peut dire qu'il s'articule, d'un côté, à ce que tu appelles le pouvoir, dont il est le moyen, ou l'expression. Et, d'un autre côté, il produit, pourrait-on dire, un objet imaginaire, historiquement datable, le sexe. De là deux grandes séries de questions : sur le pouvoir, sur le sexe, dans leur rapport au dispositif de sexualité. Pour le pouvoir, tu émettes des doutes sur les conceptions que, traditionnellement, on s'en est fait. Et ce que tu proposes, ce n'est pas tant une nouvelle théorie du pouvoir, qu'une « analytique du pouvoir ». Comment ce terme d'« analytique » te permet-il d'éclairer ce que tu appelles ici le « pouvoir », en tant qu'il est lié au dispositif de sexualité?

*M. Foucault* : *Le pouvoir, ça n'existe pas.* Je veux dire ceci : l'idée qu'il y a, à un endroit donné, ou émanant d'un point donné, quelque chose qui est un pouvoir, me paraît reposer sur une analyse truquée, et qui, en tout cas, ne rend pas compte d'un nombre considérable de phénomènes. Le pouvoir, c'est en réalité des relations, un faisceau plus ou moins organisé, plus ou moins pyramidalisé, plus ou moins coordonné, de relations. Donc, le problème n'est pas de constituer une théorie du pouvoir qui aurait pour fonction de refaire ce qu'un Boulainvilliers, d'un côté, un Rousseau, de l'autre, ont voulu faire. Tous deux partent d'un état originaire où tous les hommes sont égaux, et puis, que se passe-t-il? Invasion historique pour l'un, événement mythico-juridique pour l'autre, toujours est-il qu'à partir d'un moment les gens n'ont plus eu de droits et il y a eu du pouvoir. Si on essaie de bâtir une théorie du pouvoir, on sera toujours obligé de le considérer comme surgissant en un point et à un moment donnés, et on devra en faire la genèse, puis la déduction. Mais si le pouvoir est en réalité un faisceau ouvert, plus ou moins coordonné (et sans doute plutôt mal coordonné) de relations, alors le seul problème est de se donner une grille d'analyse, permettant une analytique des relations de pouvoir.

*A. Grosrichard* : Et pourtant, page 20 de ton livre, tu te proposes

d'étudier, évoquant ce qui se passe après le concile de Trente, « à travers quels canaux, se glissant le long de quels discours, le pouvoir parvient aux conduites les plus ténues et les plus individuelles, quels chemins lui permettent d'atteindre les formes rares ou à peine perceptibles du désir », etc. Le langage que tu emploies ici fait tout de même penser à un pouvoir qui partirait d'un centre unique, et qui, peu à peu, selon un processus de diffusion, de contagion, de cancérisation, gagnerait ce qu'il y a de plus infime et de plus périphérique. Or il me semble que, lorsque tu parles, ailleurs, de la multiplication des « disciplines », tu fais apparaître le pouvoir comme partant de « petits lieux », s'organisant à propos de « petites choses », pour finalement se concentrer. Comment concilier ces deux représentations du pouvoir : l'une qui le décrit comme s'exerçant de haut en bas, du centre à la circonférence, de l'important à l'infime, et l'autre, qui paraît être l'inverse?

*M. Foucault* : En t'entendant lire, j'ai moralement rougi jusqu'aux oreilles, en me disant : c'est vrai, j'ai employé cette métaphore du point qui, peu à peu, irradie... Mais c'était dans un cas très précis : celui de l'Église après le concile de Trente. D'une façon générale, je pense qu'il faut plutôt voir comment les grandes stratégies de pouvoir s'incrustent, trouvent leurs conditions d'exercice dans de micro-relations de pouvoir. Mais il y a aussi toujours des mouvements de retour, qui font que les stratégies qui coordonnent les relations de pouvoir produisent des effets nouveaux, et avancent dans des domaines qui, jusqu'à présent, n'étaient pas concernés. Ainsi jusqu'au milieu du xv<sup>e</sup> siècle, l'Église n'a contrôlé la sexualité que d'une manière assez lointaine : l'obligation à la confession annuelle, avec les aveux des différents péchés, garantissait qu'on n'aurait pas beaucoup d'histoires de cul à raconter à son curé. À partir du concile de Trente, vers le milieu du xv<sup>e</sup> siècle, on a vu apparaître, à côté des anciennes techniques de la confession, une série de procédures nouvelles qui ont été mises au point à l'intérieur de l'institution ecclésiastique, à des fins d'épuration et de formation du personnel ecclésiastique : pour les séminaires ou les couvents, on a élaboré des techniques minutieuses de mise en discours de la vie quotidienne, d'examen de soi-même, d'aveu, de direction de conscience, de relations dirigés-dirigeants. C'est ça qu'on a essayé d'injecter dans la société, dans un mouvement, c'est vrai, de haut en bas.

*J.-A. Miller* : C'est à quoi s'intéresse Pierre Legendre.

*M. Foucault* : Je n'ai pas pu lire encore son dernier livre, mais ce

qu'il faisait dans *L'Amour du censeur*\* me paraît tout à fait nécessaire. Il décrit un processus qui existe réellement. Mais je ne crois pas que l'engendrement des relations de pouvoir se fasse ainsi seulement de haut en bas.

A. Grosrichard : Tu penses, alors, que cette représentation du pouvoir comme s'exerçant de haut en bas, et de façon répressive ou négative, c'est une illusion? N'est-ce pas une illusion nécessaire, engendrée par le pouvoir lui-même? En tout cas, c'est une illusion bien tenace, et c'est tout de même contre ce type de pouvoir-là que les gens se sont battus et ont cru pouvoir faire changer les choses.

G. Miller : J'ajoute une remarque : même si on admet que le pouvoir, à l'échelle de toute la société, ne procède pas de haut en bas, mais s'analyse comme un faisceau de relations, est-ce que les micro-pouvoirs, sur lesquels il se fonde, ne fonctionnent pas toujours, eux, de haut en bas?

M. Foucault : Oui, si tu veux. Dans la mesure où les relations de pouvoir sont un rapport de forces inégalitaire et relativement stabilisé, il est évident que cela implique en haut et en bas, une différence de potentiel.

A. Grosrichard : On a toujours besoin d'un plus petit que soi.

M. Foucault : D'accord, mais ce que j'ai voulu dire, c'est que, pour qu'il y ait mouvement de haut en bas, il faut qu'il y ait en même temps une capillarité de bas en haut. Prenons quelque chose de simple : les relations de pouvoir de type féodal. Entre les serfs, attachés à la terre, et le seigneur qui prélevait sur eux une rente, il y avait un rapport local, relativement autonome, presque un tête-à-tête. Pour que ce rapport tienne, il fallait bien qu'il y ait, derrière, une certaine pyramidalisation du système féodal. Mais il est, certain que le pouvoir des rois de France, et les appareils d'État qu'ils ont peu à peu constitués à partir du XI<sup>e</sup> siècle, ont eu pour condition de possibilité l'ancrage dans les comportements, les corps, les relations de pouvoir locales, où il ne faudrait pas voir du tout une simple projection du pouvoir central.

J.-A. Miller : Qu'est-ce que c'est, alors, cette relation de pouvoir? Ce n'est pas seulement l'obligation...

M. Foucault : Ah non! Je voudrais justement répondre à la question qui m'était posée à l'instant, sur ce pouvoir de haut en bas qui serait négatif. Tout le pouvoir, qu'il soit de haut en bas ou de bas

en haut, et quel que soit le niveau où on le prend, est effectivement représenté, d'une manière à peu près constante dans les sociétés occidentales, sous une forme négative, c'est-à-dire sous une forme juridique. C'est le propre de nos sociétés occidentales que le langage du pouvoir, ce soit le droit, et non la magie, ou la religion.

A. Grosrichard : Mais le langage amoureux, par exemple, tel qu'il se formule dans la littérature courtoise et dans toute l'histoire de l'amour en Occident, n'est pas un langage juridique. Et pourtant, il ne fait que parler du pouvoir, il ne cesse de mettre en œuvre des relations de domination et de servitude. Prends le terme de « maîtresse », par exemple.

M. Foucault : En effet. Mais, là-dessus, Duby a une explication intéressante\*. Il rattache l'apparition de la littérature courtoise à l'existence, dans la société médiévale, des *juvenes* : les *juvenes* étaient des jeunes gens, des descendants qui n'avaient pas droit à l'héritage, et qui devaient vivre en quelque sorte en marge de la succession généalogique linéaire caractéristique du système féodal. Ils attendaient donc qu'il y ait des morts parmi les héritiers mâles légitimes, pour qu'une héritière se trouve dans l'obligation de se procurer un mari, capable de prendre en charge l'héritage et les fonctions liées au chef de famille. Les *juvenes* étaient donc ce surplus turbulent, engendré nécessairement par le mode de transmission du pouvoir et de la propriété. Et, pour Duby, la littérature courtoise vient de là : c'était une sorte de joute fictive entre les *juvenes* et le chef de famille, ou le seigneur, ou même le roi, avec pour enjeu la femme déjà appropriée. Dans l'intervalle des guerres, dans le loisir des longues soirées d'hiver se tissaient autour de la femme ces relations courtoises, qui sont au fond l'envers même des relations de pouvoir, puisqu'il s'agit toujours d'un chevalier arrivant dans un château, pour piquer la femme du maître des lieux. Il y avait donc là, engendré par les institutions elles-mêmes, comme un lâchage de lest, un débridement toléré, qui donnait cette joute réelle-fictive qu'on trouve dans les thèmes courtois. C'est une comédie autour des relations de pouvoir, qui fonctionne dans les interstices du pouvoir, mais ce n'est pas une véritable relation de pouvoir.

A. Grosrichard : Peut-être, mais la littérature courtoise vient tout de même, à travers les troubadours, de la civilisation arabo-

\* Legendre (P.), *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Le Champ freudien », 1974.

\* Duby (G.), « Les jeunes dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XII<sup>e</sup> siècle », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, t. XIX, n° 5, septembre-octobre 1964, pp. 835-846. *L'An mil*, Paris, Gallimard, coll. « Archives », n° 30, 1974.

musulmane. Or ce que dit Duby vaut-il encore pour elle? Mais revenons à la question du pouvoir, dans son rapport au dispositif.

*C. Millot* : Parlant des « dispositifs d'ensemble », vous écrivez, page 125, que « là, la logique est encore parfaitement claire, les visées déchiffrables, et pourtant il arrive qu'il n'y ait plus personne pour les avoir conçues et bien peu pour les formuler : caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes, qui coordonnent des tactiques loquaces dont les " inventeurs " ou les responsables sont souvent sans hypocrisie... » Vous définissez là quelque chose comme une stratégie sans sujet. Comment est-ce concevable?

*M. Foucault* : Prenons un exemple. À partir des années 1825-1830, on voit apparaître localement, et d'une façon qui est en effet loquace, des stratégies bien définies pour fixer les ouvriers des premières industries lourdes à l'endroit même où ils travaillent. Il s'agissait d'éviter la mobilité de l'emploi. À Mulhouse, ou dans le nord de la France, s'élaborent ainsi des techniques variées : on fait pression pour que les gens se marient, on fournit des logements, on construit des cités ouvrières, on pratique ce système rusé d'endettement dont parle Marx, et qui consiste à faire payer le loyer d'avance alors que le salaire n'est versé qu'à la fin du mois. Il y a aussi les systèmes de caisse d'épargne, d'endettement à la consommation avec des épiciers ou des marchands de vin qui ne sont que des agents du patron... Petit à petit se forme autour de tout cela un discours qui est celui de la philanthropie, le discours de la moralisation de la classe ouvrière. Puis les expériences se généralisent, grâce au relais d'institutions, de sociétés qui proposent, très consciemment, des programmes de moralisation de la classe ouvrière. Là-dessus vient se greffer le problème du travail des femmes, de la scolarisation des enfants, et du rapport entre les deux. Entre la scolarisation des enfants, qui est une mesure centrale, prise au niveau du Parlement, et telle ou telle forme d'initiative purement locale prise à propos, par exemple, du logement des ouvriers, vous avez toutes sortes de mécanismes d'appui (syndicats de patrons, chambres de commerce...) qui inventent, modifient, réajustent, selon les circonstances du moment et du lieu : si bien qu'on obtient une stratégie globale, cohérente, rationnelle, mais dont on ne peut plus dire qui l'a conçue.

*C. Millot* : Mais alors, quel rôle joue la classe sociale?

*M. Foucault* : Ah, là, on est au centre du problème, et sans doute des obscurités de mon propre discours. Une classe dominante, ce n'est pas une abstraction, mais ce n'est pas une donnée préalable.

Qu'une classe devienne classe dominante, qu'elle assure sa domination et que cette domination se reconduise, c'est bien l'effet d'un certain nombre de tactiques efficaces, réfléchies, fonctionnant à l'intérieur des grandes stratégies qui assurent cette domination. Mais entre la stratégie, qui fixe, reconduit, multiplie, accentue les rapports de forces, et la classe qui se trouve dominante, vous avez une relation de production réciproque. On peut donc dire que la stratégie de moralisation de la classe ouvrière est celle de la bourgeoisie. On peut même dire que c'est la stratégie qui permet à la classe bourgeoise d'être la classe bourgeoise, et d'exercer sa domination. Mais que ce soit la classe bourgeoise qui, au niveau de son idéologie ou de son projet économique, ait, comme une sorte de sujet à la fois réel et fictif, inventé et imposé de force cette stratégie à la classe ouvrière, je crois que ça, on ne peut pas le dire.

*J.-A. Miller* : Il n'y a pas de sujet, mais ça se finalise...

*M. Foucault* : Ça se finalise par rapport à un objectif.

*J.-A. Miller* : Qui, donc, s'est imposé...

*M. Foucault* : ... qui s'est trouvé s'imposer. La moralisation de la classe ouvrière, encore une fois, ce n'est ni Guizot dans ses législations ni Dupin dans ses livres qui l'ont imposée. Ce ne sont pas non plus les syndicats de patrons. Et pourtant, elle s'est faite, parce qu'elle répondait à l'objectif urgent de maîtriser une main-d'œuvre flottante et vagabonde. L'objectif existait, donc, et la stratégie s'est développée, avec une cohérence de plus en plus grande, mais sans qu'il faille lui supposer un sujet détenteur de la loi et l'énonçant sous la forme d'un « tu dois, tu ne dois pas ».

*G. Miller* : Mais qu'est-ce qui fait le départ entre les différents sujets impliqués par cette stratégie? Ne faut-il pas distinguer par exemple ceux qui la produisent de ceux qui ne font que la subir? Même si leurs initiatives finissent souvent par converger, sont-ils tous confondus, ou se singularisent-ils? Et dans quels termes?

*A. Grosrichard* : Ou encore : ton modèle, serait-ce celui de la *Fable des abeilles*, de Mandeville\*?

*M. Foucault* : Je ne dirais pas tout à fait cela, mais je vais prendre un autre exemple : celui de la constitution d'un dispositif médico-légal, où l'on a utilisé la psychiatrie dans le domaine pénal, d'un côté, mais où, de l'autre, se trouvent multipliés les contrôles, les

\* Mandeville (B. de), *The Fable of the Bees, or Private Vices*, Londres, J. Tonson, 1728-1729, 2 vol. (*La Fable des abeilles, ou les Fripons devenus honnêtes gens*, trad. J. Bertrand, Londres, J. Nourse, 1740, 4 vol.)



interventions de type pénal sur des conduites ou des comportements de sujets anormaux. Cela a conduit à cet énorme édifice, à la fois théorique et législatif, bâti autour de la question de la dégénérescence et des dégénérés. Que s'est-il passé là? Toutes sortes de sujets interviennent : le personnel administratif, par exemple, pour des raisons d'ordre public, mais avant tous les médecins et les magistrats. Peut-on parler d'intérêt? Dans le cas des médecins, pourquoi ont-ils voulu intervenir si directement dans le domaine pénal? Alors qu'ils venaient à peine de dégager la psychiatrie, et non sans mal, de cette espèce de magma qu'était la pratique de l'internement, où on était en plein, justement, dans le médico-légal, à ceci près que ce n'était ni du médical ni du légal. Les aliénistes viennent tout juste de dégager la théorie et la pratique de l'aliénation mentale, et de définir leur spécificité, et voilà qu'ils disent : « Il y a des crimes qui nous concernent, à nous ces gens-là! » Où est leur intérêt de médecins? Dire qu'il y a eu une sorte de dynamique impérialiste de la psychiatrie, qui a voulu s'annexer le crime, le soumettre à sa rationalité, ça ne mène à rien. Je serais tenté de dire qu'en fait il y avait là une nécessité (qu'on n'est pas forcé de nommer intérêt) liée à l'existence même d'une psychiatrie devenue autonome, mais qui avait désormais à fonder son intervention en se faisant reconnaître comme partie de l'hygiène publique. Et elle ne pouvait le fonder seulement sur le fait qu'elle avait une maladie (l'aliénation mentale) à résorber. Il fallait aussi qu'elle ait un danger à combattre, comme celui d'une épidémie, d'un défaut d'hygiène. Or comment démontrer que la folie est un danger, sinon en montrant qu'il y a des cas extrêmes où une folie – inapparente aux yeux du public, ne se manifestant à l'avance par aucun symptôme sauf quelques toutes petites fissures, quelques minuscules grondements perceptibles au seul observateur hautement exercé – pouvait brusquement exploser en un crime monstrueux. C'est ainsi qu'on a construit la monomanie homicide. La folie est un danger redoutable en ceci justement qu'il n'est prévisible par aucune des personnes de bon sens qui prétendent pouvoir connaître la folie. Seul un médecin peut le repérer : voilà la folie devenue objet exclusif du médecin, dont le droit d'intervention se trouve du même coup fondé. Dans le cas des magistrats, on peut dire que c'est une autre nécessité qui a fait que, malgré leurs réticences, ils ont accepté l'intervention des médecins. À côté de l'édifice du Code, la machine punitive qu'on leur avait mise entre les mains – la prison – ne pouvait fonctionner efficacement qu'à la condition d'intervenir sur l'individualité de l'individu, sur le criminel, et non sur le crime, pour le transformer

et l'amender. Mais, dès lors qu'il y avait des crimes dont on ne saisissait pas la raison ni les motifs, on ne pouvait plus punir. Punir quelqu'un qu'on ne connaît pas devient impossible dans une pénalité qui n'est plus celle du supplice, mais de l'enfermement. (C'est d'ailleurs si vrai qu'on a entendu l'autre jour dans la bouche de quelqu'un de très bien, pourtant, cette phrase colossale, qui aurait dû laisser tout le monde bouche bée : « Vous ne pouvez pas tuer Patrick Henry \*, vous ne le connaissez pas. » Alors quoi? Si on l'avait connu, on l'aurait tué?) Les magistrats, donc, pour pouvoir joindre un code (qui restait code de la punition, de l'expiation) et une pratique punitive devenue celle de l'amendement et de la prison ont bien été obligés de faire intervenir le psychiatre. On a donc là des nécessités stratégiques qui ne sont pas exactement des intérêts...

*G. Miller* : Tu substitues à « intérêt » « problème » (pour les médecins) et « nécessité » (pour les magistrats). Le bénéfice est mince, et ça reste tout de même très imprécis.

*G. Le Gaufey* : Il me semble que le système métaphorique qui commande votre analyse est celui de l'organisme, qui permet d'éliminer la référence à un sujet pensant et voulant. Un organisme vivant tend toujours à persévérer dans son être, et tous les moyens lui sont bons pour réussir à atteindre cet objectif.

*M. Foucault* : Non, je ne suis pas du tout d'accord. Primo, je n'ai jamais employé la métaphore de l'organisme. Ensuite, le problème n'est pas celui de se maintenir. Quand je parle de stratégie, je prends le terme au sérieux : pour qu'un certain rapport de forces puisse non seulement se maintenir, mais s'accroître, se stabiliser, gagner en étendue, il est nécessaire qu'il y ait une manœuvre. La psychiatrie a manœuvré pour arriver à se faire reconnaître comme partie de l'hygiène publique. Ce n'est pas un organisme, pas plus que la magistrature, et je ne vois pas comment ce que je dis implique que ce soient des organismes.

*A. Grosrichard* : Ce qui est remarquable, en revanche, c'est que c'est au cours du XIX<sup>e</sup> siècle que s'est constituée une théorie de la société conçue sur le modèle d'un organisme, avec Auguste Comte par exemple. Mais laissons cela. Les exemples que tu nous as donnés, pour expliquer comment tu concevais cette « stratégie sans sujet », sont tous tirés du XIX<sup>e</sup> siècle, une époque où la société et l'État se trouvent déjà très centralisés, et technicisés. Est-ce aussi clair pour des périodes antérieures?

\* Voir *supra*, n° 205.

*J.-A. Miller* : Bref, c'est justement au moment où la stratégie semble avoir un sujet que Foucault démontre qu'elle n'en a pas...

*M. Foucault* : À la limite, j'y souscrirai. J'entendais l'autre jour quelqu'un parler du pouvoir – c'est la mode. Il constatait que cette fameuse monarchie absolue française n'avait en réalité rien d'absolu. C'était en fait des îlots de pouvoir disséminés, qui fonctionnaient les uns par plages géographiques, les autres par pyramides, les autres comme corps, ou selon les influences familiales, les réseaux d'alliances. On conçoit bien pourquoi les grandes stratégies ne pouvaient pas apparaître dans un tel système : la monarchie française s'était dotée d'un appareil administratif très fort, mais très rigide, et qui laissait passer des choses énormes. Il y avait bien un roi, représentant manifeste du pouvoir, mais, en réalité, le pouvoir n'était pas centralisé, il ne s'exprimait pas dans de grandes stratégies à la fois fines, souples et cohérentes. En revanche, au XIX<sup>e</sup> siècle, à travers toutes sortes de mécanismes ou d'institutions – parlementarisme, diffusion de l'information, édition, expositions universelles, Université – le pouvoir bourgeois a pu élaborer de grandes stratégies, sans pour autant qu'il faille leur supposer un sujet.

*J.-A. Miller* : Dans le champ théorique, après tout, le vieil espace transcendantal sans sujet n'a jamais fait peur à grand monde, quoiqu'on t'ait assez reproché, au moment des *Mots et les Choses*, du côté des *Temps modernes* \*, l'absence de toute espèce de causalité dans ces mouvements de bascule qui te faisaient passer d'une *épistémè* à une autre. Mais peut-être y a-t-il une difficulté lorsqu'il s'agit, non plus du champ théorique, mais du champ pratique. Il y a là rapports de forces, et combats. La question : « Qui combat? et contre qui? » se pose nécessairement. Tu ne peux échapper ici la question du ou plutôt des sujets.

*M. Foucault* : Certainement, et c'est ce qui me préoccupe. Je ne sais pas très bien comment en sortir. Mais enfin, si on considère que le pouvoir doit être analysé en termes de relations de pouvoir, il me semble qu'on a là un moyen de saisir, beaucoup mieux que dans d'autres élaborations théoriques, le rapport qu'il y a entre le pouvoir et la lutte, en particulier la lutte des classes. Ce qui me frappe, dans la plupart des textes, sinon de Marx, du moins des marxistes, c'est qu'on passe toujours sous silence (sauf peut-être chez Trotski) ce qu'on entend par lutte quand on parle de lutte des classes. Que veut

dire lutte, ici? Affrontement dialectique? Combat politique pour le pouvoir? Bataille économique? Guerre? La société civile traversée par la lutte des classes, ce serait la guerre continuée par d'autres moyens?

*D. Colas* : Il faudrait peut-être tenir compte de cette institution qu'est le parti, et qu'on ne peut assimiler aux autres, qui n'ont pas pour but de prendre le pouvoir...

*A. Grosrichard* : Et puis les marxistes posent tout de même cette question : « Qui sont nos amis, qui sont ennemis? », qui tend à déterminer, dans ce champ de luttes, les lignes d'affrontement réelles...

*J.-A. Miller* : Enfin, qui sont pour toi les sujets qui s'opposent?

*M. Foucault* : Ce n'est qu'une hypothèse, mais je dirais : tout le monde à tout le monde. Il n'y a pas, immédiatement donnés, de sujets dont l'un serait le prolétariat et l'autre la bourgeoisie. Qui lutte contre qui? Nous luttons tous contre tous. Et il y a toujours quelque chose en nous qui lutte contre autre chose en nous.

*J.-A. Miller* : Ce qui veut dire qu'il n'y aurait que des coalitions transitoires, dont certaines s'effondreraient tout de suite, tandis que d'autres dureraient, mais, en définitive, l'élément premier et dernier, ce sont les individus?

*M. Foucault* : Oui, les individus, et même les sous-individus.

*J.-A. Miller* : Les sous-individus?

*M. Foucault* : Pourquoi pas?

*G. Miller* : Sur cette question du pouvoir, si je voulais donner mon impression de lecteur, je dirais par moments : c'est trop bien fait...

*M. Foucault* : C'est ce que *La Nouvelle Critique* avait dit à propos du livre précédent : c'est trop bien fait pour que ça ne cache pas des mensonges...

*G. Miller* : Je veux dire : c'est trop bien fait, ces stratégies. Je ne pense pas que ça cache des mensonges, mais, à force de voir les choses si bien ordonnées, agencées, au niveau local, régional, national, sur des siècles entiers, je me demande : est-ce qu'il n'y a pas tout de même une place à faire au... bordel?

*M. Foucault* : Oh, tout à fait d'accord. La magistrature et la psychiatrie se rencontrent, mais à travers quel bordel, quels ratés! Seulement, moi, c'est comme si j'avais affaire à une bataille : quand on ne s'en tient pas à la description, quand on veut essayer d'expliquer

\* Amiot (M.), « Le relativisme culturel de Michel Foucault », *Les Temps modernes*, 22<sup>e</sup> année, n° 248, janvier 1967, pp. 1271-1298. Le Bon (S.), « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », *ibid.*, pp. 1299-1319.

la victoire ou la défaite, il faut bien poser les problèmes en termes de stratégies, et se demander : pourquoi ça a marché? Pourquoi ça a tenu? Voilà pourquoi je prends les choses de ce côté, qui donne l'impression que c'est trop beau pour être vrai.

A. Grosrichard : Bordel ou pas, parlons maintenant du sexe. Tu en fais un objet historique, engendré, en quelque sorte, par le dispositif de sexualité.

J.-A. Miller : Ton livre précédent traitait de la délinquance. La sexualité, c'est apparemment un objet de type différent. À moins qu'il ne soit plus amusant de montrer que c'est pareil? Qu'est-ce que tu préfères?

M. Foucault : Je dirais : essayons de voir si ça ne serait pas pareil. C'est l'enjeu du jeu, et s'il y a six volumes, c'est que c'est un jeu! Ce livre est le seul que j'aie écrit sans savoir à l'avance quel en serait le titre. Et jusqu'au dernier moment je n'en ai pas trouvé. L'*Histoire de la sexualité*, c'est faute de mieux. Le premier titre, que j'avais montré à François Regnault, était *Sexe et Vérité*. On y a renoncé, mais enfin c'était tout de même ça, mon problème : qu'est-ce qui s'est passé en Occident pour que la question de la vérité soit posée à propos du plaisir sexuel? Et c'est mon problème depuis l'*Histoire de la folie*. Des historiens me disent : « Oui, bien sûr, mais pourquoi n'avez-vous pas étudié les différentes maladies mentales qu'on rencontre aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles? Pourquoi n'avez-vous pas fait une histoire des épidémies de maladies mentales? » Je n'arrive pas à leur faire comprendre qu'en effet tout ça est absolument intéressant, mais que ce n'était pas mon problème. Mon problème a été, à propos de la folie, de savoir comment on avait pu faire fonctionner la question de la folie dans le sens des discours de vérité, c'est-à-dire des discours ayant statut et fonction de discours vrais. En Occident, c'est le discours scientifique. C'est sous cet angle que j'ai voulu aborder la sexualité.

A. Grosrichard : Ce que tu appelles « le sexe », comment le définis-tu par rapport à ce dispositif de sexualité? Est-ce un objet imaginaire, un phénomène, une illusion?

M. Foucault : Bon, je vais te dire comment les choses se sont passées. Il y a eu plusieurs rédactions successives. Au début, le sexe était un donné préalable, et la sexualité apparaissait comme une sorte de formation à la fois discursive et institutionnelle, venant se brancher sur le sexe, le recouvrir, et à la limite l'occulter. C'était ça le premier fil. Et puis j'ai montré le manuscrit à des gens, et je sentais que ce n'était pas satisfaisant. Alors j'ai renversé le truc. C'était

un jeu, car je n'étais pas bien sûr... Mais je me disais : au fond, le sexe, qui semble être une instance ayant ses lois, ses contraintes, à partir de quoi se définissent aussi bien le sexe masculin que le sexe féminin, est-ce que ce ne serait pas au contraire quelque chose qui aurait été produit par le dispositif de sexualité? Ce à quoi s'est d'abord appliqué le discours de sexualité, ce n'était pas le sexe, c'était le corps, les organes sexuels, les plaisirs, les relations d'alliance, les rapports interindividuels...

J.-A. Miller : Un ensemble hétérogène...

M. Foucault : Oui, un ensemble hétérogène, qui a finalement été recouvert par le dispositif de sexualité, lequel a produit, à un moment donné, comme clef de voûte de son propre discours et peut-être de son propre fonctionnement, l'idée du sexe.

G. Miller : Cette idée du sexe n'est pas contemporaine de la mise en place du dispositif de la sexualité?

M. Foucault : Non, non! le sexe, on le voit apparaître, il me semble, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle.

G. Miller : On a un sexe depuis le XIX<sup>e</sup> siècle?

M. Foucault : On a une sexualité depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, un sexe depuis le XIX<sup>e</sup>. Avant, on avait sans doute une chair. Le bonhomme fondamental, c'est Tertullien.

J.-A. Miller : Il faut que tu nous expliques ça.

M. Foucault : Eh bien, Tertullien a réuni, à l'intérieur d'un discours théorique cohérent, deux choses fondamentales : l'essentiel des impératifs chrétiens – la *didakhé* – et les principes à partir desquels on pouvait échapper au dualisme des gnostiques.

J.-A. Miller : Je vois bien que tu cherches quels opérateurs vont te permettre d'effacer la coupure qu'on place à Freud. Tu t'en souviens, à l'époque où Althusser faisait valoir la coupure marxiste, tu étais déjà arrivé avec ta gomme. Et maintenant, c'est Freud qui va y passer, enfin je crois que c'est ton objectif, dans une stratégie complexe, comme tu dirais. Est-ce que tu crois vraiment que tu vas réussir à effacer la coupure entre Tertullien et Freud?

M. Foucault : Je dirai que, pour moi, l'histoire des coupures et des non-coupures est toujours à la fois un point de départ et un truc très relatif. Dans *Les Mots et les Choses*, je parlais de différences très manifestes, des transformations des sciences empiriques vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il faut être d'une ignorance dont je sais qu'elle n'est pas la vôtre, pour ne pas savoir qu'un traité de médecine de 1780 et un traité d'anatomie pathologique de 1820, c'est deux mondes diffé-

rents. Mon problème était de savoir quels étaient les groupes de transformations nécessaires et suffisants à l'intérieur du régime même des discours pour que l'on puisse employer ces mots-là plutôt que ceux-ci, tel type d'analyse plutôt que tel autre, qu'on puisse regarder les choses sous tel angle et non pas sous tel autre. Ici, pour des raisons qui sont de conjoncture, puisque tout le monde appuie sur la coupure, je me dis : essayons de faire tourner le décor, et partons de quelque chose qui est tout aussi constatable que la coupure, à condition de prendre d'autres repères. On voit apparaître cette formidable mécanique, machinerie d'aveu, dans laquelle en effet la psychanalyse et Freud apparaissent comme l'un des épisodes. Bon, ...

*J.-A. Miller* : Tu construis un machin qui avale d'un seul coup une énorme quantité...

*M. Foucault* : D'un seul coup, une énorme quantité, et ensuite j'essaierai de voir quelles sont les transformations...

*J.-A. Miller* : Et, bien entendu, tu feras surtout très attention que la principale transformation ne se situe pas à Freud. Tu démontreras par exemple que la focalisation sur la famille a commencé avant Freud, ou...

*M. Foucault* : Si tu veux, il me semble que le seul fait que j'ai joué ce jeu-là exclut sans doute pour moi que Freud apparaisse comme la coupure radicale à partir de quoi tout le reste doit être repensé. Je ferai vraisemblablement apparaître qu'autour du XVIII<sup>e</sup> siècle se met en place, pour des raisons économiques, historiques, un dispositif général dans lequel Freud aura sa place. Et je montrerai sans doute que Freud a retourné comme un gant la théorie de la dégénérescence, ce qui n'est pas la manière dont on place en général la coupure freudienne comme événement de scientificité.

*J.-A. Miller* : Oui, tu accentues à plaisir le caractère artificieux de ta procédure. Tes résultats dépendent du choix des repères, et le choix des repères dépend de la conjoncture. Tout ça n'est que du semblant, c'est ce que tu nous dis ?

*M. Foucault* : Ce n'est pas du faux-semblant, c'est du fabriqué.

*J.-A. Miller* : Oui, et c'est donc motivé par ce que tu veux, ton espoir, ton...

*M. Foucault* : C'est ça, c'est là où apparaît l'objectif polémique ou politique. Mais polémique, tu sais que je n'en fais jamais, politique, j'en suis éloigné.

*J.-A. Miller* : Oui, et quel effet penses-tu ainsi obtenir à propos de la psychanalyse ?

*M. Foucault* : Eh bien, je dirais que dans les histoires ordinaires on peut lire que la sexualité avait été ignorée de la médecine, et surtout de la psychiatrie, et qu'enfin Freud a découvert l'étiologie sexuelle des névroses. Or tout le monde sait que ce n'est pas vrai, que le problème de la sexualité était inscrit dans la médecine et la psychiatrie du XIX<sup>e</sup> siècle d'une façon manifeste et massive et qu'au fond Freud n'a fait que prendre au pied de la lettre ce qu'il avait entendu dire un soir par Charcot : c'est bien de sexualité qu'il s'agit \*. Le fort de la psychanalyse, c'est d'avoir débouché sur tout autre chose, qui est la logique de l'inconscient. Et là, la sexualité n'est plus ce qu'elle était au départ.

*J.-A. Miller* : Certainement. Tu dis : la psychanalyse. Pour ce que tu évoques là, on pourrait dire : Lacan, non ?

*M. Foucault* : Je dirais : Freud et Lacan. Autrement dit, l'important, ce n'est pas les *Trois Essais sur la sexualité* \*\*, mais c'est la *Traumdeutung* \*\*\*.

*J.-A. Miller* : Ce n'est pas la théorie du développement, mais la logique du signifiant.

*M. Foucault* : Ce n'est pas la théorie du développement, ce n'est pas le secret sexuel derrière les névroses ou les psychoses, c'est une logique de l'inconscient...

*J.-A. Miller* : C'est très lacanien, ça, d'opposer la sexualité et l'inconscient. Et c'est d'ailleurs l'un des axiomes de cette logique qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

*M. Foucault* : Je ne savais pas qu'il y avait cet axiome.

*J.-A. Miller* : Ça implique que la sexualité n'est pas historique au sens où tout l'est, de part en part et d'entrée de jeu, n'est-ce pas ? Il n'y a pas une histoire de la sexualité comme il y a une histoire du pain.

*M. Foucault* : Non, comme il y a une histoire de la folie, je veux dire de la folie en tant que question, posée en termes de vérité. À l'intérieur d'un discours où la folie de l'homme est censée dire quel-

\* Allusion à l'épisode de la réception chez Charcot rapporté par Freud in *Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung, Jahrbuch der Psychoanalyse*, vol. VI, 1914, pp. 207-260 (*Sur l'histoire du mouvement psychanalytique*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1991, p. 25).

\*\* Freud (S.), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig, Franz Deuticke, 1905 (*Trois Essais sur la théorie sexuelle*, trad. P. Koepfel, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1987).

\*\*\* Freud (S.), *Die Traumdeutung*, Leipzig, Franz Deuticke, 1900 (*L'Interprétation des rêves*, trad. D. Berger, Paris, P.U.F., 1967).

que chose quant à la vérité de ce qu'est l'homme, le sujet, ou la raison. Du jour où la folie a cessé d'apparaître comme le masque de la raison, mais où elle a été inscrite comme un Autre prodigieux, mais présent dans tout homme raisonnable, détenant à elle seule, une part, sinon l'essentiel, des secrets de la raison, de ce moment-là, quelque chose comme une histoire de la folie a commencé, ou un nouvel épisode dans l'histoire de la folie. Et de cet épisode nous ne sommes pas encore sortis. Je dis de la même façon, du jour où on a dit à l'homme : avec ton sexe, tu ne vas pas simplement te fabriquer du plaisir, mais tu vas te fabriquer de la vérité, et de la vérité qui sera ta vérité, du jour où Tertullien a commencé à dire aux chrétiens : du côté de votre chasteté...

*J.-A. Miller* : Te voilà encore à chercher une origine, et maintenant, c'est la faute à Tertullien...

*M. Foucault* : C'est pour rigoler.

*J.-A. Miller* : Évidemment, tu diras : c'est plus complexe, il y a des niveaux hétérogènes, des mouvements de bas en haut et de haut en bas. Mais, sérieusement, cette recherche du point où ça aurait commencé, cette maladie de la parole, est-ce que tu...

*M. Foucault* : Je dis ça d'une façon fictive, pour rire, pour faire fable.

*J.-A. Miller* : Mais si on ne veut pas faire rire, qu'est-ce qu'il faudrait dire?

*M. Foucault* : Qu'est-ce qu'il faudrait dire? On trouverait vraisemblablement chez Euripide, en le nouant avec quelques éléments de la mystique juive, et d'autres de la philosophie alexandrine, et de la sexualité chez les stoïciens, en prenant aussi la notion d'*enkrateia*, cette manière d'assumer quelque chose qui n'est pas chez les stoïciens, la chasteté... Mais moi, ce dont je parle, c'est ce par quoi on a dit aux gens que, du côté de leur sexe, il y avait le secret de leur vérité.

*A. Grosrichard* : Tu parles des techniques d'aveu. Il y a aussi, il me semble, celui des techniques d'écoute. On trouve, par exemple, dans la plupart des manuels de confesseurs ou des dictionnaires de cas de conscience, un article sur la « délectation morose », qui traite de la nature et de la gravité du péché consistant à prendre plaisir, en s'y attardant (c'est ça, la *morositas*), à la représentation, par la pensée ou la parole, d'un péché sexuel passé. Or voilà qui concerne directement le confesseur : comment prêter l'oreille au récit de scènes abominables sans pécher soi-même, c'est-à-dire sans y prendre du plaisir? Et il y a toute une technique et toute une casuistique de

l'écoute, qui dépend manifestement du rapport de la chose même à la pensée de la chose, d'une part, de la pensée de la chose aux mots qui servent à la dire, de l'autre. Or ce double rapport a varié : tu l'as bien montré dans *Les Mots et les Choses*, quand tu délimites les bornes initiale et terminale de l'« épistémè de la représentation ». Cette longue histoire de l'aveu, cette volonté d'entendre de l'autre la vérité sur son sexe, qui n'a pas cessé aujourd'hui, s'accompagne donc d'une histoire des techniques d'écoute, qui se sont profondément modifiées. La ligne que tu traces du Moyen Âge jusqu'à Freud est-elle continue? Quand Freud – ou un psychanalyste – écoute, la manière dont il écoute et ce qu'il écoute, la place qu'occupe dans cette écoute le signifiant, par exemple, est-ce que c'est encore comparable à ce que c'était pour les confesseurs?

*M. Foucault* : Dans ce premier volume, il s'agit d'un survol de quelque chose dont l'existence permanente en Occident est difficilement niable : les procédures réglées de l'aveu du sexe, de la sexualité et des plaisirs sexuels. Mais c'est vrai : ces procédures ont été profondément bouleversées à certains moments, dans des conditions souvent difficiles à expliquer. On assiste, au XVIII<sup>e</sup> siècle, à un effondrement très net, non pas de la pression ou de l'injonction à l'aveu, mais du raffinement dans les techniques de l'aveu. À cette époque, où la direction de conscience et la confession ont perdu l'essentiel de leur rôle, on voit apparaître des techniques médicales brutales, du genre : allez, vas-y, raconte-nous ton histoire, raconte-la-nous par écrit...

*J.-A. Miller* : Mais crois-tu que, pendant cette longue période, perdure le même concept, non pas du sexe, mais, pour le coup, de la vérité? Est-elle localisée et recueillie de la même façon? Est-elle supposée cause?

*M. Foucault* : Que la production de vérité soit chargée d'effets sur le sujet, c'est quelque chose qu'on n'a pas cessé d'admettre, bien sûr, avec toutes sortes de variations possibles...

*J.-A. Miller* : Est-ce que tu n'as pas le sentiment que tu construis quelque chose qui, si amusant qu'il soit, est destiné à laisser passer l'essentiel? Que ton filet est à si grosses mailles qu'il laisse passer tous les poissons? Pourquoi, au lieu de ton microscope, prends-tu un télescope, et à l'envers? On ne peut comprendre ça de toi que si tu nous dis quel est, ce faisant, ton espoir?

*M. Foucault* : Est-ce qu'on peut parler d'espoir? Le mot « aveu », que j'emploie, est peut-être un peu large. Mais je crois lui avoir donné dans mon livre un contenu assez précis. En parlant d'aveu,

j'entends, même si je sais bien que c'est un peu canulé, toutes ces procédures par lesquelles on incite le sujet à produire sur sa sexualité un discours de vérité qui est capable d'avoir des effets sur le sujet lui-même.

*J.-A. Miller* : Je ne suis pas très satisfait des concepts énormes que tu mets ici en jeu, je les vois se dissoudre dès qu'on regarde les choses d'un peu près.

*M. Foucault* : Mais c'est fait pour être dissous, ce sont des définitions très générales...

*J.-A. Miller* : Dans les procédures d'aveu, on suppose que le sujet sait la vérité. N'y a-t-il pas un changement radical, quand on suppose que, cette vérité, le sujet ne la sait pas?

*M. Foucault* : Je vois bien où tu veux en venir. Mais, justement, l'un des points fondamentaux, dans la direction de conscience chrétienne, c'est que le sujet ne sait pas la vérité.

*J.-A. Miller* : Et tu vas démontrer que ce non-savoir a le statut de l'inconscient? Réinscrire le discours du sujet sur une grille de lecture, le recoder conformément à un questionnaire pour savoir en quoi tel acte est péché ou non, n'a rien à voir avec supposer au sujet un savoir dont il ne sait pas la vérité.

*M. Foucault* : Dans la direction de conscience, ce que le sujet ne sait pas, c'est bien autre chose que savoir si c'est péché ou pas, péché mortel ou véniel. Il ne sait pas ce qui se passe en lui. Et lorsque le dirigé vient trouver son directeur, et lui dit : écoutez, voilà...

*J.-A. Miller* : Le dirigé, le directeur, c'est tout à fait la situation analytique, en effet.

*M. Foucault* : Écoute, je voudrais terminer. Le dirigé dit : « Écoutez, voilà, je ne peux pas faire ma prière actuellement, j'éprouve un état de sécheresse qui m'a fait perdre contact avec Dieu. » Et le directeur lui dit : « Eh bien, il y a quelque chose en vous qui se passe, et que vous ne savez pas. Nous allons travailler ensemble pour le produire. »

*J.-A. Miller* : Je m'excuse, mais je ne trouve pas cette comparaison bien convaincante.

*M. Foucault* : Je sens bien qu'on touche là, pour toi comme pour moi, et pour tout le monde, à la question fondamentale. Je ne cherche pas à construire, avec cette notion d'aveu, un cadre qui me permettrait de tout réduire au même, des confesseurs à Freud. Au contraire, comme dans *Les Mots et les Choses*, il s'agit de mieux faire apparaître les différences. Ici, mon champ d'objets, ce sont ces procédures

d'extorsion de la vérité : dans le prochain volume, à propos de la chair chrétienne, j'essaierai d'étudier ce qui a caractérisé, du x<sup>e</sup> siècle jusqu'au xviii<sup>e</sup>, ces procédures discursives. Et puis j'arriverai à cette transformation, qui me paraît autrement plus énigmatique que celle qui se produit avec la psychanalyse, puisque c'est à partir de la question qu'elle m'a posée que j'en suis venu à transformer ce qui ne devait être qu'un petit bouquin en ce projet actuel un peu fou : en l'espace de vingt ans, dans toute l'Europe, il n'a plus été question, chez les médecins et les éducateurs, que de cette épidémie incroyable qui menaçait le genre humain tout entier : la masturbation des enfants. Une chose que personne n'aurait pratiquée auparavant!

*J. Livi* : A propos de la masturbation des enfants, ne croyez-vous pas que vous ne valorisez pas assez la différence des sexes? Ou bien considérez-vous que l'institution pédagogique a opéré de la même façon pour les filles et pour les garçons?

*M. Foucault* : À première vue, les différences m'ont paru faibles avant le xix<sup>e</sup> siècle...

*J. Livi* : Il me semble que cela se passe de façon plus feutrée chez les filles. On en parle moins, alors que pour les garçons, il y a des descriptions très détaillées.

*M. Foucault* : Oui... au xviii<sup>e</sup> siècle, le problème du sexe était le problème du sexe masculin, et la discipline du sexe était mise en œuvre dans les collèges de garçons, les écoles militaires... Et puis, à partir du moment où le sexe de la femme commence à prendre une importance médico-sociale, avec les problèmes connexes de la maternité, de l'allaitement, alors la masturbation féminine passe à l'ordre du jour. Il semble qu'au xix<sup>e</sup> siècle ce soit elle qui l'emporte. À la fin du xix<sup>e</sup> siècle, en tout cas, les grandes opérations chirurgicales ont porté sur les filles, c'était de véritables supplices : la cautérisation clitoridienne au fer rouge était, sinon courante, du moins relativement fréquente à l'époque. On voyait, dans la masturbation, quelque chose de dramatique.

*G. Wajeman* : Pourriez-vous préciser ce que vous dites de Freud et de Charcot?

*M. Foucault* : Freud arrive chez Charcot. Il y voit des internes qui font faire des inhalations de nitrate d'amyle à des femmes qu'ils conduisent ainsi imbibées devant Charcot. Les femmes prennent des postures, disent des choses. On les regarde, on les écoute, et puis à un moment Charcot déclare que ça devient très vilain. On a donc là un truc superbe, où la sexualité est effectivement extraite, suscitée, incitée, titillée de mille manières, et Charcot, tout à coup, dit : « Ça suf-

fit. > Freud, lui, va dire : < Et pourquoi ça suffirait-il? > Freud n'a pas eu besoin d'aller chercher quelque chose d'autre que ce qu'il avait vu chez Charcot. La sexualité, elle était là sous ses yeux, présente, manifestée, orchestrée par Charcot et ses bonshommes...

*G. Wajeman* : Ce n'est pas tout à fait ce que vous dites dans votre livre. Il y a quand même eu là l'intervention de < la plus fameuse Oreille >... Sans doute la sexualité est-elle bien passée d'une bouche à une oreille, de la bouche de Charcot à l'oreille de Freud, et c'est vrai que Freud a vu à la Salpêtrière se manifester quelque chose de l'ordre de la sexualité. Mais Charcot y avait-il reconnu la sexualité? Charcot faisait se produire des crises hystériques, par exemple la posture en arc de cercle. Freud, lui, y reconnaît quelque chose comme le coït. Mais peut-on dire que Charcot voyait ce que verra Freud?

*M. Foucault* : Non, mais je parlais en apologue. Je voulais dire que la grande originalité de Freud, ça n'a pas été de découvrir la sexualité sous la névrose. Elle était là, la sexualité, Charcot en parlait déjà. Mais son originalité a été de prendre ça au pied de la lettre, et d'édifier là-dessus la *Traumdeutung*, qui est autre chose que l'étiologie sexuelle des névroses. Moi, en étant très prétentieux, je dirais que je fais un peu pareil. Je pars d'un dispositif de sexualité, donnée historique fondamentale, et à partir de laquelle on ne peut pas ne pas parler. Je la prends au pied de la lettre, je ne me place pas à l'extérieur, parce que ce n'est pas possible, mais ça me conduit à autre chose.

*J.-A. Miller* : Et dans la *Science des rêves*, tu n'es pas sensible au fait qu'on voit se nouer entre le sexe et le discours un rapport vraiment inédit?

*M. Foucault* : Possible. Je ne l'exclus pas du tout. Mais le rapport qui s'est institué avec la direction de conscience, après le concile de Trente, était inédit lui aussi. Ça a été un phénomène culturel gigantesque. C'est indéniable!

*J.-A. Miller* : Mais pas la psychanalyse?

*M. Foucault* : Si, évidemment, je ne veux pas dire que la psychanalyse est déjà chez les directeurs de conscience. Ce serait une absurdité!

*J.-A. Miller* : Oui, oui, tu ne le dis pas, mais tu le dis quand même! Enfin, tu penses qu'on peut dire que l'histoire de la sexualité, au sens où tu entends ce dernier terme, culmine avec la psychanalyse?

*M. Foucault* : Sûrement! On atteint là, dans l'histoire des procédures qui mettent en rapport le sexe et la vérité, un point culminant. De nos jours, il n'y a pas un seul des discours sur la sexualité qui, d'une manière ou d'une autre, ne s'ordonne à celui de la psychanalyse.

*J.-A. Miller* : Eh bien, ce qui m'amuse, c'est qu'une déclaration comme celle-ci ne se conçoit que dans le contexte français, et dans la conjoncture d'aujourd'hui. N'est-ce pas?

*M. Foucault* : Il y a des pays, c'est vrai, où, pour des raisons d'institutionnalisation et de fonctionnement du monde culturel, les discours sur le sexe n'ont peut-être pas, par rapport à la psychanalyse, cette position de subordination, de dérivation, de fascination qu'ils ont en France, où l'intelligentsia, par sa place dans la pyramide et la hiérarchie des valeurs admises, donne à la psychanalyse un privilège absolu, que personne ne peut éviter, même pas M<sup>lle</sup> Grégoire.

*J.-A. Miller* : Si tu parlais un peu des mouvements de libération de la femme et des mouvements homosexuels?

*M. Foucault* : Eh bien, précisément, ce que je veux faire apparaître, par rapport à tout ce qui se dit actuellement quant à la libération de la sexualité, c'est que l'objet < sexualité > est en réalité un instrument formé depuis très longtemps, qui a constitué un dispositif d'assujettissement millénaire. Ce qu'il y a de fort dans les mouvements de libération de la femme, ce n'est pas qu'ils aient revendiqué la spécificité de la sexualité, et les droits afférents à cette sexualité spéciale, mais qu'ils soient partis du discours même qui était tenu à l'intérieur des dispositifs de sexualité. C'est en effet comme revendication de leur spécificité sexuelle que les mouvements apparaissent au XIX<sup>e</sup> siècle. Pour arriver à quoi? À une véritable déssexualisation, enfin... à un déplacement par rapport à la centration sexuelle du problème, pour revendiquer des formes de culture, de discours, de langage, qui ne sont plus cette espèce d'assignation et d'épinglage à leur sexe qu'elles avaient en quelque sorte politiquement bien dû accepter pour se faire entendre. Ce qu'il y a de créatif et d'intéressant dans les mouvements de femmes, c'est précisément ça.

*J.-A. Miller* : D'inventif?

*M. Foucault* : Oui, d'inventif... Les mouvements homosexuels américains sont aussi partis de ce défi. Comme les femmes, ils ont commencé à chercher des formes nouvelles de communauté, de coexistence, de plaisir. Mais, à la différence des femmes, l'épinglage des homosexuels à la spécificité sexuelle est beaucoup plus fort, ils rabattent tout sur le sexe. Les femmes, non.

*G. Le Gaufey* : Ce sont eux pourtant qui ont réussi à faire que l'homosexualité ne soit plus à la nomenclature des maladies mentales. Il y a là quand même une sacrée différence avec le fait de dire : < Vous voulez que nous soyons homosexuels, nous le sommes. >

*M. Foucault* : Oui, mais les mouvements d'homosexuels restent

très pris dans la revendication des droits de leur sexualité, dans la dimension du sexologique. C'est normal d'ailleurs, parce que l'homosexualité est une pratique sexuelle qui est, en tant que telle, contrée, barrée, disqualifiée. Les femmes, elles, peuvent avoir des objectifs économiques, politiques, beaucoup plus larges que les homosexuels.

G. Le Gaufey : La sexualité des femmes ne les fait pas sortir des systèmes d'alliance reconnus, alors que celle des homosexuels les en fait sortir d'emblée. Les homosexuels sont dans une position différente vis-à-vis du corps social.

M. Foucault : Oui, oui.

G. Le Gaufey : Regardez les mouvements d'homosexuelles féminines : ils tombent dans les mêmes apories que les homosexuels masculins. Il n'y a pas de différence, précisément parce qu'elles refusent tout le système d'alliance.

A. Grosrichard : Ce que tu dis des perversions vaut aussi pour le sado-masochisme ? Les gens qui se font fouetter pour jouir, on en parle depuis très longtemps...

M. Foucault : Écoute, ça, on peut difficilement le dire. Tu as des documents ?

A. Grosrichard : Oui, il existe un traité, *De l'usage du fouet dans les choses de Vénus* \*, écrit par un médecin, et qui date, je crois, de 1665, avec un catalogue de cas très complet. On y fait allusion, justement, au moment de l'affaire des convulsionnaires de Saint-Médard, pour montrer que les prétendus miracles cachaient des histoires sexuelles.

M. Foucault : Oui, mais ce plaisir à se faire fouetter n'est pas répertorié comme maladie de l'instinct sexuel. C'est venu très tardivement. Je crois, sans en être absolument sûr, que, dans la première édition de Krafft-Ebing, on ne trouve que le cas de Masoch. L'apparition de la perversion, comme objet médical, est liée à celle de l'instinct, qui, je vous l'ai dit, date des années 1840 \*\*.

G. Wajeman : Pourtant, quand on lit un texte de Platon, ou d'Hippocrate, on voit l'utérus décrit comme un animal qui se balade, dans le ventre de la femme, au gré, justement, de son instinct. Mais cet instinct...

\* Meibom (J.H.), *De Flagrorum usu in re veneria*, Lyon, Baravorum, 1629 (*De l'utilité de la flagellation dans la médecine et dans les plaisirs du mariage*, Paris, C. Mercier, 1795).

\*\* Allusion à l'ouvrage de H. Kaan, *Ptychopathia sexualis*, Leipzig, Voss, 1844.

M. Foucault : Oui, vous comprenez bien qu'entre dire : l'utérus est un animal qui se balade, et dire : vous pouvez avoir des maladies organiques ou des maladies fonctionnelles, et parmi les maladies fonctionnelles il y en a qui touchent les fonctions des organes et d'autres qui affectent les instincts, et parmi les instincts, l'instinct sexuel peut être touché de différentes manières qu'on peut classer, il y a une différence, un type tout à fait inédit de médicalisation de la sexualité. Par rapport à l'idée d'un organe qui se balade comme un renard dans son terrier, on a un discours qui est, tout de même, d'un autre grain épistémologique !

J.-A. Miller : Ah oui, et que t'inspire le grain épistémologique de la théorie de Freud, à propos de l'instinct précisément ? Tu penses, comme on le pensait d'ailleurs avant Lacan, que cet instinct-là a le même grain que ton instinct de 1840 ? Comment vas-tu lire ça ?

M. Foucault : Je n'en sais encore rien !

J.-A. Miller : Tu crois que l'instinct de mort est dans le droit-fil de cette théorie de l'instinct que tu fais apparaître en 1844 ?

M. Foucault : Pour te répondre, il faudrait que je relise tout Freud...

J.-A. Miller : Mais tout de même, tu as lu la *Traumdeutung* ?

M. Foucault : Oui, mais pas tout Freud.

A. Grosrichard : Pour en venir à la dernière partie de ton livre...

M. Foucault : Oui, cette dernière partie, personne n'en parle. Pourtant, le livre est court, mais je soupçonne les gens de n'être jamais arrivés jusqu'à ce chapitre. C'est tout de même le fond du livre.

A. Grosrichard : Tu articules le thème raciste au dispositif de la sexualité — et à la question de la dégénérescence. Mais il semble avoir été élaboré bien avant en Occident, en particulier par la noblesse de vieille souche, hostile à l'absolutisme de Louis XIV qui favorisait la roture. Chez Boulainvilliers, qui représente cette noblesse, on trouve déjà toute une histoire de la supériorité du sang germain, d'où descendrait la noblesse, sur le sang gaulois \*.

M. Foucault : En fait, cette idée que l'aristocratie vient de Germanie remonte à la Renaissance, et ça a d'abord été un thème utilisé par les protestants français, qui disaient : la France était autrefois un État germanique, et il y a dans le droit germanique des limites au

\* Boulainvilliers (H. de), *Abrégé chronologique de l'histoire de France*, La Haye, Gesse et Neaulne, 1733, 3 vol. *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, La Haye, Gesse et Neaulne, 1727



pouvoir du souverain. C'est cette idée qu'a reprise une fraction de la noblesse française ensuite...

*A. Grosrichard* : À propos de la noblesse, tu parles dans ton livre d'un mythe du sang, du sang comme objet mythique. Mais ce qui me paraît remarquable, à côté de sa fonction symbolique, c'est que le sang ait été aussi considéré comme un objet biologique, par cette noblesse. Son racisme n'est pas seulement fondé sur une tradition mythique, mais sur une véritable théorie de l'hérédité par le sang. C'est déjà un racisme biologique.

*M. Foucault* : Mais ça je le dis dans mon bouquin.

*A. Grosrichard* : J'avais surtout retenu que tu parlais du sang comme objet symbolique.

*M. Foucault* : Oui, en effet, au moment où les historiens de la noblesse comme Boulainvilliers chantaient le sang noble en disant qu'il était porteur de qualités physiques, de courage, de vertu, d'énergie, il y a eu une corrélation entre les théories de la génération et les thèmes aristocratiques. Mais ce qui est nouveau, au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est l'apparition d'une biologie de type raciste, entièrement centrée autour de la conception de la dégénérescence. Le racisme n'a pas d'abord été une idéologie politique. C'était une idéologie scientifique qui traînait partout, chez Morel comme chez les autres. Et l'utilisation politique en a été faite d'abord par les socialistes, par les gens de gauche, avant ceux de droite.

*G. Le Gaufey* : Quand la gauche était nationaliste?

*M. Foucault* : Oui, mais avec, surtout, cette idée que la classe décadente, la classe pourrie, c'était les gens d'en dessus, et que la société socialiste devait être propre et saine. Lombroso était un homme de gauche. Il n'était pas socialiste au sens strict, mais il a fait beaucoup de choses avec les socialistes, et les socialistes ont repris Lombroso. La cassure s'est faite à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

*G. Le Gaufey* : Est-ce qu'on ne peut pas voir une confirmation de ce que vous dites dans la vogue, au XIX<sup>e</sup> siècle, des romans de vampires, où l'aristocratie est toujours présentée comme la bête à abattre? Le vampire, c'est toujours un aristocrate, et le sauveur, un bourgeois...

*A. Grosrichard* : Au XVIII<sup>e</sup> siècle, déjà, couraient des rumeurs disant que les aristocrates débauchés enlevaient des petits enfants pour les égorger et se régénérer dans leur sang en s'y baignant. Ça a produit des émeutes...

*G. Le Gaufey* : Oui, mais ça, c'est l'origine. L'extension, elle, est

strictement bourgeoise, avec toute cette littérature de vampires dont les thèmes se retrouvent dans les films d'aujourd'hui : c'est toujours le bourgeois qui, sans les moyens de la police ni du curé, élimine le vampire.

*M. Foucault* : L'antisémitisme moderne a commencé sous cette forme-là. Les formes nouvelles d'antisémitisme sont reparties, dans le milieu socialiste, de la théorie de la dégénérescence. On disait : les juifs sont forcément des dégénérés, premièrement parce que ce sont des riches, et puis parce qu'ils se marient entre eux, ils ont des pratiques sexuelles et religieuses tout à fait aberrantes, donc ce sont eux qui sont porteurs de la dégénérescence dans nos sociétés. On retrouve ça dans la littérature socialiste jusqu'à l'affaire Dreyfus. Le préhitlérisme, l'antisémitisme nationaliste droitier va reprendre exactement les mêmes énoncés en 1910.

*A. Grosrichard* : La droite va dire que ce thème, c'est aujourd'hui dans la patrie du socialisme qu'on le retrouve...

*J.-A. Miller* : Sais-tu qu'il va y avoir en U.R.S.S. un premier congrès sur la psychanalyse?

*M. Foucault* : C'est ce qu'on m'avait dit. Il y aura des psychanalystes soviétiques?

*J.-A. Miller* : Non, ils essaient de faire venir des psychanalystes d'ailleurs...

*M. Foucault* : Donc, ça sera un congrès de psychanalyse en Union soviétique où les gens qui feront des exposés seront des étrangers! Incroyable! Quoi que... Il y a eu le Congrès international pénitentiaire à Saint-Petersbourg en 1890, où un criminaliste français, au nom trop méconnu – il s'appelait M. Léveillé \* – a dit aux Russes : « Tout le monde est d'accord, maintenant, les criminels sont des gens impossibles, des criminels-nés. Qu'en faire? Dans nos pays, qui sont tout petits, on ne sait comment s'en débarrasser. Mais vous, les Russes, qui avez la Sibérie, vous ne pourriez pas les mettre dans des sortes de grands camps de travail, et mettre en valeur du même coup ce pays d'une richesse extraordinaire? »

*A. Grosrichard* : Il n'y avait pas encore de camps de travail, en Sibérie?

*M. Foucault* : Non! j'ai été très surpris.

*D. Colas* : Mais c'était un lieu d'exil. Lénine y est allé en 1898, il s'y est marié, il allait à la chasse, il avait une bonne. Et on y trouvait

\* Léveillé (J.), *Compte rendu des travaux de la seconde section du Congrès de Saint-Petersbourg*, Melun, Imprimerie administrative, 1891, p. 10.

aussi des bagnes. Tchekhov en a visité un dans les îles Sakhaline. Les camps de concentration massifs où on travaillait, c'est une invention socialiste! Ils sont nés notamment d'initiatives comme celles de Trotski, qui a organisé des débris de l'Armée rouge en une espèce d'armée de travail, puis ça a constitué des camps disciplinaires qui sont rapidement devenus des lieux de relégation. Il y avait un mélange de volonté, d'efficacité par la militarisation, de rééducation, de coercition...

*M. Foucault* : En fait, cette idée-là venait de la législation française récente sur la relégation. L'idée d'utiliser des prisonniers pendant le temps de leur peine pour un travail ou quelque chose d'utile est vieille comme les prisons. Mais l'idée qu'au fond, parmi les délinquants, il y en a qui sont absolument irrécupérables et qu'il faut bien les éliminer d'une manière ou d'une autre de la société, en les utilisant quand même, c'était ça la relégation. En France, après un certain nombre de récidives, le type était envoyé en Guyane, ou en Nouvelle-Calédonie, puis devenait colon. Voilà ce que M. Léveillé proposait aux Russes, pour exploiter la Sibérie. C'est quand même incroyable que les Russes n'y aient pas pensé avant. Mais si ça avait été le cas, il y aurait bien eu, dans le congrès, un Russe pour dire : « Mais, cher monsieur Léveillé, cette merveilleuse idée, nous l'avons déjà eue. » Eh bien pas du tout. En France, on n'a pas de goulag, mais on a des idées...

*A. Grosrichard* : Maupertuis – encore un Français, mais qui, lui, était secrétaire de l'Académie royale de Berlin – proposait aux souverains, dans une *Lettre sur le progrès des sciences* \*, d'utiliser les criminels pour faire des expériences utiles. C'était en 1752.

*J. Miller* : Et il paraît que La Condamine, avec un cornet dans l'oreille parce qu'il était devenu sourd après son expédition au Pérou, allait écouter ce que disaient les suppliciés juste au moment où ils allaient mourir.

*A. Grosrichard* : Rendre le supplice utile, utiliser ce pouvoir absolu de donner la mort au profit d'une meilleure connaissance de la vie, en faisant, en quelque sorte, avouer au condamné à mort une vérité sur la vie, on a là comme un point de rencontre entre ce que tu nous disais de l'aveu et ce que tu analyses dans la dernière partie de ton livre. Tu écris qu'on passe, à un certain moment, d'un pouvoir qui s'exerce comme droit de mort, à un pouvoir sur la vie. On pourrait te demander : ce pouvoir sur la vie, ce souci de maîtriser ses

excès ou ses défaillances, est-il propre aux sociétés occidentales modernes? Prenons un exemple : le livre XXIII de *l'Esprit des lois* de Montesquieu a pour titre : « Des lois dans le rapport qu'elles ont avec le nombre des habitants » \*. Il parle, comme d'un problème grave, de la dépopulation de l'Europe et oppose, à l'édit de Louis XIV en faveur des mariages, qui date de 1666, les mesures bien autrement efficaces que les Romains avaient mises en œuvre. Comme si, sous l'Empire romain, la question d'un pouvoir sur la vie, d'une discipline de la sexualité du point de vue de la reproduction s'était posée puis avait été oubliée pour resurgir au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Alors cette bascule d'un droit de mort à un pouvoir sur la vie est-elle vraiment inédite, ou ne serait-elle pas périodique, liée, par exemple, à des époques et à des civilisations où l'urbanisation, la concentration de la population ou, au contraire, la dépopulation provoquée par les guerres ou les épidémies paraissent mettre en péril la nation?

*M. Foucault* : Bien sûr, le problème de la population sous la forme : « Est-ce que nous sommes trop nombreux, pas assez nombreux? », ça fait longtemps qu'on le pose, et longtemps qu'on lui donne des solutions législatives diverses : impôts sur les célibataires, dégrèvements pour les familles nombreuses... Mais, au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce qui est intéressant, c'est, *primo*, une généralisation de ces problèmes : tous les aspects du phénomène population commencent à être pris en compte (épidémies, conditions d'habitat, d'hygiène...) et à s'intégrer à l'intérieur d'un problème central. Deuxièmement, on voit s'y appliquer des types de savoir nouveaux : apparition de la démographie, observations sur la répartition des épidémies, enquêtes sur les nourrices et les conditions de l'allaitement. Troisièmement, la mise en place d'appareils de pouvoir, qui permettent non seulement l'observation, mais l'intervention directe et la manipulation de tout ça. Je dirai qu'à ce moment-là commence quelque chose qu'on peut appeler le pouvoir sur la vie, alors qu'autrefois on n'avait pas de vagues incitations, au coup par coup, pour modifier une situation qu'on ne connaissait pas bien. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, par exemple, malgré les efforts statistiques importants, les gens étaient convaincus qu'il y avait dépopulation, alors que les historiens savent maintenant qu'au contraire il y avait une remontée formidable de la population.

*A. Grosrichard* : Est-ce que tu as des lumières particulières, par

\* Maupertuis (P.L. de), *Lettre sur le progrès des sciences* (1752), in *Vénus physique*, éd. Patrick Tort, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Palimpsestes », 1980.

\* Montesquieu (C. L. de Secondat de), *De l'esprit des lois*, t. II, livre XXIII, 2<sup>e</sup> section, « Des lois dans le rapport qu'elles ont avec le nombre des habitants » (Genève, Barillot, 1748), in *Œuvres complètes*, Paris, Éd. du Seuil, 1964, pp. 687-697.

rapport à des historiens comme Flandrin, sur le développement des pratiques contraceptives au XVIII<sup>e</sup> siècle \*?

*M. Foucault* : Écoute, là, je suis obligé de leur faire confiance. Ils ont des techniques très au point pour interpréter les registres notariaux, les registres de baptême. Flandrin fait apparaître ceci, qui me semble très intéressant, à propos du jeu entre l'allaitement et la contraception, que la vraie question, c'était la survie des enfants, et non pas leur création. Autrement dit, on pratiquait la contraception, non pas pour que les enfants ne naissent pas, mais pour que les enfants puissent vivre une fois nés. La contraception induite par une politique nataliste, alors ça, c'est assez marrant!

*A. Grosrichard* : Mais c'est ce que déclarent ouvertement les médecins ou les démographes de l'époque.

*M. Foucault* : Oui, mais il y avait une espèce de circuit qui faisait que les enfants naissaient quand même rapprochés. La tradition médicale et populaire voulait en effet qu'une femme, quand elle était en train d'allaiter, n'ait plus le droit d'avoir de rapports sexuels sans quoi le lait se gâtait. Alors les femmes, surtout les riches, pour pouvoir recommencer à avoir des rapports sexuels et garder leurs maris, envoyaient leurs enfants en nourrice. Il y avait une véritable industrie du nourrissage. Les femmes pauvres faisaient ça pour gagner de l'argent. Mais il n'y avait aucun moyen de vérifier comment on élevait l'enfant ni même si l'enfant était vivant ou mort. De telle sorte que les nourrices, et surtout les intermédiaires entre les nourrices et les parents, continuaient à toucher la pension d'un gosse qui était déjà mort. Certaines nourrices avaient des tableaux de chasse de dix-neuf enfants morts sur vingt qu'on leur avait confiés. C'était épouvantable! C'est pour éviter ce gâchis, pour rétablir un peu d'ordre, qu'on a encouragé les mères à nourrir leurs enfants. Du coup, on a fait tomber l'incompatibilité entre le rapport sexuel et l'allaitement, mais à condition, bien entendu, que les femmes ne retombent pas enceintes immédiatement après. D'où la nécessité de la contraception. Et tout le truc, en fin de compte, tourne autour de ceci : une fois qu'on a fait un enfant, on le garde.

*A. Grosrichard* : Ce qui est étonnant, c'est que, parmi les arguments utilisés pour engager les mères à allaiter, on en voit apparaître un nouveau. On dit : faire téter, ça permet, bien sûr, à l'enfant et à la mère de rester en bonne santé, mais aussi : faites téter, vous verrez comme ça vous donne du plaisir! De sorte que ça pose le

problème du sevrage dans des termes qui ne sont plus seulement physiologiques, mais psychologiques. Comment séparer l'enfant de sa mère? Un médecin assez connu a, par exemple, inventé une ron-delle garnie de pointes que la mère ou la nourrice doit se mettre au bout du sein. L'enfant, en tétant, ressent un plaisir mêlé de douleur, et, si vous augmentez le calibre des pointes, il en a assez, et se détache du sein qui le nourrit.

*M. Foucault* : C'est vrai?

*J. Livi* : Mme Roland raconte que, quand elle était très petite fille, sa nourrice avait mis, pour la sevrer, de la moutarde sur son sein. Elle s'était moquée de la petite fille à qui la moutarde était montée au nez!

*A. Grosrichard* : C'est aussi l'époque où on invente le biberon moderne.

*M. Foucault* : Je ne connais pas la date!

*A. Grosrichard* : 1786, traduction française de la *Manière d'allaiter les enfants à la main au défaut des nourrices*, d'un Italien, Baldini \*. Ça a eu beaucoup de succès...

*M. Foucault* : Je renonce à toutes mes fonctions publiques et privées! La honte s'abat sur moi! Je me couvre de cendres! Je ne savais pas la date du biberon!

## 707 Une mobilisation culturelle

« Une mobilisation culturelle », *Le Nouvel Observateur*, n° 670, 12-18 septembre 1977, p. 49.

Au début de septembre 1977, avant le sommet de la gauche unie qui doit réactualiser le Programme commun, *Le Nouvel Observateur* et *Faire*, revue du socialisme autogestionnaire, organisent un forum qui réunit, en huit ateliers, les principaux militants de l'expérimentation sociale qui ont, entre 1972 et 1976, cherché comment modifier les rapports sociaux dans l'éducation, la distribution des soins médicaux, l'urbanisme, les relations de travail, la défense de l'environnement ou la communication-forum de la société civile ou de la deuxième gauche, comme on dit alors, qui veut affirmer son autonomie culturelle et politique par rapport au risque « léniniste » d'accroissement du poids de l'État dans le cadre du Programme commun. Ce forum se tient dans la perspective vraisemblable alors d'une victoire de la gauche unie aux législatives de mars 1978. Y participent notamment J. Daniel, J. Delors, I. Illich, M. Rocard, P. Rosanvallon, A. Touraine, P. Viveret. M. Foucault se contenta d'un rôle d'« intellectuel spécifique » en ne participant qu'au débat sur la médecine de quartier. Il

\* Baldini (F.), *Metodo di allattare a mano i bambini*, Naples, 1784 (*Manière d'allaiter les enfants à la main, au défaut de nourrices*, trad. Lefebvre de Villebrune, Paris, Buisson, 1786).

\* Flandrin (J.-L.), *Familles, Parenté, Maison, Sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1976.

a toujours affirmé son scepticisme sur la stratégie autogestionnaire, son hostilité aux nationalisations léninistes du Programme commun et la faible portée opératoire de l'opposition entre État et société civile. Le 28 septembre au matin, le P.C. rompa l'Union de la gauche, qui perdait les législatives de 1978. Sur ce forum de la reconstruction de la société civile, voir le numéro hors série du *Nouvel Observateur* du 28 novembre 1977.

– *Qu'est-ce qui vous a poussé à vous inscrire dans l'atelier « médecine de quartier » ? La curiosité ? L'intérêt ?*

– J'écris et je travaille pour les gens qui sont là, ces gens nouveaux qui posent des questions nouvelles. Aujourd'hui, les régions actives de l'intellect ne sont plus la littérature ou la spéculation. Un nouveau champ émerge. Ce sont les questions des infirmières ou du gardien de prison qui intéressent – ou qui devraient intéresser – les intellectuels. Elles sont infiniment plus importantes que les anathèmes que se jettent à la tête les intellectuels professionnels parisiens.

– *Qu'est-ce qui vous frappe surtout, à l'issue du forum ?*

– J'ai remarqué une chose : pendant ces deux jours de discussions serrées et de discussions profondément politiques, puisqu'il s'agissait de remettre en question les rapports de pouvoir, de savoir, d'argent, eh bien, pendant ces deux jours, aucun des trente participants du groupe médecine n'a prononcé le mot « mars 1978 » ou le mot « élections ». C'est important et significatif. L'innovation ne passe plus par les partis, les syndicats, les bureaucraties, la politique. Elle relève d'un souci individuel, moral. On ne demande plus à la théorie politique de dire ce qu'il faut faire, on n'a plus besoin de tuteurs. Le changement est idéologique, et profond.

Autre observation : jamais non plus il n'a été question de « médecine de classe ». J'y vois le signe d'une disparition du terrorisme, de tous les terrorismes, autre chose remarquable.

– *Ce refus total du politique, cette répugnance à l'égard des pouvoirs constitués ne vous semblent-ils pas, dans une certaine mesure, assez inquiétants ?*

– Non. Un grand mouvement s'est déclenché depuis quinze ans, dont l'antipsychiatrie a été le modèle et Mai 68 un moment. Dans ces couches sociales qui assuraient autrefois le bonheur de la société – comme les médecins –, il y a maintenant toute une population qui se déstabilise, qui bouge, qui cherche, en dehors des vocabulaires et des structures habituels. C'est une... je n'ose pas dire révolution culturelle, mais sûrement une mobilisation culturelle. Irrécupérable politiquement : on sent bien qu'à aucun moment le problème pour eux ne changerait de nature si le gouvernement

changeait. Et, de cela, je me réjouis. Si nous allons vers la disparition des terrorismes, des monopoles théoriques et de la monarchie de la bonne pensée, tant mieux...

## 208 *Le supplice de la vérité*

« Le supplice de la vérité », *Chemin de ronde*, n° 1 : *La Torture*, 4<sup>e</sup> trimestre 1977, pp. 162-163. (Sur l'observation XXII de l'ouvrage de F. Leuret, *Du traitement moral de la folie*, Paris, Bailière, 1840, pp. 429-435, publiée dans ce même numéro de *Chemin de ronde*, pp. 158-161.)

Ce texte n'a guère besoin d'explication<sup>1</sup>. Je voudrais seulement indiquer le carrefour où il a pris naissance.

Il relève toujours de l'idée multiséculaire que l'essence de la folie est dans le *délire*, c'est-à-dire non pas dans une erreur ou une série d'erreurs, mais dans un rapport au réel qui est *erroné* : le fou ne se trompe pas, il n'est plus « capable de vérité », au moins dans un certain ordre de choses. Mais la folie est aussi dans ce texte – et l'idée est beaucoup plus récente – une sorte d'« insurrection » : le malade mental est fondamentalement rétif; tous instincts dressés, il résiste dès qu'on veut le soumettre; le principe de la folie est dans la dynamique sauvage et désordonnée des ressorts intérieurs. Enfin, troisième idée : la machinerie hospitalière, dans toute sa complexité, avec le grand rouage du médecin et toutes les petites roues adjacentes (gardiens, infirmiers, douche, nourriture, etc.), doit fonctionner dans son ensemble comme appareil à guérir.

Le point du texte est donc celui-ci : comment faire fonctionner le dispositif de l'internement – qui est un énorme « artifice » – comme retour à la vérité chez un « insoumis du réel ». Leuret met en œuvre toute une procédure qui ne lui appartient pas en propre, mais avec une « dramatisation clinique » qu'il est seul sans doute à posséder. En voici quelques éléments parmi d'autres : 1) Le médecin est dans l'hôpital la clef de voûte, le maître du réel; il laisse le réel entrer à son gré, il le fabrique selon ses ruses. 2) Le rapport d'obéissance au médecin est en même temps un rapport de vérité au réel : se soumettre au médecin ou à ses représentants, se prendre à ses pièges même les plus artificieux et jouer le jeu qu'il impose, c'est

1. Sur le traitement moral de la folie au début du XIX<sup>e</sup> siècle, il faut se reporter au livre important de R. Castel, *L'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Paris, Éd. de Minuit, 1976.

reconnaître le réel dans sa vérité. 3) La principale ruse est de traiter le malade comme si on ne le prenait pas pour fou : ainsi il ne pourra se réfugier derrière sa maladie pour échapper à l'autorité du médecin, ou en tout cas pour lui donner le statut du soin et du dévouement : il doit la recevoir à vif, de plein fouet comme pouvoir pur d'un homme sur un autre. 4) La souffrance ne sera donc pas reçue comme remède, donc comme inconvénient nécessaire ; elle sera reçue comme injustice, arbitraire, frustration des besoins fondamentaux ; il faut qu'elle soit perçue comme le tranchant du pouvoir, sans autre justification. 5) Au terme du jeu de la soumission-souffrance, la vérité « s'avoue », mais sous une tout autre forme qu'au terme de la question inquisitoriale ; elle ne « sort » pas comme un secret intérieur et enseveli, elle doit être « reconnue » – au sens également de « connue de nouveau ». Reconnue formellement : le malade est tenu de la formuler à haute voix et au besoin plusieurs fois. Reconnue finalement par la déclaration faite par le malade lui-même qu'en effet il était fou et qu'il est bien décidé maintenant à ne plus l'être.

Mais ce n'est là, on le voit, qu'un bref épisode dans la longue histoire des rapports noués dans nos sociétés entre le rituel des supplices et les procédures de vérité.

## 209 *Enfermement, psychiatrie, prison*

« Enfermement, psychiatrie, prison » (entretiens avec D. Cooper, J. P. Faye, M.-O. Faye, M. Zecca), *Change*, n° 22-23 : *La Folie encerclée*, octobre 1977, pp. 76-110.

Cet entretien eut lieu après la campagne de Victor Fainberg pour la libération de Vladimir Borissov de l'hôpital psychiatrique spécial de Leningrad. Campagne soutenue par la revue *Change*, de nombreux intellectuels, dont David Cooper et M. Foucault, et diverses organisations.

*J. P. Faye* : ... Cette interférence entre deux domaines – ceux que tu viens de décrire : l'antipsychiatrie anglaise et l'internement de la dissidence, [de « ceux qui pensent autrement »] – ces deux faits sont si fondamentaux, et si proches du problème central de ta pensée, qu'il me semble impossible de ne pas les penser avec toi.

L'évidence qui relie la critique antipsychiatrique anglaise d'une part, de l'autre, le fait de la répression psychiatrique « spéciale », voilà donc la question.

Fainberg nous explique que cette histoire terrible commence « en douceur » : en fait, ç'a été un produit de substitution au stalinisme.

Cela a commencé surtout après un discours de Khrouchtchev, à la suite du XX<sup>e</sup> Congrès comme « libéralisation ». Ce qui n'est pas sans ressembler, dans les perspectives que tu décris, à la façon dont survient la naissance de l'asile : après la répression brutale du « dément », chargé de chaînes, intervient le fait Pinel, la libération des enchaînés de Bicêtre... Le *Nouveau Larousse illustré*, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, décrivait celle-ci comme « une véritable révolution dans le traitement des fous »... Mais toi, tu donnes à découvrir le fait que « cette répression de la folie comme parole interdite, la réforme de Pinel en est beaucoup plus un achèvement visible qu'une modification »<sup>1</sup>.

Khrouchtchev, après avoir demandé que s'ouvrent les camps, prononce ce discours de 1958, qui renvoie en effet la pensée opposante, ou autre-pensante, à la folie. Mais auparavant il existe un fait précurseur, au temps de Nicolas I<sup>er</sup><sup>2</sup> : celui de Tchaadaev, l'ami de Pouchkine, que le tsar – l'« ennemi des révolutions », le « gendarme de l'Europe » – aurait condamné, après avoir lu son pamphlet, à être traité à domicile par un psychiatre...

*M. Foucault* : Mais je dirai que ce n'est peut-être pas un précurseur. C'est vrai que l'on a l'impression de voir deux fonctions très différentes – la fonction médicale de la psychiatrie, d'une part, et la fonction proprement répressive de la police, de l'autre – venir se croiser à un moment donné, dans le système dont on parle. Mais, en fait, les deux fonctions, dès le départ, n'étaient qu'une. Tu as dû lire le livre de Castel sur la naissance de l'ordre psychiatrique : il montre fort bien comment la psychiatrie, telle qu'elle s'est développée au début du XIX<sup>e</sup> siècle, n'était pas du tout localisée à l'intérieur de l'asile, avec fonction médicale, pour venir ensuite se généraliser et s'étendre au corps social entier, jusqu'aux confusions actuelles que l'on aperçoit, discrètes un peu en France, beaucoup plus voyantes en Union soviétique. Mais, dès le départ, la psychiatrie a eu pour projet d'être une fonction d'ordre social.

Après la Révolution, pendant laquelle les grandes structures de l'internement avaient été secouées et abolies, comment faire pour reconstituer des contrôles qui n'aient pas la forme de l'internement et qui soient en même temps plus efficaces ? La psychiatrie s'est tout de suite perçue elle-même comme fonction permanente d'ordre social, et elle ne s'est servie des asiles qu'à deux fins : d'abord, trai-

1. *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, p. 579.

2. « L'empereur Nicolas [...] s'honora par ses vertus domestiques et par l'habileté de son gouvernement [...] ce prince [...] fit subir aux dissidents toutes sortes de vexations » (*Dictionnaire universel d'histoire* par M.N. Bouillet, 1872).

ter les cas les plus dramatiques ou les plus gênants, et en même temps se donner une sorte de caution, de garantie, d'image de scientificité, en faisant apparaître le lieu d'internement comme un hôpital. Le lieu d'internement, baptisé hôpital, était la caution attestant que la pratique de la psychiatrie était bien médicale. Puisqu'elle aussi avait un hôpital, comme la médecine. Mais l'essentiel du livre de Castel, c'est de montrer que l'hôpital n'était pas du tout la pièce majeure dans cette histoire...

*J. P. Faye* : C'était une opération de couverture.

*M. Foucault* : C'était cela, une opération de justification, par rapport à un projet psychiatrique qui apparaît très clairement dans les revues de l'époque, et dans les discours des psychiatres : la société rencontre partout une masse de problèmes, dans la rue, dans les métiers, dans la famille, etc., et nous autres, psychiatres, nous sommes les fonctionnaires de l'ordre social. C'est à nous à réparer ces désordres. Nous sommes une fonction d'hygiène publique. C'est la vraie vocation de la psychiatrie. Et c'est son climat, et c'est son horizon de naissance.

De sorte que la psychiatrie n'a jamais abandonné ce rêve, ni ce voisinage. De telle sorte que ce qui se passe en Union soviétique, ce n'est pas l'accouplement monstrueux d'une fonction médicale et d'une fonction policière, qui n'auraient rien à voir l'une avec l'autre. Mais c'est simplement l'intensification, la solidification d'une parenté en réseau, qui n'avait pas cessé de fonctionner.

*J. P. Faye* : D'une certaine façon, c'est une mise à découvert.

*M. Foucault* : Oui, et une condensation. L'Union soviétique, à cet égard, a recueilli cet héritage.

On pourrait en faire l'histoire. Car cette fonction est toujours intervenue là où l'« hygiène publique » – au sens d'ordre public – est perçue comme le plus menacée, c'est-à-dire par le crime. Dès 1830, la psychiatrie commence à y fourrer son nez. Lorsque la criminologie italienne se développe, bien sûr, la psychiatrie est là, qui soutient le discours de la criminologie lombrosienne. Et, vers les années 1890, lorsque se multiplient les congrès de criminologie, il y en a un qui se tient à Saint-Petersbourg, en 1890 et où un certain M. Léveillé – c'est un Français – déclare aux Russes\* : « Nous autres Européens, nous avons bien des difficultés à traiter avec ces individus, qui sont des criminels, mais qui sont avant tout des malades mentaux – criminels parce que malades mentaux, et

\* Léveillé (J.), *Compte rendu des travaux de la seconde section du Congrès de Saint-Petersbourg*, Melun, Imprimerie administrative, 1891.

malades mentaux dans la mesure où ils sont criminels –, et nous ne savons trop quoi en faire, car nous ne disposons pas de structures pour les accueillir. Mais vous autres qui disposez de grandes terres vierges en Sibérie, vous pourriez très bien, de tous ces gens dont nous faisons des relégués, que nous envoyons à Cayenne ou en Nouvelle-Calédonie, vous qui avez la Sibérie, vous pourriez fort bien organiser de grands camps de travail pour tous ces individus, à la couture de la médecine et de la pénalité. Vous les utiliseriez à ça et vous mettriez ainsi en valeur ces terres d'une richesse prometteuse... » Le brave Léveillé avait défini le goulag.

*J. P. Faye* : Il a eu une réponse, à l'époque?

*M. Foucault* : Ni réponse ni récompense. Il n'a pas été décoré – même à titre posthume.

*J. P. Faye* : Mais il est revenu content?

*M. Foucault* : Ravi. La déportation en Sibérie existait déjà, mais, si j'en juge d'après ce texte-là, je crois qu'elle devait fonctionner à titre de pur et simple exil, pour les détenus politiques. L'idée qu'il puisse y avoir un enfermement politico-médical – politico-pénal-médical, ou médico-politico-pénal –, à fonction économique, et permettant de mettre en valeur les richesses d'un pays encore vierge, cela c'était une idée nouvelle, je crois. En tout cas, quand il l'a formulée, elle était nouvelle dans son esprit.

*J. P. Faye* : Ce n'est pas l'expérience de Dostoïevski.

*M. Foucault* : Quand on relit les textes sur la déportation du XIX<sup>e</sup> siècle, en effet ce n'est pas comme ça qu'elle fonctionne.

*D. Cooper* : J'ai été très frappé, au cours de la conférence de presse de Fainberg et Plioutch, par la question de Claude Bourdet à Viktor Fainberg : pourquoi utilise-t-on en Union soviétique la psychiatrie? Alors qu'il existe tout cet appareil policier et pénitentiaire, parfait en lui-même, qui peut prendre en charge la situation de n'importe qui, pourquoi la psychiatrie?

*M. Foucault* : Il n'y a pas de réponse. Sinon qu'il n'y a peut-être pas lieu de poser la question. Parce que c'est toujours comme ça que cela fonctionnait.

*J. P. Faye* : C'était déjà là...

*M. Foucault* : C'était déjà là. Encore une fois, ce n'est pas un détournement d'usage de la psychiatrie : c'était son projet fondamental.

*D. Cooper* : Le mouvement, dans les années 1930, qui allait vers la dépsychiatisation en Union soviétique, s'est trouvé renversé au

cours du règne de Staline. L'interdiction légale des tests psychologiques – et de la lobotomie, vers 1936 – a été ensuite suivie d'une reprise, mais pas aussi répandue que dans l'Ouest...

*J. P. Faye* : Qui est à l'origine de l'interdiction de la lobotomie en U.R.S.S.?

*D. Cooper* : ... la nouvelle technique occidentale étant l'implantation de vingt électrodes dans le cervelet – dans une petite zone d'un centimètre –, afin d'obtenir un contrôle à longue distance beaucoup plus avancé que l'appareil de Delgado à Yale; cette pratique et cette sophistication manquent encore en Union soviétique. Mais il y a ce retour en arrière, maintenant.

*J. P. Faye* : L'utilisation de la lobotomie dans les années cinquante aux États-Unis – en France aussi, mais davantage sans doute aux États-Unis avec des objectifs politiques, si l'on est attentif aux travaux de Breggin et aux textes parus dans *Les Temps modernes*<sup>1</sup> – cela converge dangereusement avec le fait poststalinien de la répression psychiatrique.

*M. Foucault* : La question posée par David est fondamentale en effet : cette sorte de frein qui a été imposé à la psychiatrie...

*J. P. Faye* : ... soviétique.

*M. Foucault* : Oui, à la psychiatrie soviétique avant 1940, et la brutale accélération après 1945. À quoi est-ce que cela correspond? Il y aurait à faire intervenir tout le problème de la réflexologie, qui a été longtemps, après 1945 en tout cas, et peut-être même jusqu'à maintenant, le seul *background* théorique qu'acceptait la psychiatrie soviétique. Tous les autres passant pour idéologiques, idéalistes, irrationalistes, etc. La réflexologie a été utilisée à plein dans la période 1945-1965. Je me souviens d'avoir rencontré Marthe Robert et Michel de M'Uzan après le centenaire Kafka qui s'était tenu à Prague : ils étaient revenus horrifiés d'avoir appris quels étaient les traitements réflexologiques, pavloviens qu'on faisait subir aux homosexuels. Chose d'ailleurs fort simple : on leur présente une photo de femme – piquée euphorisante. Une photo d'homme – piquée nauséuse, etc. On montrait cela aux visiteurs en annonçant quelque chose de très remarquable... Puis, devant leur attitude peu enthousiaste et leurs questions, la présentation avait passablement changé de ton... On peut même se demander si on ne leur avait pas montré cela, en apparence pour les convaincre et, de fait, pour leur

1. En avril 1973.

indiquer un scandale, perçu comme tel par les médecins eux-mêmes. Je n'en sais trop rien, le phénomène était fort ambigu...

Si je parle de cette réflexologie, c'est parce que, en France, elle a été certainement l'une des raisons pour lesquelles l'antipsychiatrie ne s'est pas développée. Les psychiatres qui, en France, pour des raisons de choix politique, auraient été en mesure de mettre en question l'appareil psychiatrique, disons en gros les psychiatres de gauche, se trouvaient bloqués par une situation politique où, au fond, on ne souhaitait nullement que cette question soit posée, à cause de ce qui se passait en Union soviétique – et cela en le sachant clairement ou non. Ensuite, on leur imposait comme idéologie, contre les « irrationalismes » contemporains – existentialisme, psychanalyse, etc. –, cette idéologie réflexologique. Troisièmement, on leur donnait comme tâche concrète, non pas la mise en question de la pratique psychiatrique et de l'institution asilaire, mais la défense professionnelle du corps des psychiatres. Il y avait ce triple blocage.

*J. P. Faye* : La conséquence intéressante de la réflexologie, au niveau des cliniques d'accouchement – d'« accouchement sans douleur » –, avait pour contrepartie, au niveau de la psychiatrie, ce blocage absolu : pas toucher! Le même corps politique a fonctionné de cette double façon.

Mais le paradoxe inouï, c'est qu'au moment le plus répressif du déchaînement policier, dans les années trente, à l'époque des purges stalinienne dans leur culmination, il y a encore sans doute un héritage révolutionnaire dans la médecine soviétique qui a pour effet d'interdire, de suspendre ou de détourner l'apparition de la lobotomie comme technique psychiatrique. Ce n'est vraisemblablement pas Staline, dans sa bonté infinie, qui a pris cette mesure... Cela a dû se décider au niveau des instances médicales?

*D. Cooper* : Mais n'est-ce pas illégal, maintenant?

*M. Zecca* : Ce n'est pas certain...

*J. P. Faye* : Sait-on qui est à l'origine de cette mesure, ou de cette tendance?

*M. Foucault* : Ce que je vais dire est sans doute très flottant, par rapport aux explications fines et précises qu'il faudrait pouvoir donner. Mais, d'une façon générale, toutes ces années 1930-1940 en Union soviétique ont été dominées par un double thème. Premièrement : la nature est bonne en soi, et ce qui peut la défigurer ne vient que d'une aliénation historique, économique et sociale. Deuxièmement : c'est à l'homme de transformer la nature, et il peut la transformer. Infinie bonté de la nature, transformabilité progressive de la

nature : c'est ce bloc idéologique qui tournait autour de tous les discours – celui de Lyssenko, par exemple.

*J. P. Faye* : Le mitchourinisme...

*M. Foucault* : Je pense que l'interdiction de la lobotomie répondait à des objectifs beaucoup plus précis que cela. Mais je vois bien dans quel climat on a pu l'interdire. Car elle est amputation de la nature. Et elle est renoncement à une transformation de la nature elle-même par l'homme...

*M. Zecca* : Cela rejoint l'explication que donne aussi Henri Laborit.

*M. Foucault* : Le *background* idéologique était celui-là. Il est vraisemblable que, tout comme pour Lyssenko, il y a une raison précise pour que cela se déclenche : ce n'est pas simplement cette idéologie-là qui a produit l'effet Lyssenko. L'interdiction de la lobotomie doit répondre également à quelque chose. Je me souviens du moment où la cybernétique et toutes ces techniques de l'information ont commencé à être connues en Occident, peu après la guerre : les revues officielles du P.C. se sont mises à dénoncer cette pseudoscience, cette technique typiquement capitaliste, etc. Les techniques qui n'étaient pas maîtrisées en U.R.S.S. étaient d'abord disqualifiées.

*J. P. Faye* : L'idéologie cybernétique étant maintenant en pleine vogue, dans les lieux en question.

*D. Cooper* : Au congrès de Milan, ce que présentait Peter Breggin, de Washington, était fort important : dans les hôpitaux psychiatriques d'Allemagne, dans les années trente, les officiers S.S. auraient été formés – par les psychiatres – en matière d'euthanasie « scientifique ». Parmi ces mêmes psychiatres dont beaucoup ont émigré aux États-Unis, on retrouverait des leaders de l'Association psychiatrique américaine... Avec cet arrière-plan américain. Il y a eu des procès en diffamation contre Breggin, mais il s'est bien défendu.

*M. Zecca* : Tous les États, aux États-Unis, qui avaient pendant un temps aboli les opérations chirurgicales du cerveau, les ont maintenant de nouveau autorisées. À deux conditions : que le malade ne puisse pas être soigné par une autre technique que la psycho-chirurgie ; qu'il s'agisse d'un « bon chirurgien » ; et que plusieurs personnes, extérieures au corps médical, attestent que le malade est un « vrai malade »... ce qui est aberrant.

*M. Foucault* : Un « vrai malade » et un « bon médecin »... Et si l'on a un « bon malade » et un « vrai chirurgien » ? cela ne marche pas ? C'est plutôt dans ces cas-là que ça marche...

*D. Cooper* : Mais les définitions psychiatriques des « grands malades » sont très intéressantes... Classe ouvrière, d'abord. Juif, plutôt que non juif. Noir plutôt que non noir.

*M. Zecca* : Et femme...

*D. Cooper* : ... plutôt qu'homme. Évidemment, c'est la femme noire qui définit le malade parfait.

*M. Zecca* : Sur lequel les opérations chirurgicales du cerveau ont un résultat positif.

*J. P. Faye* : Je ne sais si c'est un retour en arrière qui nous éloigne ou nous rapproche de la source, mais le rapport Royer-Collard sur Sade, sur l'enfermement de Sade, est une sorte de fait primitif au niveau du document. Le premier document écrit peut-être, à donner le récit médical d'un internement psychiatrique à objectif politique avoué. À l'orée du siècle asilaire.

*M. Foucault* : Oui, et qui indique bien quel était le problème. C'est que la Révolution, en abolissant pour des raisons politiques et surtout juridiques, judiciaires (pour ne pas le laisser à l'exécutif) le droit d'enfermer les gens sans une procédure contrôlable, avait ouvert les maisons d'internement. Se posaient alors une série de problèmes, qui ont été discutés tout au long de la Révolution : qu'est-ce qu'on allait faire de ces gens-là ? Maintenant qu'il n'y a plus de lieu d'internement, et que les pères de famille n'ont plus le droit de faire enfermer leurs enfants ou leur femme, ou que les femmes n'ont plus celui d'enfermer leur mari (statistiquement, cela s'équivalait à peu près), qu'est-ce qu'on va faire ? Car on ne peut tout de même pas déposséder les gens de ce droit si fondamental, si nécessaire au bon fonctionnement social qu'est le droit pour chacun de faire enfermer celui d'entre ses proches qui le gêne.

Le droit d'enfermement, en France, jamais expressément formulé, a été pratiqué en fait pendant plus d'un siècle et demi. Et c'est finalement ce droit-là qui a resurgi ensuite, sous une forme élaborée et sophistiquée, dans la loi de 1838 – et ses suites.

*M.-O. Faye* : C'était un progrès, de passer de la Bastille à Charenton?...

*M. Foucault* : Ah oui ! Auparavant, c'était la lettre de dénonciation au commissaire de police, qui faisait une contre-enquête, et répondait par oui ou non : on enferme ou on n'enferme pas.

*M.-O. Faye* : Pour les non-nobles, il y avait également ce « droit » à l'enfermement, comme par les lettres de cachet ?



*M. Foucault* : Vous posez une question qui est très importante. Car, moi aussi, j'ai longtemps cru que les lettres de cachet étaient une institution réservée, entre les mains du roi lui-même, et qui ne pouvait viser que ses ennemis directs... Mais, en fouillant dans les archives de l'Arsenal, j'ai constaté que c'était une pratique tout à fait populaire. Les lettres de cachet n'étaient nullement réservées à l'usage royal et à la haute aristocratie. Mais, à partir de la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, deux institutions corrélatives et à peu près simultanées se développent. Le quadrillage policier des grandes villes, d'une part, avec commissaires par quartiers, inspecteurs, mouchards qui courent les rues, font arrêter les prostituées, les homosexuels, etc. D'autre part et en même temps, ces lettres de cachet, qui étaient de pratique absolument générale et par lesquelles n'importe qui pouvait demander, non pas au ministre, bien sûr, mais au commissaire de quartier, de faire arrêter et d'enfermer...

*M.-O. Faye* : Mais où ?

*M. Foucault* : À Bicêtre. Où il y avait de trois à six mille personnes. À la Salepêtrière, où l'on mettait les femmes, etc.

On a retrouvé des monceaux de ces lettres, qui étaient écrites par les écrivains publics, au coin des rues. D'après la demande du savetier, ou de la marchande de poisson, qui voulait se débarrasser de son mari, de son fils, de son oncle, de son beau-père, etc., et qui dictait à l'écrivain public ses griefs. Documents étonnants. Parce que l'écrivain public expliquait à son client qu'il lui fallait employer telle ou telle formule obligatoire. Alors cela commençait par : « Monseigneur, j'ai l'honneur de me prosterner à vos pieds pour... » Puis passait, avec la demande, ce qui la « justifiait », dans le vocabulaire du plaignant avec ses revendications, ses haines, ses trépignements, ses cris. Au milieu de ce langage solennel de l'administration louis-quatorzième, on voit surgir : « C'est la dernière des putains... » En fait, on avait mis entre les mains des gens, et jusque dans les classes les plus « basses » de la société, un instrument de dénonciation et d'enfermement qui est arrivé à constituer, au bout d'un siècle d'usage, un véritable *droit*, dont les gens se sont sentis frustrés pendant la Révolution. Et, durant toute la période révolutionnaire, on pose sans cesse ce problème : il va bien falloir trouver un moyen pour que les familles puissent faire enfermer légitimement les gens qui les embêtent... D'où la création des tribunaux de famille, qui ont existé et fonctionné un certain temps au xix<sup>e</sup> siècle. Et, enfin, la loi de 1838, qui n'a été que le substitut à tout cela — avec, au-dessus des demandes de l'entourage, un contrôle administratif par le préfet, et une contre-signature médicale.

Or celle-ci n'avait pas besoin d'être extorquée, puisque les psychiatres se considéraient moins comme des médecins — au sens que nous connaissons maintenant — que comme des fonctionnaires de l'hygiène publique : c'est-à-dire chargés de contrôler tout ce qui est désordre, ce qui est danger. C'est la notion de « danger », finalement, qui a été introduite à ce moment-là, théorisée dans la psychiatrie et la criminologie au xix<sup>e</sup> siècle — et que vous retrouvez dans la législation soviétique. Celle-ci peut dire : vous prétendez que l'on met en prison un malade (ou à l'hôpital un prisonnier) ? pas du tout ! on enferme quelqu'un qui a été « dangereux ». Ils sont arrivés à codifier comme délit le fait d'être perçu comme dangereux...

Nous n'y sommes pas encore arrivés, ici... Mais, dans la pratique anglaise, américaine, italienne, allemande, française de la psychiatrie et du droit pénal, on voit que la notion de « danger » reste le fil directeur. Et tout cela — police, psychiatrie — sont des institutions destinées à réagir au danger.

*D. Cooper* : La formule, c'est toujours : « Dangereux pour les autres, ou pour lui-même »...

*M. Foucault* : C'est-à-dire qu'il est dangereux « pour lui-même », lorsqu'on n'arrive pas à prouver qu'il est dangereux « pour les autres »...

*M.-O. Faye* : Ce qui naissait là était donc une « police sociale »... Mais la police « politique » ? Son problème est posé par la Commune : nous l'avons vu en déchiffrant le Mémoire de Da Costa sur la police du second Empire, et surtout sur sa police politique<sup>1</sup>.

*J. P. Faye* : Da Costa reprochera à son ami Rigault, délégué à la sûreté générale de la Commune dont il est un moment le chef du cabinet, d'avoir eu pour « rêve »... « la continuation des procédés policiers de l'Empire »<sup>2</sup>. Du second Empire, mais aussi du premier : celui de Fouché. Celui qui assure l'enfermement de Sade à Charenton, et produit le rapport de Royer-Collard.

*M. Foucault* : La police politique ? Elle a toujours existé, au moins depuis le xvi<sup>e</sup> siècle. Mais il y a eu de gros paliers de constitution. On a une police importante en France, à la limite de la politique et de la sociale si l'on veut, à propos des protestants, après la révocation de l'édit de Nantes. La chasse aux protestants, leur circulation dans le pays, leurs réunions, leurs services, tout cela doit

1. *Change*, n° 15 : *Police fiction* (1973) : Mémoire de Gaston Da Costa, chef de cabinet du délégué à la Sûreté générale (du ministre de l'Intérieur) de la Commune ; rapport écrit deux jours après sa condamnation à mort, le 29 juin 1871.

2. *Ibid.*, p. 17.

être surveillé : un gros « progrès » est fait... Puis il y a la période postrévolutionnaire, évidemment.

*J. P. Faye* : Napoléonienne.

*M. Foucault* : Oui. ensuite, il y eut un effet, après 1848, la police de Napoléon III – et la Commune.

*J. P. Faye* : Les contradictions de la Commune... Car le rapport de Da Costa « au délégué à la police », c'est-à-dire à Ferré, le second successeur de Rigault, se donne pour tâche d'« abandonner le système de la terreur, le régime de la crainte indigne de nous » et, tout particulièrement, d'écarter « les craintes que les souvenirs des journées de Septembre<sup>1</sup> inspirent à quelques prisonniers »<sup>2</sup>. Rarement trouvée-on, énoncée par la conscience révolutionnaire et son langage, une semblable volonté d'abandonner les méthodes policières héritées de l'État monarchiste et bourgeois. Da Costa avait en même temps expressément pour tâche, écrit-il lui-même, de « requérir contre les personnes accusées d'avoir fait partie de l'ancienne police politique de Bonaparte »<sup>3</sup>. Mais ce qu'il propose à Ferré – en mai 1871 – « pour sortir de cette situation terrible », c'est de « supprimer absolument l'organisation actuelle de la police », et de « la réorganiser sur des bases démocratiques, morales et fraternelles... ». L'objectif concret étant pour lui de faire annuler le décret répressif sur les otages, jusqu'alors non appliqué. (Ce dont Marx au même moment félicite la Commune!) Ici, la notion de « danger » est entièrement retournée. Mais en matière psychiatrique...

*D. Cooper* : Le « danger » fonctionne de façon très simple pour les psychiatres. Il y a ces formes, ces formules : danger pour les autres, danger pour soi-même... On peut barrer l'un des termes, et laisser l'autre. Il est plus simple encore de laisser les deux... Les formes de la détention courte peuvent être renouvelées, si « nécessaire ». Pour un renouvellement d'une année, il est nécessaire d'écrire un paragraphe – et c'est tout.

*J. P. Faye* : Les paragraphes sont tout prêts.

*M. Foucault* : En France actuellement, la première question posée à un expert psychiatre devant les tribunaux, c'est : cet individu est-il dangereux ? À la question de l'article 64 – est-il responsable de ses actes ? – très souvent les psychiatres ne répondent pas, parce qu'ils ne peuvent pas y répondre. Ils estiment qu'ils ne peuvent pas y

répondre, parce qu'ils disent que cela n'a pas de sens. Mais ils admettent – et cela, c'est très significatif – qu'ils peuvent répondre à la question : l'individu est-il dangereux ?

Or, quand on regarde de près, tout de même, dans le droit pénal, aussi bien de type anglo-saxon que napoléonien, jamais le danger n'a constitué un délit. Être dangereux, ce n'est pas un délit. Être dangereux, ce n'est pas une maladie. Ce n'est pas un symptôme. Eh bien, on arrive, comme à une évidence, et cela depuis plus d'un siècle, à faire fonctionner la notion de danger, par un renvoi perpétuel du pénal au médical et réciproquement. Le pénal dit : écoutez, celui-là, je ne sais pas très bien quoi en faire, je voudrais avoir votre avis – est-ce qu'il est dangereux ? Et le psychiatre, si on lui dit : mais enfin vous allez répondre à cette question ? va répliquer : évidemment, le « danger » ce n'est pas une notion psychiatrique – mais c'est la question que me pose le juge. Et hop ! Si l'on considère l'ensemble, on s'aperçoit que tout cela fonctionne à la notion de danger.

*J. P. Faye* : Il y a un jeu de raquette entre les deux pôles.

*M. Foucault* : Et le système soviétique fonctionne également à cela.

*J. P. Faye* : Le concept de « schizophrénie torpide »... Ce syndrome qui n'a pas de symptômes. La schizophrénie est cette maladie qui peut n'avoir pas de symptômes : une sorte de « noumène », de « chose en soi ». Fort « dangereuse »...

*D. Cooper* : Il y a peu de jours, les psychiatres américains ont protesté contre cette forme de diagnostic en Union soviétique. Parce qu'il y a des formes de schizophrénie diagnostiquées en U.R.S.S. qui sont « vraiment » (pour eux) les névroses pseudo-schizophrènes ou les pseudo-schizophrénies névrotiques... Cela devient une question linguistique !

*J. P. Faye* : Si l'on peut utiliser ainsi le concept de schizophrénie en dehors de tout symptôme, dans un espace « non occidental », cela pose en effet la question de savoir comment il a été construit au départ, en Occident.

*D. Cooper* : Il y a effectivement un danger dans « la folie ». Mais c'est le danger de l'inattendu, du spontané. Parce que le fou ne frappe pas les autres... C'est « dans nos mots » qu'il le fait... En ce sens, tous les fous sont des dissidents politiques. Dans chaque délire – ou prétendu délire –, on peut trouver des déclarations politiques.

Il y a autre chose : la « paranoïa », qui est une forme d'hyper-normalité... une forme fasciste de l'existence.

1. Septembre 1792 : les massacres de la première Commune de Paris. Da Costa occupe aussi le poste de Danton et d'Hébert : substitut du procureur de la Commune.

2. *Change*, n° 9, mai 1971, pp. 176-180.

3. *Ibid.*

*J. P. Faye* : Le plus souvent, très bien admise.

*D. Cooper* : Mais on n'admet pas très facilement la proposition selon laquelle tous les fous sont des dissidents politiques. C'est pourtant vrai. Il faudrait élargir ce concept de dissidence – je préfère dire : dis-sension, différence de sentir, de penser... La dis-sidence veut dire : s'asseoir dans un autre camp. Or il existe des dissidents, en Union soviétique, qui ne veulent pas « s'asseoir dans un autre camp ». Ou en Allemagne de l'Est, Wolf Biermann : il veut le camp socialiste – mais il veut penser différemment. C'est la dissension, le *dissent* du *dissenter*, en anglais. Chose différente. À la Biennale de Venise, des socialistes italiens ont proposé comme thème la dissidence en Europe de l'Est. Pourquoi pas la dissidence en général? Il y aurait de quoi fournir un fort bon congrès... Ce n'est pas seulement la dissidence psychiatrique qui est en cause, dans le monde capitaliste. Mais les dissidents partout dans le tiers-monde, où travaille la critique des armes. Les pays socialistes ont des dissidents aussi – mais ce sont précisément des dissidences sur lesquelles, de son côté, le capitalisme est fondé : à travers la surexploitation du tiers-monde. Ces milliers et ces millions de dissidents. Comment constituer une base idéologique pour la dissidence, partout dans le monde? À travers une analyse du pouvoir. Celle que tu as faite, Michel, en plusieurs domaines déjà : dans *Surveiller et Punir* et dans le premier tome de *La Volonté de savoir*. Peut-être en utilisant l'analyse de l'école de Budapest \* en termes de « besoins radicaux », qui ouvre beaucoup de perspectives. Et qui devrait être quelque peu acceptable là-bas...

Former une base idéologique pour la dissidence partout dans le monde : voilà notre question. Développer peut-être une action internationale – sur cette base à trouver<sup>1</sup>.

*J. P. Faye* : Les événements argentins de cet hiver ont montré que toute une frange de la répression en Amérique latine touche au lieu psychiatrique également. De façon bizarre. Mais, là, qu'est-ce qui est visé, au juste? Des psychiatres de gauche, de tendances voisines de l'antipsychiatrie, ou de la psychanalyse, sont devenus les cibles. (Par exemple, Bauleo et ses amis.) De qui venait le coup? Et quel

1. C'est la perspective même du congrès permanent de Santiago, ouvert le 25 février 1976 avec la lecture, par Julio Cortázar, du verdict du tribunal Russell II, par les communications de Mario Pedrosa, Miguel Rojas-Mix, Ariel Dorfman, Manuel Scorza et Saul Yurkievich, par celle de Mando Aravantinou au nom du collectif Khnari d'Athènes, et par le message de Vratislav Effenberger et du Groupe surréaliste de Prague, lu par Vincent Bounoure. Il se prolongera dans l'exposition du musée de la Résistance chilienne (N.D.L.R.).

\* Il s'agit d'A. Heller.

était le « modèle » qui servait de mesure à cette répression? Une « bonne psychiatrie » pour l'Amérique latine, qui est « pensable » quelque part là-bas?

*M. Foucault* : L'Argentine, je la connais mal. Je connais un peu le Brésil. La situation là-bas est fort complexe. Car il est absolument vrai que, d'une part, des médecins au Brésil participent aux interrogatoires qui prennent la forme de la torture. Ils donnent des conseils... Et il est certain qu'il existe des psychiatres qui participent à cela. Je crois pouvoir affirmer qu'il y a un psychanalyste au moins, à Rio, qui est conseiller en torture. En tout cas, c'est ce qu'on m'a affirmé. Et pas un psychanalyste de bas étage, mais un personnage qui se réfère aux formes les plus sophistiquées de la psychanalyse actuelle...

D'un autre côté, il est absolument certain qu'il y a là-bas des psychanalystes et des psychiatres qui sont les victimes de la répression politique. Et qui sont parvenus à prendre l'initiative d'actions en sens contraire, dans l'opposition. À la tête d'une manifestation très importante contre la répression, au cours des années 1968-1969, on trouvait un psychanalyste de Rio.

*D. Cooper* : Mais l'un des généraux fascistes et « gorilles » d'avant Geisel était le président honoraire de l'Association mondiale de psycho-chirurgie. Au temps de Medici sans doute.

*M. Foucault* : Medici était en effet un policier.

Je crois que tu poses, David, un problème capital : quelle base idéologique donner à la dissidence en général? Mais dès lors que l'on essaie de lui donner une idéologie, est-ce que tu ne penses pas que déjà on l'empêche d'être vraiment dissidence?

Je crois qu'il faut lui donner des instruments...

*D. Cooper* : Mais pas une idéologie : une base idéologique, ce qui est un peu différent. Et peut inclure, par exemple, une analyse du pouvoir, comme la tienne : phénomène pour moi encore assez insaisissable. À mes yeux, tu luttas, dans ton travail, pour le comprendre. Mais c'est quelque chose de totalement multiforme : quelque chose de *base* – et qui n'est pas « une idéologie ».

*M. Foucault* : Ce travail à faire serait plutôt un instrument idéologique, un instrument d'analyse, de perception, de déchiffrement. Une possibilité de définir des tactiques, etc. Cela, en effet, c'est la chose à travailler.

*D. Cooper* : Comment, avec qui?

*M. Zecca* : Je crois qu'on peut le faire aussi avec les équipes, en Italie, à qui manque peut-être ce travail de base, ce travail théorique, mais qui depuis dix ans sont investies dans une pratique.

*D. Cooper* : Le travail le plus important, à Parme, est celui de Mario Tomasini sans doute. Ouvrier du P.C.I. devenu assesseur à la santé, pour la région de Parme. L'occupation de l'hôpital y a abouti à « vider les psychiatres », à l'« autogestion des problèmes affectifs » dans la communauté...

*M. Zecca* : La prison juvénile, l'orphelinat, trois institutions de handicapés physiques et moteurs, et la moitié de l'hôpital psychiatrique sont « vidés », les autres institutions fermées, et les gens inclus dans la communauté, retrouvant un travail, un appartement – tout un mouvement pour trouver des appartements individuels ou collectifs... Cela, c'est vraiment un travail important et qui reprend finalement la crise économique dans des termes positifs : comme situation qui leur permet de « créer » des usines autogérées, de prendre des terres qui n'étaient pas cultivées et de réunir des collectifs de jeunes qui vont cultiver la terre. Leur travail est très important. Mais j'ai le sentiment qu'il leur manque quelque chose pour aller plus loin. Et que Mario est un peu perdu, dans cette expérience étonnante : il ne peut pas la théoriser et – ce qui est la même chose – il ne peut pas lui faire franchir les frontières de la province de Parme, finalement.

*D. Cooper* : Dans le P.C.I., il y a deux courants : autour du « schisme évident » de Berlinguer. Il y a celui d'Amendola, d'un côté. Et, de l'autre côté, un groupe comme celui de Tomasini, appuyé sur les positions d'une autogestion radicale de tous les aspects de la vie, incluant les problèmes affectifs, les problèmes de la folie. Il y a là tout un courant un peu caché, dans la situation italienne d'aujourd'hui, mais qui est fondamental. Il y a aussi une méfiance des psychiatres de la gauche à son égard, en Italie.

*M. Foucault* : L'attitude de Gervis est caractéristique. La dernière phrase de son livre est stupéfiante, elle revient à dire : la psychiatrie, mais si ! ça peut servir, du moment qu'elle permet à quelqu'un de reconstituer l'intégrité de sa personne, de refaire les synthèses défaites, etc. Il donne là une définition qui retrouve celles de Royer-Collard...

*M. Zecca* : Il y a une notion, en Italie, qui prime presque la « dangereusité » : la notion de « souffrance »...

*D. Cooper* : Ah oui, l'idéologie de la souffrance, du « soulagement de la souffrance », qui traduit tout le langage psychiatrique en langage de la souffrance.

*M. Zecca* : Moyen de justifier tout l'appareil psychiatrique... Qui, avec un peu plus de centralisation et de planification, permettra de

vouer à la mort les expériences actuelles, faites à la faveur de la décentralisation.

Dans un cours du Collège, tu as parlé de ton voyage au Brésil, et d'un « plan de santé » qui s'y prépare – qui n'est pas spécifiquement un plan de la santé mentale, mais de la santé en général – qui pourtant, à travers ses institutions, va constituer un nouveau rapport au corps, à la maladie, et finalement un ordre social fondé sur la maladie, sur la peau de la maladie. Et c'est assez proche de la situation italienne, ou plutôt de ce qui la menace.

*M. Foucault* : Il est certain que s'il y a un lieu actuellement où l'on peut se lier à une action militante qui ait un sens, et qui ne soit pas simplement l'injection d'une idéologie présente dans nos têtes, mais qui vienne nous mettre nous-mêmes en question, c'est bien ce problème de la maladie.

Je prends l'exemple du Nord-Est brésilien. Le taux de morbidité y atteint 100 % : la parasitose – aussi « antimédecin » que l'on soit –, cela existe ; et on peut supprimer la parasitose. Le problème est de savoir comment l'on peut effectivement obtenir des résultats thérapeutiques, qu'il serait dérisoire de nier, sans que cela ait pour support et pour effet l'installation, et d'un type de pouvoir médical, et d'un type de rapport au corps, et d'un type d'autoritarisme – d'un système d'obéissance finalement, puisque c'est de cela qu'il s'agit, caractéristique de notre rapport au médecin et à la médecine, actuellement.

Il y a là un enjeu formidable. Et l'on est très désarmé face à cela. Avec les amis brésiliens que je vois, on discute à l'infini de cela. Ils ont fait de l'excellent travail, mais cela reste très local, c'est aussitôt étouffé ; ils sont obligés de s'éloigner de la région où ils travaillent, pour des raisons politiques, et six mois après, c'est recouvert par autre chose.

Le certain, c'est que les réseaux de pouvoir passent maintenant par la santé et par le corps. Autrefois, cela passait « par l'âme ». Maintenant, par le corps...

*J. P. Faye* : C'est l'inquisition du corps.

*M. Zecca* : Les techniques sont tellement élaborées, tellement sophistiquées et tellement efficaces que si la psychiatrie autrefois pratiquait la ségrégation des individus sans pouvoir vraiment les « soigner », maintenant elle a tout le pouvoir de les « normaliser » et de les « guérir ». Par la chirurgie, par les médicaments, par la *behaviour-therapy*...

*J. P. Faye* : En vue d'« atténuer la souffrance » – et le danger ?

*D. Cooper* : L'idéologie de la « souffrance » est l'idéologie de la « salvation personnelle ». Là sont les techniques les plus « avancées » : E.S.T. (*Erhard Sensitivity Training*), « méditation transcendantale », « thérapie de renaissance » : toute cette « troisième force » en thérapeutique – après la psychanalyse et la théorie du comportement. Analyse transactionnelle, « cri primal » (*primal scream*), etc. Importées au Mexique pour les pauvres gens là-bas, comme techniques à bon marché. À Pueblo, on pratique maintenant l'« anti-psychiatrie »... On vend des tee-shirts portant les mots : « Je suis un être humain, pas un objet »... Voilà l'antipsychiatrie-publicité.

*M. Foucault* : On est dans un labyrinthe de paradoxes... Récemment, paraissait dans un journal que nous aimons particulièrement, et dans la perspective de la lutte antimédecine, une enquête sur les scandales de la médecine officielle, de la médecine de patron et de mandarin, à propos des maladies cardio-vasculaires. Contre cette médecine mandarinale on proposait quelque chose, qui était un petit appareil électrique qu'on se fourrait sur le nombril et dans le derrière, et qui était censé, en provoquant des décharges, vous secouer les cellules coagulées du sang et vous remettre tout cela en circulation comme il fallait.

C'est-à-dire la chose à vomir, cette sorte de médecine empirique venue du XVIII<sup>e</sup> siècle et qui végète encore...

*J. P. Faye* : Les « secousses »...

*M. Foucault* : L'article se terminait par l'indication du livre où l'on pouvait trouver l'usage de ce merveilleux instrument et le nom de la personne qui l'avait fabriqué. Et je vous le donne en mille : c'était un médecin.

*M.-O. Faye* : Nous sommes au stade de la critique... Y a-t-il un stade où l'on propose ?

*M. Foucault* : Ma position, c'est qu'on n'a pas à proposer. Du moment qu'on « propose », on propose un vocabulaire, une idéologie, qui ne peuvent avoir que des effets de domination. Ce qu'il faut présenter, ce sont des instruments et des outils que l'on juge pouvoir être utiles ainsi. En constituant des groupes pour essayer précisément de faire ces analyses, de mener ces luttes, en utilisant ces instruments ou d'autres, c'est ainsi, finalement, que des possibilités s'ouvrent.

Mais si l'intellectuel se met à rejouer le rôle qu'il a joué pendant cent cinquante ans – de prophète, par rapport à ce qui « doit être », à ce qui « doit se passer » –, on reconduira ces effets de domination, et l'on aura d'autres idéologies, fonctionnant selon le même type.

C'est simplement dans la lutte elle-même et à travers elle que les conditions positives se dessinent.

*J. P. Faye* : Autrement, c'est une « philosophie positive »...

*M. Foucault* : Oui, autrement, c'est une philosophie positive qui surgit.

*J. P. Faye* : Mais justement, cette idéologie de l'« allègement de la souffrance » dont parlait David tout à l'heure, dans la pratique, cela aboutit à quel type d'injection de souffrance socialisée ? Il y a un type de souffrance qui est normalisé de telle façon qu'elle est considérée comme « non dangereuse », comme sanitaire. Mais elle est peut-être plus intolérable pour le patient. Il y a, en revanche, des formes de souffrance codées comme mauvaises.

*D. Cooper* : L'idéologie de la souffrance, et du « soulagement » de la souffrance, c'est de soulager tout le monde autour de *cet objet*, tous les autres...

*J. P. Faye* : Mais cet objet, lequel ?

*D. Cooper* : Le fou. Notre folie.

*J. P. Faye* : C'est soulager les autres. Lui, tant pis pour lui. Du moment qu'il est sorti de la zone danger.

*D. Cooper* : Le fou... mais j'ai suivi ton conseil, Michel, j'ai *aboli* le mot « folie » dans les dernières pages de mon livre.

Ce qui m'importe, c'est l'analyse de la dépsychiatisation, dans le tiers monde : la gestion non médicale. Et la pré-psychiatisation – l'*évitement* de la psychiatrie, dans certains pays du tiers-monde. Au Mexique, à Cuba, en Tanzanie, au Nigeria.

*M. Zecca* : Et en Italie, en Belgique. Chez nous.

*J. P. Faye* : À Trieste, la fermeture de l'hôpital psychiatrique est arrivée à son projet culminant.

*M. Zecca* : Mais deux questions restent essentielles : comment est-ce qu'on répond à la crise dans la communauté, est-ce qu'on n'a pas fait éclater l'hôpital en petits centres externes qui jouent le même rôle – d'enfermement ? Est-ce que les responsables de cet « éclatement » ont réussi à obtenir, dans les hôpitaux généraux, des lits, de façon à pouvoir y hospitaliser quelqu'un deux ou trois jours, si c'est vraiment nécessaire ? Toute une question de législation se pose là en outre, que tente de résoudre *Psychiatria democratica* \*. La question est alors de savoir si ce n'est pas finalement une politique

\* Mouvement italien de contestation de la psychiatrie et de son cadre juridique qui tint son premier congrès national en juin 1974, à Gorizia.

de « sectorisation ». Ce qu'ils ont évité à Parme. Mais nous verrons ce qu'il adviendra de Trieste.

*J. P. Faye* : Il existe un précurseur à cet égard – inverse du cas de Sade. À Tübingen, on sait qu'il y a la fameuse maison de Hölderlin, la tour Hölderlin, où il a vécu près de quarante ans, en se désignant comme Scardanelli. Ce qui est moins connu, c'est la façon dont il a abouti là : qui l'avait placé là. En fait, c'est le responsable de l'hôpital voisin, qui n'était autre que l'ancienne faculté de théologie, de l'époque préluthérienne, où avait été formé Melanchton (une grande plaque le rappelle). Un grand bâtiment du xv<sup>e</sup> siècle, fort beau, qui est maintenant la faculté de philosophie. Là, à l'intérieur de l'institution hospitalière, quelques lits étaient alors réservés aux « cas psychiques », aux cas « mentaux ». C'est là que Hölderlin a été hospitalisé un certain temps, après avoir été ramené au Wurtemberg dans un état qualifié de « dangereux » – de « dément » – et qui, en fait, survenait dans tout un contexte politique. Car, après l'arrestation de son ami et protecteur Isaac Sinclair, pour complicité avec les mouvements révolutionnaires allemands qui manifestaient des affinités avec la Révolution française, lui-même s'est senti en danger – politiquement, cette fois. Mis de force dans une voiture qui devait le reconduire au Wurtemberg, dans son « pays natal », il a eu le sentiment qu'il allait être arrêté à l'arrivée. (Le duc de Wurtemberg était un partisan énergique de la contre-Révolution.) C'est à ce moment-là qu'il a eu la bouffée « délirante » qui a motivé son internement dans cet hôpital de Tübingen – dans cet espace situé par son histoire en quelque lieu entre la théologie et la philosophie, et recelant alors un « secteur » semi-psychiatrique...

Mais la décision étonnante et belle, c'est celle de ce responsable de l'hospitalisation, qui tout à coup le fait sortir de cet enfermement et lui trouve un non-lieu : la maison du maître menuisier Zimmer. Là commence le destin de Hölderlin dans sa tour, dans le *Hölderlin Turm*. Se promenant le long du Neckar, d'ailleurs sans jamais retourner jusqu'au séminaire où il avait été étudiant avec Hegel et Schelling, à quelques centaines de mètres de là. C'est dans cet univers qu'il écrit le deuxième degré des *Poèmes de la folie* – non plus les hymnes en langage déchiqueté et inachevé, mais les quatrains rimés et mesurés, scandés avec la main en les écrivant : les quatrains « tranquilles ».

Le Hölderlin Turm, à quelques mètres de l'hôpital et de ses lits « mentaux », c'est une micro-opération de dépsychiatriation. Un micro-Trieste hölderlinien, une petite « expérience Basaglia » à l'âge romantique. C'est le Trieste de Tübingen...

*D. Cooper* : Les choses se sont beaucoup détériorées, après cet âge-là. Avec Kretschmer et ses « types somatiques »... Si l'on est trop long et mince, on est probablement schizophrène. Si l'on est très gros, on est maniaco-dépressif. Si l'on est très musculeux : épileptique...

*J. P. Faye* : On est coupable d'avance. Mais, à l'âge du menuisier Zimmer, on n'avait pas encore inventé la « schizophrénie torpide ».

À Trieste, dans l'hôpital même, qu'est-ce qui va se passer? Ce sera le lieu du congrès...

Tu vas y aller, toi-même?

*M. Foucault* : Au congrès du Réseau\*? Non, je n'y serai pas. Maintenant, j'ai un autre problème. Qui touche au même domaine, et dont j'aimerais vous parler.

Ma question est celle-ci. Il y a actuellement en France une commission de réforme du droit pénal. Qui fonctionne depuis plusieurs mois déjà (dans l'hypothèse d'un changement de gouvernement?), et a pris des décisions sans importance jusqu'à présent. Ma surprise, c'est que, de sa part, on m'a téléphoné. En me disant : voilà, on est en train d'étudier le chapitre de la législation sur la sexualité. On est très embarrassé, et l'on voudrait savoir ce que vous pensez là-dessus... J'ai demandé : quelles sont les questions que vous voulez me poser? Ils m'ont envoyé des questions, que j'ai reçues ce matin.

Alors tout ce qui concerne la législation des films, des livres, etc., cela ne fait pas problème. Je crois qu'on peut poser en principe que la sexualité ne relève en aucun cas d'une législation quelle qu'elle soit. Bon. Mais il y a deux domaines qui pour moi font problème. Celui du viol. Et celui des enfants.

Qu'est-ce qu'il faut dire à propos du viol?

*D. Cooper* : C'est le plus difficile.

*M. Foucault* : On peut toujours tenir le discours théorique qui consiste à dire : de toute façon, la sexualité ne peut en aucun cas être objet de punition. Et quand on punit le viol on doit punir exclusivement la violence physique. Et dire que ce n'est rien de plus qu'une agression, et rien d'autre : que l'on foute son poing dans la gueule de quelqu'un, ou son pénis dans le sexe, cela n'appelle pas de différence... Mais primo : je ne suis pas sûr que les femmes seraient d'accord...

\* Réseau pour une alternative au secteur, groupe de réflexion européen sur les alternatives à la psychiatrie, animé notamment par F. Basaglia, R. Castel, M. Elkaim, G. Gervis, F. Guattari.

*M. Zecca* : Pas tellement, non. Pas du tout, même.

*M. Foucault* : Donc vous admettez qu'il y a un délit « proprement sexuel ».

*M. Zecca* : Ah, oui!

*M.-O. Faye* : Pour toutes les petites filles qui ont été agressées, dans un jardin public, dans le métro, dans toutes ces expériences de la vie quotidienne, à huit, dix ou douze ans : très traumatisantes...

*J. P. Faye* : Mais cela est viol « psychique », non violence?

*M. Foucault* : Vous parlez de l'exhibitionnisme?

*M.-O. Faye* : Oui, mais si à ce moment-là il n'y a pas des passants, des gens qui surviennent ou interviennent, l'un conduit à l'autre, et cela arrive tous les jours, dans les terrains vagues, etc. Et c'est tout de même autre chose que le fait de recevoir d'un adulte une paire de claques.

*M. Foucault* : J'ai discuté de cela hier avec un magistrat du Syndicat de la magistrature. Qui m'a dit : il n'y a pas de raison de pénaliser le viol. Le viol pourrait être hors pénalité. Il faut en faire simplement un fait de responsabilité civile : dommages et intérêts.

Qu'est-ce que vous en pensez? Je dis : vous, les femmes... Parce que là les hommes, malheureusement peut-être, ont une expérience beaucoup moins insistante.

*M. Zecca* : Je n'arrive pas à me situer sur le plan de la législation. Et de la « punition », car c'est cela qui me gêne.

*J. P. Faye* : D'un côté, au nom de la libération de la femme, on est du côté « antiviol ». Et au nom de l'antirépression, c'est – l'inverse?

*D. Cooper* : On devrait inventer un « autre crime ». Un seul « crime ». (Un peu comme en Chine, où toute la criminalité serait réduite à quinze points...) Un crime qui serait le non-respect du droit de l'autre à dire non. Un crime sans punition, mais relevant de l'éducation politique... Mis à part les cas de blessures dans le viol.

*M.-O. Faye* : Dans le nouveau climat, où la sexualité doit être librement consentie, non pénalisée, il est évident que le viol en est le « contraire ».

*J. P. Faye* : Il a lui-même un côté répressif... Mais la répression du viol, comment la penser?

*M. Foucault* : Votre réponse à toutes les deux, Marie-Odile aussi bien que Marine, a été très nette, quand j'ai dit : on peut le considérer comme une violence, éventuellement plus grave, mais de même

type que celle de mettre le poing dans la figure de quelqu'un. Votre réponse a été immédiatement : non, c'est tout autre chose. Ce n'est pas simplement un coup de poing, en plus grave.

*M. Zecca* : Ah, non!

*M. Foucault* : Alors, cela pose des problèmes. Car on en arrive à dire ceci : la sexualité comme telle a, dans le corps, une place prépondérante, le sexe, ce n'est pas une main, ce n'est pas les cheveux, ce n'est pas le nez. Il faut donc la protéger, l'entourer, en tout cas l'investir d'une législation qui ne sera pas celle qui vaut pour le reste du corps.

*M. Zecca* : Je pensais plus spécifiquement au cas des enfants. Mais sur les enfants, précisément, ça n'est plus un acte sexuel, je crois : c'est vraiment une violence physique.

*D. Cooper* : Le viol est non orgasmique. C'est une sorte de masturbation rapide dans le corps d'un autre. Ce n'est pas sexuel. C'est de la blessure.

*M. Zecca* : C'est ce que je voulais dire : ça n'est plus la sexualité, on entre dans un autre champ, celui de la violence physique.

*M. Foucault* : Mais alors, on en revient à ce que je disais? Ce n'est pas de sexualité qu'il s'agit, on punira la violence physique, sans faire intervenir le fait que c'est la sexualité qui est en cause. Je m'excuse d'y insister. Votre première réaction au contraire était de dire : c'est tout à fait différent, ce n'est pas le poing dans la figure.

*M. Zecca* : Cela dépend du point de vue, c'est très difficile à analyser. Là je me dis : j'ai une distance par rapport à cela, et je considère que c'est une violence physique. Parce que je pense à un enfant. Mais je pense aussi que c'est vraiment un traumatisme.

*M.-O. Faye* : On parle beaucoup du droit au plaisir en ce moment. Or justement cela, on peut l'enlever à un être, par ce moyen...

*J. P. Faye* : C'est alors une blessure qui peut léser la sexualité même.

*M.-O. Faye* : Au Chili, dans les bidonvilles, les *poblaciones*, dans les conditions d'habitation effrayantes qui s'y trouvent (terriblement aggravées depuis la Junte), il existe des cas très fréquents de viols de petites filles, de huit-neuf ans, par les pères, les frères. On y découvre des enfants devenus complètement infirmes, comme en Inde dans le contexte du mariage des enfants.

*J. P. Faye* : Si l'on pense en termes de dommage, sa singularité ici c'est qu'il est futur.

*M. Foucault* : Là, sur ce thème-là, est-ce que l'on ne pourrait pas dire, par exemple, lorsqu'on attribue la frigidité d'une femme (ou éventuellement la sexualité d'un homme) au traumatisme du viol, ou même d'une expérience insistante d'exhibitionnisme, est-ce que l'on ne peut pas admettre que l'on fait jouer au viol le rôle de l'Œdipe dans les psychanalyses faciles?

*J. P. Faye* : Au cours d'un débat de Shakespeare & Co, Kate Millet a expliqué publiquement qu'à Paris elle avait été gravement violée, par « viol psychique »... Elle a donné tous les détails : dans un café, le violeur psychique s'asseyait à la table d'à côté et, lorsqu'elle changeait de café, il la suivait et s'asseyait de nouveau à côté d'elle...

Un exemple plus inquiétant m'a été raconté. Une petite fille de huit ans, violée par un jeune ouvrier agricole de vingt-huit ans, dans une grange. Elle croit que l'homme veut la tuer, il lui déchire ses vêtements. Elle rentre chez elle – son père est médecin, cardiologue, en même temps intéressé par Reich : d'où la contradiction. Il voit rentrer la petite fille, qui ne dit plus mot. Elle reste entièrement muette, pendant plusieurs jours, elle a la fièvre. Elle ne dit donc rien, par définition. Au bout de quelques jours, pourtant, elle laisse voir qu'elle est blessée, corporellement. Il soigne la déchirure, il suture la plaie. Médecin et reichien, va-t-il porter plainte? Il se borne à parler au journalier, avant que celui-ci ne s'éloigne. Aucune action judiciaire n'est déclenchée. Ils parlent – et on n'en parle plus. Mais le récit se poursuit par la description d'une difficulté psychique immense au niveau de la sexualité, plus tard. Et qui n'est vérifiable que près de dix ans plus tard.

C'est très difficile de penser quelque chose ici au niveau juridique. Déjà, ce n'est pas facile au niveau du psychique, alors que cela semble simple au niveau du corps.

*M. Foucault* : Autrement dit, est-ce qu'il faut donner une spécificité juridique à l'attentat physique qui porte sur le sexe? C'est cela le problème.

*J. P. Faye* : Il y a une lésion qui est à la fois corporelle, comme par coup de poing dans le nez, et en même temps anticipe sur une « lésion psychique » – entre guillemets –, peut-être non irréversible, mais qui semble fort difficile à mesurer. Au niveau de la responsabilité civile, il est délicat de « mesurer le dommage ». Au niveau de la responsabilité pénale, quelle position peut prendre un partisan de Reich? Peut-il déposer une plainte, intenter une action de répression?

*M. Foucault* : Mais toutes deux, en tant que femmes, vous êtes immédiatement heurtées à l'idée que l'on dise : le viol rentre dans les violences physiques et doit simplement être traité comme tel.

*M.-O. Faye* : Surtout lorsqu'il s'agit des enfants, des petites filles.

*D. Cooper* : Dans le cas de Roman Polanski aux États-Unis, où il était question de sexualité orale, anale et vaginale avec une fille de treize ans, la fille ne semblait pas traumatisée, elle a téléphoné à une amie pour discuter de tout cela, mais la sœur a écouté derrière la porte, et tout ce procès contre Polanski s'est mis en route. Là il n'y a pas de blessure, le « traumatisme » vient des « formations idéales », sociales. La fille semble avoir joui de ses expériences.

*M. Foucault* : Elle paraît avoir été consentante. Et cela me mène à la seconde question que je voulais vous poser. Le viol peut tout de même se cerner assez facilement, non seulement comme non-consentement, mais comme refus physique d'accès. En revanche, tout le problème posé, aussi bien pour les garçons que pour les filles – car le viol pour les garçons, cela n'existe pas, légalement –, c'est le problème de l'enfant que l'on séduit. Ou qui commence à vous séduire. Est-ce qu'il est possible de proposer au législateur de dire : un enfant consentant, un enfant qui ne refuse pas, on peut avoir avec lui n'importe quelle forme de rapport, cela ne relève aucunement de la loi?

*D. Cooper* : Une digression : il y a deux ans, en Angleterre, cinq femmes ont été condamnées – je crois, avec sursis – pour le viol d'un homme. Mais c'est le paradis, pour beaucoup d'hommes?

*M. Foucault* : Le problème des enfants, voilà la question. Il y a des enfants qui à dix ans se jettent sur un adulte – alors? Il y a les enfants qui consentent, ravis.

*M.-O. Faye* : Les enfants entre eux : on ferme les yeux. Qu'un adulte entre en jeu, il n'y a plus d'égalité ou de balance des découvertes et des responsabilités. Il y a une inégalité... difficile à définir.

*M. Foucault* : Je serais tenté de dire : du moment que l'enfant ne refuse pas, il n'y a aucune raison de sanctionner quoi que ce soit. Mais ce qui m'a frappé, c'est qu'hier on en parlait avec des membres du Syndicat de la magistrature. L'un d'eux avait des positions très radicales : c'est celui qui disait justement que le viol n'avait pas à être pénalisé comme viol, que c'est tout simplement une violence. À propos des enfants, il a commencé par prendre une



position également très radicale. Mais, à un moment donné, il a sur-sauté, et il a dit : ah, je dois dire, si je voyais quelqu'un qui s'en prenait à mes enfants!

En outre, on trouve le cas de l'adulte qui a, par rapport à l'enfant, une relation d'autorité. Soit comme parent, soit comme tuteur, ou comme professeur, comme médecin. Là encore, on serait tenté de dire : ce n'est pas vrai qu'on peut obtenir d'un enfant ce qu'il ne veut pas réellement, par l'effet d'autorité. Et pourtant, il y a le problème important des parents, du beau-père surtout, qui est fréquent.

*J. P. Faye* : Chose curieuse, à propos de l'affaire de Versailles...

*M. Foucault* : ... et c'était un médecin... (plus deux enseignants!).

*J. P. Faye* : À ce propos de la « séduction des enfants », j'ai été voir d'un peu près ce qu'énonce la législation sur ces sujets. Curieusement, elle a haussé par paliers le seuil de l'âge. Sous Louis-Philippe, il est de onze ans, et Napoléon III l'a élevé à treize ans.

*M. Foucault* : Jusqu'en 1960, il y a eu un mouvement de la législation dans le sens répressif. Le Code de 1810 ne connaissait pas de délits sexuels : c'était le seul code européen dans lequel l'homosexualité n'était pas condamnée. Petit à petit, on les voit apparaître, ces délits – attentat à la pudeur, outrage public... Sous Louis-Philippe en 1832. Puis sous le second Empire, vers 1860. Ensuite, tout un paquet de législation entre 1885 et 1905. Et il y en a sous Pétain, et encore plus tard. Puisqu'en 1960 il y a encore une loi en ce sens, qui prévoit une aggravation de peine lorsque l'« outrage public à la pudeur » (c'est-à-dire : faire l'amour à l'air libre) est commis par deux hommes, ou deux femmes : il est puni du double. Donc, en 1960, sous de Gaulle, deux femmes qui s'embrassent, ou deux hommes qui s'embrassent sont plus gravement condamnés que s'il s'agit d'un homme et d'une femme. De dix-huit mois à trois ans – et non plus de six mois à deux ans. (Le minimum a triplé.) Il faut donc faire très attention ! il faut bien regarder...

Ainsi, ce sont des législations qui ont été mises en place assez tardivement.

*J. P. Faye* : La législation napoléonienne, ne peut-on la considérer là comme l'héritière de la Révolution française ? elle-même rupture par rapport à la législation antérieure ?

*M. Foucault* : Avant ? il y a des peines tort inadaptées. Le feu, pour les homosexuels. Qui n'a été appliqué que deux ou trois fois

au XVIII<sup>e</sup> siècle, et dans des cas considérés comme assez « graves »<sup>1</sup>. Des législations sévères sur l'adultère, etc. Or tous les réformateurs de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ont posé le principe que ce qui était de la vie privée – cette forme-là de la vie privée – ne relevait pas d'une législation.

*J. P. Faye* : Beccaria...

*M. Foucault* : Beccaria, Brissot... Brissot a dit des choses merveilleuses sur les homosexuels... Disant qu'ils sont déjà suffisamment punis « par leur propre ridicule » : ils n'ont pas besoin de punition supplémentaire...

*J. P. Faye* : Cela se passe quand ?

*M. Foucault* : Dès 1787-1788. Les législations révolutionnaires laissent tomber pratiquement tous les crimes sexuels. Je crois d'ailleurs que la société napoléonienne, sous certains aspects très rigides, a été finalement une société assez tolérante.

*J. P. Faye* : Cette mise en discours du sexe comme processus général sur une longue période, que tu décris admirablement dans *La Volonté de savoir*, quand on arrive à la réalité de la société soviétique contemporaine, il semble qu'elle subisse une interruption. Ou alors elle n'a pas encore eu lieu, en ce lieu. Même dans la dissidence, précisément, il y a presque un renforcement de ce silence sur la sexualité, tout à fait extraordinaire. Le cas typique, c'est que, par exemple, Paradjanov est frappé d'un tabou insurmontable.

*M. Foucault* : On ne peut pas obtenir en effet d'un dissident soviétique une parole positive pour Paradjanov.

*J. P. Faye* : L'autre aspect, c'est que dans les descriptions, pourtant clandestines, des lieux d'enfermement, soit psychiatriques soit purement policiers, goulag ou autres, il y a le même silence total. Chez le grand narrateur du goulag, rien n'est dit non plus sur ce « sujet ». Il est question de tout le reste : des policiers, des transports, des politiques, des religieux, des truands. Rien sur ça. Prolongé dans la dissidence, sinon renforcé : le même tabou.

Comparé à la période d'Alexandra Kollontaï dans la révolution russe, qui a tellement scandalisé les reportages bourgeois des bonnes années, c'est tout de même étonnant.

1. Le 24 mars 1726... « Étienne Benjamin Deschauffours est déclaré dument atteint et convaincu des crimes de sodomie mentionnés au procès. Pour réparation et autres cas, ledit Deschauffours est condamné à être brûlé vif en la place de Grève, ses cendres ensuite jetées au vent, ses biens acquis et confisqués au roi » (*Histoire de la folie, op. cit.*, p. 10).

*M. Foucault* : À longue échéance, en longue chronologie, ce processus de croissance du discours sur la sexualité – la mise en discours de la sexualité – est visible; mais avec des dents de scie.

En Union soviétique, dans la mesure où l'on assistera sans doute à une sorte de dépolitisation, de prise moins grande de l'appareil politique sur les individus, ou à ces phénomènes de décrochage, d'ironie dont tu parlais tout à l'heure (et que te racontait Paul Thorez\*), on va mettre en place de nouveaux contrôles. L'encadrement purement politique, assuré par le parti unique, sera relayé par d'autres instances. À ce moment-là, la psychiatrie, qui joue déjà le rôle que l'on sait, mais aussi la psychologie, la psychanalyse... vont se mettre à fonctionner à plein. Le premier Congrès de psychanalyse en Union soviétique doit se tenir en octobre prochain : tous les psychanalystes seront des étrangers, mais on les fait venir. Pourquoi les faire venir, sinon parce que l'on soupçonne qu'il y a une utilité à leur discours? Et je suis sûr qu'on les fait venir comme « sexologues ». C'est-à-dire qu'il y a un véritable besoin, qui sans doute n'est pas conçu clairement dans la tête, il n'y a pas un petit Machiavel derrière tout cela. Fondamentalement, on sent le besoin d'une « normalisation » des comportements de l'individu, et d'une prise en charge des comportements individuels par des instances qui ne seront plus les instances administratives et policières du K.G.B. mais des choses tout de même plus subtiles.

*M.-O. Faye* : On doit déjà beaucoup en parler... Les congressistes invités ont justement demandé qu'à ce congrès d'octobre soit présent l'auteur présumé du *Guide de psychiatrie pour les dissidents politiques*, qui est encore détenu.

*J. P. Faye* : Sémion Glouzman.

*M.-O. Faye* : Il en a été question au cours de la conférence de presse de février, avec Fainberg, Boukovski, Plioutch, Gorbanevskaïa.

*J. P. Faye* : C'est Cyrille Koupernik, je crois, qui a évoqué cette demande.

*M. Foucault* : Je dirais que peut-être la dissidence, à cet égard, a tactiquement raison. Car, actuellement, ce qui est menaçant, c'est peut-être un « discours sur la sexualité » qui deviendrait très vite le discours de la psychiatrisation générale... Une société socialiste dans laquelle la sexualité des individus serait un problème de santé publique ne me paraît pas du tout contradictoire dans les termes.

\* Fils de Maurice Thorez.

Cela ne me paraît pas une impossibilité de structure. Et qu'entre socialisme et pudibonderie il y ait un rapport nécessaire, je ne le crois pas. Je verrais très bien apparaître un « socialisme » où le sexe des gens serait...

*J. P. Faye* : ... Une fonction publique?

*M. Foucault* : On tient les gens par des moyens simples, ne serait-ce que les conditions de logement, la surveillance mutuelle, plusieurs familles qui n'ont qu'une cuisine, qu'une salle de bains.

*M.-O. Faye* : Mais on peut se retrouver et avoir des rendez-vous sur les bateaux-mouches de la Moskova...

*M. Foucault* : Le jour où les gens auront leur espace, où par conséquent leurs possibilités de fuite ou d'inertie par rapport à l'appareil politique, ou de cachotterie par rapport à cet appareil, seront plus grandes, comment est-ce qu'on va les rattraper? On les rattrapera sur le divan, par la psychothérapie, etc.

*M. Zecca* : Mais si l'on renverse le problème – au sujet des enfants –, si l'on considère le viol comme un coup de poing dans la gueule, est-ce qu'il serait possible d'envisager les choses sous l'angle du « préjudice moral »?

*J. P. Faye* : On revient à la responsabilité civile.

*M. Foucault* : ... dommages et intérêts, *pretium doloris* : il existe bien des catégories de cet ordre. Qu'est-ce que cela signifie, si l'on dit : on ne mettra plus le violeur en prison, cela n'a aucun sens – on lui demandera cent mille francs de dommages et intérêts? Est-ce qu'on peut dire cela?

*M. Zecca* : Je ne pensais pas en termes d'argent. Je me demande simplement comment on peut laisser une porte ouverte pour reconnaître l'acte de violence, afin qu'il ne soit pas banalisé.

*M. Foucault* : Comme un accident d'automobile.

*M. Zecca* : Oui. Quelque chose, là, me gêne, le rapport à ce que peuvent faire des adultes sur des enfants. Et une situation où les enfants n'auraient plus aucun moyen juridique de se défendre. Il y a quelque chose qui manquerait. Si on considère le fait uniquement comme un coup de poing dans la gueule, cela permet à n'importe qui de violer un enfant?

*M. Foucault* : Tu sais en même temps que la législation sur le viol d'un enfant, la « protection légale » qu'on accorde aux enfants est un instrument qu'on met entre les mains des parents. Pour liquider leurs problèmes avec d'autres adultes, la plupart du temps.

M. Zecca : Exactement.

M. Foucault : Ou alors on fait de l'administration, d'une fonction bureaucratique quelconque l'instance qui décidera du mode de protection nécessaire à l'enfant?

M. Zecca : Non, impossible.

M. Foucault : Ce n'est pas l'assistante sociale qui pourra prendre les décisions?

M. Zecca : C'est impossible.

M. Foucault : On se demandera pourquoi je me suis laissé prendre là-dedans – pourquoi j'ai accepté de répondre à ces questions... Mais, finalement, je suis un peu irrité par une attitude, qui d'ailleurs a été la mienne longtemps et à laquelle je ne souscris plus maintenant, qui consiste à dire : nous, notre problème, c'est de dénoncer et de critiquer; qu'ils se débrouillent avec leur législation et leurs réformes. Cela ne me paraît pas une attitude juste.

M.-O. Faye : Est-ce en raison de cette réforme du droit pénal qui se prépare sur le viol et la protection des enfants que la presse à sensation mène une telle campagne sur les « enfants martyrs »?

M. Foucault : Cela me paraît évident.

M.-O. Faye : Mais cette campagne porte à faux, car les « parents modernes » ne sont pas subitement devenus des monstres, il faut replacer ce rapport enfants-adultes dans une histoire : autrefois, les enfants étaient pris en charge par la communauté, ou par la famille communautaire élargie, comme l'a bien montré David. Maintenant, la solitude d'un jeune couple avec ses enfants dans une H.L.M. dans une cité ouvrière, cela engendre précisément les « enfants martyrs », toute une série de tensions, y compris les viols d'enfants.

J. P. Faye : La pression de la famille et de ses conflits s'accroît à mesure que le champ de celle-ci se rétrécit : c'est ce qu'a montré la description de David.

D. Cooper : Oui, la communauté était ce lieu d'échanges libres (relativement). Y compris entre enfants et adultes.

D'échanges sexuels.

Mais comment reconstruire une telle communauté dans le contexte du capitalisme avancé?

## 210 Va-t-on extradier Klaus Croissant?

« Va-t-on extradier Klaus Croissant? », *Le Nouvel Observateur*, n° 679, 14-20 novembre 1977, pp. 62-63.

Avocat de la Fraction Armée rouge et accusé de complicité avec ses clients, Croissant est interdit professionnellement en République fédérale d'Allemagne. Il se réfugie en France le 11 juillet 1977 et demande l'asile politique. Le 18 octobre, les détenus du groupe Baader sont retrouvés morts dans leur cellule de la prison de Stammheim à Stuttgart. Le 24 octobre, la justice française statue sur Croissant : il est incarcéré à la Santé et extradé le 16 novembre vers la République fédérale.

L'autre soir, sur T.F.1, le directeur de la *Literatournaia Gazeta* a promis que le public pourrait assister au procès de Chtcharanski. « Si la salle était assez grande. » Les Français ont ri.

Huit jours après, Klaus Croissant comparait devant la chambre d'accusation qui doit statuer sur son expulsion. Toute une presse et le ministre de la Justice nous avaient prévenus que c'était une chose importante : Internationale de la terreur, solidarité nécessaire des États, scandale des avocats complices. « L'Apocalypse », devait dire le procureur Sadon. On sait bien que l'avare publicité que se permet la justice n'aime guère le public. Mais, pour l'Apocalypse, elle aurait pu faire exception.

Or la salle n'était guère plus grande que celle où, sans doute, sera jugé Chtcharanski. Ou plutôt la place y était singulièrement restreinte par la présence d'une cinquantaine de jeunes gens qu'on sentait « en civil », écrasant de droite et de gauche – tactique oblige – une poignée de « suspects »; car il fallait être suspect pour avoir conçu l'étrange projet de venir voir le procureur de la cour d'appel de Paris jouer les chevaliers contre l'Apocalypse. Peu plaisante justice que borne un cordon de police. Et triste tribunal s'il n'est pas soucieux de la liberté des regards qu'il a à soutenir.

Pourquoi donc fallait-il que le petit bout de réalité auquel on pouvait avoir accès en France, à Paris, dans cette affaire Croissant ait été si soigneusement celé?

Quoi, vous appelez réalité cette comédie? Ce tribunal « sous pression », s'il n'est pas « aux ordres »? Ces hommes de l'appareil qui feignent de rendre entre les États une justice qui serait indifférente à leur politique, à leurs intérêts « supérieurs », à leurs injonctions?

Je l'appelle réalité parce qu'un homme y a joué son existence libre et, par conséquent, peut-être sa vie. Réalité parce que des avocats se sont battus, et admirablement, avec des armes qui ne sont pas fictives : la loi, la vérité. Réalité encore parce qu'une part

de notre histoire toute récente y était en jeu et, avec elle, le risque de ce qui peut nous arriver.

Dans une affaire comme celle-là, la bataille juridique est une bataille bien réelle; et le tribunal n'est pas un théâtre d'ombres. Ce qui s'y trouve engagé? Un droit qui est celui de Croissant, qui est celui des avocats, lequel n'est qu'une partie, essentielle sans doute mais subordonnée, du droit de ceux qu'ils défendent; un droit qui est, plus généralement, celui des « gouvernés ». Ce droit est plus précis, plus historiquement déterminé que les droits de l'homme: il est plus large que celui des administrés et des citoyens; on n'en a guère formulé la théorie. Notre histoire récente en a fait une réalité encore fragile mais précieuse pour un avenir qui porte partout la menace d'un État où les fonctions de gouvernement seraient hypertrophiées jusqu'à la gestion quotidienne des individus.

Par d'étranges détours, la jurisprudence récente de l'extradition — commandée en partie par le problème des « fuyards de l'Est » — a inscrit ce droit en pointillé dans la pratique judiciaire. La justice d'un pays accepte de livrer un accusé qui a échappé à la justice d'un autre: c'est dire qu'ici et là on reconnaît le même crime, qu'on en donne la même définition, qu'on le prend pour un universel qui n'est pas relatif à un État particulier, à un régime, à un gouvernement. Depuis plus d'un siècle, toutes les lois, toutes les conventions sont d'accord: extradition pour les faits de droit commun mais non pas en matière politique. Mais, voilà, le « politique » n'est défini par aucune législation ni aucun traité.

Et pourtant, dans chaque cas, il faut bien décider. Le XIX<sup>e</sup> siècle avait sous les yeux deux modèles d'infraction politique: le complot pour renverser le gouvernement, l'attentat pour supprimer ceux qui gouvernent. Dans le premier cas, les voisins prudents accordaient facilement l'asile politique, car toute conjuration d'aujourd'hui peut être le régime de demain (principe: ne pas intervenir dans les affaires « ultérieures » d'un autre État); dans le second, en revanche, on avait tendance à extradier (principe de la collégialité des gouvernants). Sans que les choses aient été davantage précisées, le crime politique relevait d'une sémantique généralement admise.

Les choses se gâtèrent vite. D'abord à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les « agissements » des anarchistes ne visaient pas à prendre le pouvoir ni à substituer un gouvernement à un autre: qu'étaient donc ces attentats violents mais « désintéressés » au point de n'être pas intéressés par la prise du pouvoir? Et puis, à partir de 1920, à partir

surtout du second après-guerre, la dénivellation entre les régimes politiques de l'Europe a rendu plus obscure encore la définition du crime politique: ni les moyens d'exprimer son désaccord, ni les possibilités de lutte, ni le refus des institutions et du régime social ne pouvaient être les mêmes dans les pays « totalitaires » et dans les pays « démocratiques »; l'infraction politique ne pouvait avoir, ici et là, les mêmes caractères; elle devenait intraduisible d'une langue dans l'autre. De l'Italie et de l'Allemagne fascistes, de l'Espagne de Franco, de l'U.R.S.S. et des pays de l'Est, combien avons-nous reçu d'« ennemis » du peuple, de la nation, de la révolution, combien d'individus « dangereux », de « hooligans » ou de « malades mentaux »? Dans tout cela, où donc était le bon vieux complot politique, où donc était Blanqui le pur, partout reconnaissable?

La peur de l'anarchisme avait amené une restriction de l'asile politique. Les événements du XX<sup>e</sup> siècle, la différence de potentiel répressif entre les pays européens, le flux d'innombrables « fureurs politiques » ont conduit, en revanche, à son élargissement. De nouveaux principes ont modifié largement, dans les dernières décennies, la pratique de l'extradition en matière politique. En particulier:

1) On a accordé de plus en plus d'importance à l'intention de l'acte incriminé, quelle qu'en soit la nature: dans combien de pays ne peut-on traduire son opposition que sous la forme d'actes condamnés par le droit commun?

2) On a élargi la définition du délit politique à des comportements de désaccord plus ou moins global: le fait de refuser un type de société est-il moins politique, en effet, que le désir de prendre le pouvoir dans celle qui existe?

3) On a même parfois renversé la charge de la preuve en considérant comme « politiques » ceux que les autorités de leur pays poursuivent à des fins politiques; elles doivent donc démontrer, si elles veulent en obtenir l'extradition, que telle n'est pas leur fin.

4) Enfin, l'État à qui on demande l'extradition a revendiqué la charge de protéger et donc de ne pas livrer ceux qui, une fois extradés, seraient menacés dans leur vie et leurs droits fondamentaux.

Ces nouvelles lignes directrices ont donné lieu à toute une jurisprudence anglaise, française, américaine, suisse, allemande, etc. Ils ont inspiré plusieurs articles de la Convention européenne de 1957; ils ont été au principe aussi de certaines législations. N'oublions pas que la loi allemande précise bien: le droit d'asile

sera accordé si l'extradition exposait la personne poursuivie à des dangers corporels ou à une limitation de sa liberté personnelle. N'oublions pas que la Cour constitutionnelle fédérale, en 1959, posait le principe qu'on devait accorder le droit d'asile à tout étranger qui ne peut pas continuer à vivre dans son pays parce que le système politique l'y priverait de sa liberté, de la vie ou de ses biens.

En somme, la conception traditionnelle situait le « politique » du côté de la lutte contre les gouvernants et leurs adversaires; la conception actuelle, née de l'existence des régimes totalitaires, est centrée autour d'un personnage qui n'est pas tellement le « futur gouvernant », mais le « perpétuel dissident » – je veux dire celui qui est en désaccord global avec le système dans lequel il vit, qui exprime ce désaccord avec les moyens qui sont à sa disposition et qui est poursuivi de ce fait; elle n'est donc plus centrée sur le droit à prendre le pouvoir mais sur le droit à vivre, à être libre, à partir, à n'être pas persécuté – bref, sur la légitime défense à l'égard des gouvernements.

Dans le face-à-face de Croissant, la semaine dernière, avec les juges français, comme dans les mesures d'exception prises en Allemagne, ou dans l'actuel projet d'une convention antiterroriste internationale, était en jeu tout ce qui en fait de liberté avait été validé par le droit récent. On veut revenir à une restriction du droit d'asile politique qui rappelle la « lutte contre les anarchistes ». (On utilise d'ailleurs constamment ce mot pour désigner le groupe Baader dont le moindre texte suffit à prouver qu'il ne l'est guère.) On veut inverser la ligne de pente d'une pratique générale qui a permis, depuis des années, d'abriter l'indispensable émigration politique. Non seulement celle des hommes qui vont au pouvoir ou en viennent mais celle des hommes qui s'en détournent par les chemins qu'ils peuvent trouver. Qu'il s'agisse de l'Ouest ou qu'il s'agisse de l'Est.

J'invoque des mesures législatives et des décisions de justice dont les intentions « malignes » n'étaient guère cachées et dont certaines remontent à la guerre froide? Oui, justement : c'est que, les libertés et les sauvegardes, il n'arrive pour ainsi dire jamais qu'elles soient accordées; mais elles ne sont pas toujours conquises de haute lutte, un matin triomphal. Elles se font jour souvent par occasion, surprise ou détour. C'est alors qu'il faut les saisir et les faire valoir pour tous : il n'y a pas à attendre que l'histoire soit rusée toute seule; il faut lui donner un coup de main. Si les pièges que se tendent entre eux les gouvernants donnent une ouverture

aux droits des gouvernés – de ceux qui ne veulent plus l'être ou, en tout cas, qui ne veulent plus l'être ici, comme cela, par ceux-ci –, eh bien, tant mieux.

Et, parmi ces droits des gouvernés que lentement et par des voies tortueuses on est en train de reconnaître, il en est un qui est essentiel : celui d'être défendu en justice. Or ce droit ne se limite pas à la possibilité d'avoir un avocat qui parle de vous, de façon plus ou moins contradictoire, avec le procureur comme si vous étiez absent ou comme si vous étiez, dans la procédure, un objet inerte à qui on ne demande guère que d'avouer ou de se taire. C'est un droit des gouvernés d'avoir des avocats qui ne sont pas, comme dans les pays de l'Est, de ces gens qui vous défendent en montrant bien qu'ils vous condamneraient si leur bonheur et votre malheur voulaient qu'ils soient vos juges. C'est un droit d'avoir un avocat qui parle pour vous, avec vous, qui vous permette de vous faire entendre et de garder votre vie, votre identité, et la force de votre refus. Droit d'autant plus indispensable que le détenu, du fait même de son emprisonnement, est toujours dans un état d'infériorité juridique, dans une situation de « moindre droit »; et que les autorités disposent, avec les médias, d'une autre scène où elles font jouer un procès qui est souvent sans réplique possible ou du moins sans réponse proportionnée.

C'est ce droit qu'on a voulu retirer, en Allemagne, au groupe Baader en persécutant ses avocats : il y a actuellement soixante-dix avocats allemands qui le sont.

Mais, à Paris, le président de la chambre d'accusation, qui s'accommodait si bien d'un public de policiers, a voulu empêcher que Croissant présente lui-même, le premier, comme il l'entendait, sa propre défense. Privé là-bas du droit de défendre, limité ici dans son droit de se défendre. Le débat de l'autre jour, au Palais de justice, il y avait bien des raisons de le dérober au public; c'était, dans la réalité, le prolongement même de ce qui est en jeu en Allemagne : ce droit des gouvernés qu'il nous faut défendre ici comme nous avons appris qu'il doit être respecté dans les pays totalitaires. C'est ce droit, qui n'est pas une abstraction juridique ni un idéal de rêveur, c'est ce droit, qui fait partie de notre réalité historique et ne doit pas en être effacé, qui fut défendu l'autre soir, avec force, par Jean-Jacques de Felice, Joe Nordman et Roland Dumas.

211 *Michel Foucault :*  
*« Désormais, la sécurité*  
*est au-dessus des lois »*

« Michel Foucault : "Désormais, la sécurité est au-dessus des lois" » (entretien avec J.-P. Kauffmann), *Le Matin*, n° 225, 18 novembre 1977, p. 15.

Prévenu de l'imminente extradition de K. Croissant, M. Foucault accompagna ses avocats à la prison de la Santé. Ils furent rapidement cernés par la police, qui empêcha toute manifestation à la sortie du fourgon cellulaire. Voir *supra* n° 210.

– Vous avez été malmené mercredi soir lors de la manifestation devant la prison de la Santé. Comment cela s'est-il passé ?

– Nous étions environ vingt-cinq personnes accompagnant les avocats de Klaus Croissant. Ceux-ci ont tenté une dernière fois d'entrer en contact avec lui. L'administration de la Santé leur a fait savoir qu'elle avait reçu l'ordre de leur interdire l'accès de la prison. Manifestement, le pouvoir avait décidé de court-circuiter les recours (cassation ou Conseil d'État). C'est alors qu'une quarantaine de policiers nous ont chargés. Les choses devaient se passer calmement, j'allais dire administrativement. Or les flics nous ont immédiatement assené des coups avec une rare brutalité comme s'ils avaient affaire à une foule hurlante.

– Pourquoi cette réaction des policiers, à votre avis ?

– Je crois que cette réaction brutale fait partie de ce qu'on pourrait appeler dans le métier de policier la « prime de plaisir ». Se payer un gauchiste, surtout quand il est jeune – il y en avait plusieurs parmi nous –, cela fait aussi partie du salaire. D'ailleurs, sans cette prime, la police ne serait pas sûre. Il est clair que dans cette affaire le gouvernement a estimé que le rapport des forces lui était favorable. C'est même pour cette raison qu'il a réagi avec violence et qu'il a donné à son action une forme imagée et théâtrale.

– Comment expliquez-vous cette extradition précipitée ?

– L'Allemagne fédérale occupe sur le plan politique et économique une position dominante que traduisent les différentes visites du personnel politique français à Bonn (Poniatowski, Mitterrand, Barre). Il est certain qu'une demande présentée par l'Allemagne a un poids différent...

– Alors, selon vous, Giscard n'aurait fait qu'obéir au chancelier Schmidt ?

– Évidemment, les choses sont plus subtiles. Il est intéressant de

constater que la justice française a éliminé les chefs d'accusation les plus graves, n'en laissant subsister qu'un seul, clin d'œil signifiant. « Ce n'est pas aussi grave que le prétend le gouvernement allemand. » La balle se trouvait alors du côté du gouvernement, qui a le pouvoir d'appliquer ou non l'avis d'extradition. Normalement, ce dernier aurait dû laisser se dérouler les choses selon l'ordre légal. Il en aurait retiré un bénéfice politique important envers l'opinion publique et les autres pays. Il se serait démarqué par ailleurs de l'Allemagne, si fébrile. Or aucune de ces raisons n'a joué : le gouvernement a choisi délibérément la précipitation.

– Pourquoi le pouvoir n'a-t-il pas sauvé au moins les apparences ?

– Il a considéré que l'opinion publique n'était pas redoutable ou qu'elle pouvait être conditionnée par les médias. Cette volonté de heurter fait d'ailleurs partie du jeu de la peur entretenue depuis des années par le pouvoir. Toute la campagne sur la sécurité publique doit être appuyée – pour être crédible et rentable politiquement – par des mesures spectaculaires qui prouvent que le gouvernement peut agir vite et fort par-dessus la légalité. Désormais, la sécurité est au-dessus des lois. Le pouvoir a voulu montrer que l'arsenal juridique est incapable de protéger les citoyens.

– L'Europe se constitue autour de la lutte antiterroriste ?

– Je crois qu'il faut voir les choses autrement. Nous allons actuellement vers une sorte de marché mondial de la justice politique qui a pour but de réduire les franchises constituées par l'asile et qui garantissent la dissidence politique en général. Il ne faut pas oublier que, dans les conventions bilatérales, les restrictions les plus importantes en matière d'asile politique ont été obtenues à la demande des pays africains. Le problème va bien au-delà de l'Europe.

– Dans le cas de Klaus Croissant, le fait qu'il s'agisse de l'Allemagne donne à cette affaire une dimension particulière.

– J'ai rencontré l'autre jour un écrivain d'Allemagne de l'Est \*. Il m'a dit : « Plutôt que d'invoquer les vieux démons à propos de l'Allemagne, il faut se référer à la situation actuelle : l'Allemagne est coupée en deux. Chaque acte, chaque discours de part et d'autre de la frontière a une signification supplémentaire ; ce sont des signaux que l'une des Allemagnes envoie à l'autre. On ne peut pas comprendre la multiplication des mesures de sécurité en Allemagne fédérale sans tenir compte d'une peur très réelle qui vient de l'Est.

\* Heiner Müller.

» Il n'est pas nécessaire d'affirmer à tout propos que l'Allemagne n'a jamais fait la révolution. Elle a à côté d'elle le produit travesti et monstrueux du socialisme. » Tout cela provoque des phénomènes inacceptables d'un côté comme de l'autre. Cet écrivain m'a confié que la nuit où a eu lieu l'intervention allemande à Mogadiscio, de jeunes Allemands de l'Est, ceux-là mêmes qui avaient crié quelques jours auparavant « Les Russes dehors! », ont voulu manifester leur opposition au régime par un soutien et une approbation de l'action du commando ouest-allemand. Ils sont entrés dans le cimetière où Hegel est enterré et ils ont peint sur sa tombe des croix gammées.

Cela ne démontre-t-il pas une impossibilité de l'expression politique juste, c'est-à-dire libre? Rien n'est plus dangereux que de voir au cœur de l'Europe ce tourbillon d'obscurité de la conscience politique qui est dû à l'existence de ces deux Allemagnes.

## 212 *Le pouvoir, une bête magnifique*

« El poder, una bestia magnífica » (« Le pouvoir, une bête magnifique »; entretien avec M. Osorio), *Quadernos para el dialogo*, n° 238, 19-25 novembre 1977.

— Mon premier livre avait pour titre *Histoire de la folie*, un ouvrage essentiellement consacré non pas tellement à l'histoire de la folie, mais à celle du statut qui avait été donné aux fous dans les sociétés européennes entre le xvi<sup>e</sup> siècle et le début du xix<sup>e</sup>; comment, dans une société, on avait commencé à percevoir ces personnages étranges qu'étaient les fous. Bien sûr, le personnage du fou était un personnage traditionnel, dans la culture, dans la littérature depuis l'époque grecque. Mais ce qui a changé, je crois, au cours du xvi<sup>e</sup> et du xvii<sup>e</sup> siècle, c'est qu'on a commencé à organiser en quelque sorte la perception de la folie comme une maladie mentale. Et en même temps, on a commencé à isoler les fous par rapport au système général de la société, à les mettre à part, à ne plus les tolérer dans une espèce de familiarité quotidienne, à ne plus supporter de les voir ainsi circuler, se mêler à la vie de tous les jours et de tous les gens... Alors, on les a isolés, on les a enfermés en une espèce de grand renfermement, qui a porté non seulement sur les fous, mais également sur les vagabonds, les pauvres, les mendiants. Un mécanisme de ségrégation sociale dans lequel les fous ont été pris; et,

petit à petit, dans ce régime général de renfermement, on leur a défini une place particulière, et c'est de là qu'est sorti l'hôpital psychiatrique moderne, celui qui a fonctionné à grande échelle dans l'Europe tout entière au xix<sup>e</sup> siècle. Voilà, si vous voulez, mon point de départ...

— *Et l'expérience personnelle?*

— L'expérience personnelle? Il s'est trouvé que j'avais fait des études de... comme on dit, de lettres, de philosophie, un petit peu de psychologie, comme ça... et puis j'avais toujours été très tenté, fasciné même par les études médicales, et puis... paresse, nécessité aussi de prendre un métier, de gagner ma vie ont fait que je n'ai pas suivi d'études médicales après mes études de philosophie, mais j'ai tout de même travaillé dans un hôpital psychiatrique, à Sainte-Anne, et j'ai travaillé avec un statut particulier; c'était vers 1955, à peu près. À ce moment-là, la profession de psychologue dans les hôpitaux psychiatriques n'existait guère ou commençait à peine à se dessiner, du moins en France. J'avais été recruté vaguement comme psychologue, mais en fait je n'avais rien à faire et personne ne savait quoi faire de moi, de telle sorte que je suis resté pendant deux ans en stage, toléré par les médecins, mais sans emploi. De sorte que j'ai pu circuler à la frontière entre le monde des médecins et le monde des malades. N'ayant pas, bien sûr, les privilèges des médecins, n'ayant pas non plus le triste statut du malade. Les rapports entre médecins et malades, les formes d'institution, au moins dans les hôpitaux psychiatriques, m'ont tout à fait étonné, surpris, et même jusqu'à l'angoisse. Au fond, la question que je me suis posée n'a pas été tellement de savoir ce qui se passe dans la tête des malades que ce qui se passe entre les médecins et les malades. Qu'est-ce qu'il se passe entre ces gens, à travers les murs, les règlements, les habitudes, les contraintes, les coercitions, les violences, aussi, qu'on peut trouver dans les hôpitaux psychiatriques? Qu'est-ce que c'est que ça? Ce rapport si dramatique, si tendu. Même s'il est aménagé, justifié par un discours scientifique, il n'en reste pas moins que c'est un rapport très étrange... de lutte, d'affrontement, d'agressivité. Bref, j'ai voulu faire l'histoire, en quelque sorte, de ce rapport entre la raison et la folie. J'ai essayé de resituer cela dans l'histoire générale. J'ai essayé de replacer cela dans l'histoire des procédés par lesquels la société moderne s'était différenciée, avait introduit des différenciations entre les individus. Que ce soit la division du travail, que ce soit les hiérarchisations sociales, cette multiplicité de niveaux qu'on trouve dans les sociétés modernes, cette atomisation aussi des individus. Tout cela, je crois,

était la condition pour que les fous reçoivent le statut qu'ils ont reçu.

– *Vous parlez de l'Occident...*

– Oui, quand je dis Occident, vous savez, c'est un mot qui est vague, désagréable à employer et presque indispensable. Je veux dire que beaucoup de choses, beaucoup de pratiques sociales, de pratiques politiques, de pratiques économiques sont nées et se sont développées, avec énormément de force, dans une espèce de région géographique qui se situe entre la Vistule et Gibraltar, entre les côtes du nord de l'Écosse et la pointe de l'Italie. Je ne veux pas dire du tout que le monde arabe, par exemple, n'a pas eu d'influence sur tout ça... ou le Moyen-Orient, ou le monde persan... Il n'en reste pas moins que notre destin d'homme moderne s'est tout de même noué dans cette région et pendant une certaine époque qui se situe entre le début du Moyen Âge et le XVIII<sup>e</sup> ou le XIX<sup>e</sup> siècle. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, il faut bien dire que les schémas de pensée, les formes politiques, les mécanismes économiques fondamentaux qui étaient ceux de l'Occident sont devenus universels, par la violence de la colonisation, enfin disons, la plupart du temps, sont, de fait, devenus universels. Et c'est cela que j'entends par Occident, cette espèce de petite portion du monde dont le destin étrange et violent a été d'imposer finalement ses manières de voir, de penser, de dire et de faire au monde tout entier. Il est vrai que le monde est entré en révolte contre cet Occident, qu'il s'en est séparé, qu'il essaie maintenant... qu'il est parvenu à lui faire perdre sa position prééminente, mais cela n'empêche pas que les instruments qui ont été employés dans le monde entier pour réduire l'Occident et secouer son joug, ces instruments, c'est l'Occident qui les a forgés à peu près tous.

– *Vous dites qu'en Occident il n'y a pas d'influence du monde arabe ou du Moyen-Orient...*

– Si, au contraire, j'ai dit qu'il y en a.

– *Oui, on ne peut pas dire qu'il n'y en a pas...*

– C'est ça. On ne peut pas dire qu'il n'y en a pas.

– *Dans quel sens?*

– Il est très difficile, par exemple, de concevoir le développement de la pensée, de la philosophie, de la science, de l'économie européenne au Moyen Âge, si on ne tient pas compte du monde arabe. Voilà... dans cette mesure-là... Prenez l'exemple de la religion. La religion, les transformations du catholicisme, enfin bien des transformations du catholicisme au cours des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles ont

été dues à une grande influence d'une philosophie, d'une pensée, d'une mystique arabes. Ce n'est pas à quelqu'un de culture espagnole comme vous que j'apprendrai l'importance de ce phénomène.

– *Mais quelles étaient ces influences, concrètement, dans la vie religieuse, culturelle et même politique en Europe, l'Europe qu'on pourrait appeler l'Europe occidentale? Comment s'est opérée cette espèce de fusion de la culture occidentale avec cet apport de cette partie orientale, arabe? Comment cela s'est-il passé?*

– C'est la question que vous me posez? Vous savez, je suis un historien, je ne suis pas un philosophe spéculant sur l'histoire du monde, je ne suis pas Spengler. D'autre part, la question que vous me posez est une question extraordinairement compliquée. Comment ça s'est fait? Non, réellement, je ne peux dire... Comme les présidents américains, quand une question les embarrasse, je répondrai : *no comment...*

– *D'accord. Je crois qu'il y a une influence complexe en Occident, ce qu'on appelle Occident, des cultures orientales, qu'on pourrait dire qu'une grande partie de la culture occidentale est nourrie, soit d'une manière directe, soit d'une manière contradictoire, par la culture orientale... par opposition qu'on pourrait dire négative mais qui l'englobe. Comment est-ce que vous voyez cela? Je sais bien que vous êtes historien plutôt que philosophe de l'histoire, mais un historien quand même fait un peu de philosophie dans son histoire...*

– Oui. Il y a là une question qui, je crois, a été souvent effleurée, mais jamais traitée au fond. On a eu deux grandes religions universelles dans le monde méditerranéen; on laisse de côté l'Asie, qui est encore un autre problème. On a eu deux... on avait trois monothéismes, le juif, le chrétien et le musulman, on a eu deux religions à vocation universaliste, la religion chrétienne et la religion musulmane. Comment se fait-il que le monde musulman, la religion musulmane, qui semblait avoir, et qui a eu effectivement, jusqu'aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, un dynamisme infiniment plus grand, plus fort que le christianisme, dont les formes religieuses, militaires, sociales, culturelles semblaient beaucoup plus souples, beaucoup plus riches, beaucoup plus accueillantes que ce monde chrétien du haut Moyen Âge, comment se fait-il qu'à partir d'un certain moment les choses ont basculé? Le monde musulman s'est immobilisé, s'est figé d'une certaine manière et a été englobé petit à petit et colonisé par un monde chrétien qui, lui, s'était débloqué et a été jusqu'à maintenant le grand foyer de l'universalité. Ça, c'est un problème d'histoire, mais, en effet, de philosophie également.



– *Je voudrais qu'on revienne à des choses plus concrètes. Comment avez-vous préparé votre premier livre? À partir de quelles expériences?*

– J'ai été formé philosophiquement dans un climat qui était celui de la phénoménologie et de l'existentialisme. C'est-à-dire des formes de réflexion qui étaient immédiatement reliées, alimentées, nourries d'expériences vécues. Et c'était au fond l'élucidation de cette expérience vécue qui constituait la philosophie, le discours philosophique. Or, sans que je sache encore très bien pourquoi, il s'est produit dans ces années-là, les années cinquante, soixante, soixante-dix, un changement malgré tout important dans la réflexion théorique telle qu'elle se développait en France en particulier : une importance de moins en moins grande attachée à l'expérience immédiate, vécue, intime des individus. En revanche, une importance croissante accordée au rapport des choses entre elles, aux cultures différentes des nôtres, aux phénomènes historiques, aux phénomènes économiques. Regardez comment Lévi-Strauss a été important, pour le moins, dans la culture française. Or vraiment, s'il y a quelqu'un qui est loin de l'expérience vécue, c'est bien Lévi-Strauss, dont tout l'objet était précisément la culture la plus étrangère possible à la nôtre. De même l'importance de la psychanalyse, et surtout de la psychanalyse de type lacanien, en France, qui a commencé vers ces années-là. À quoi est-elle due, sinon justement au fait que, dans cette psychanalyse, ce n'était pas à l'expérience vécue des individus que l'on avait recours, que l'on avait affaire, ce n'était pas cela que l'on voulait élucider, mais les structures de l'inconscient, non pas la conscience, mais l'inconscient. Je me suis donc intéressé pour des raisons personnelles, biographiques à ce problème de la folie, et je n'ai pas été tenté moi non plus d'essayer d'élucider à l'intérieur de ma conscience quel pouvait être le rapport que j'entretenais avec la folie ou avec ma folie, mais, en revanche, m'a passionné le problème du statut historique, social, politique de la folie dans une société comme la nôtre. De telle sorte que j'ai été immédiatement conduit à utiliser du matériel historique et, au lieu de faire l'introspection, l'analyse de moi-même, l'analyse de mon expérience vécue, je me suis jeté à corps perdu dans la poussière des archives, j'ai essayé de retrouver des documents, des textes, des témoignages concernant le statut de la folie.

– *Vous parlez de ce statut de la folie sur les plans politique, social, historique. Comment est-ce que vous l'avez parcouru dans la trajectoire de votre recherche?*

– La folie a été de plus en plus médicalisée à travers toute l'histoire de l'Occident. Au Moyen Âge, bien sûr, on considérait que

certain individus étaient malades de l'esprit ou de la tête ou du cerveau. Mais c'était absolument exceptionnel. Pour l'essentiel, le fou, le déviant, l'irrégulier, celui qui ne se conduisait pas ou qui ne parlait pas comme tout le monde n'était pas perçu comme un malade. Et c'est petit à petit qu'on a commencé à annexer à la médecine le phénomène de la folie, à considérer que la folie était une forme de maladie et, à la limite, que tout individu, même normal, était peut-être malade dans la mesure où il pouvait être fou. Cette médicalisation est en réalité un aspect d'un phénomène plus large qui est la médicalisation générale de l'existence. Je dirais très schématiquement que le grand problème des sociétés occidentales depuis le Moyen Âge jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle a bien été le droit, la loi, la légitimité, la légalité, et qu'on a péniblement conquis une société de droit, le droit des individus, au cours de toutes les luttes politiques qui ont parcouru, qui ont secoué l'Europe jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle; et au moment même où on croyait, où les révolutionnaires français, par exemple, croyaient atteindre une société de droit, voilà que quelque chose s'est passé que j'essaie justement d'analyser, quelque chose qui a fait qu'on est entré dans la société de la norme, de la santé, de la médecine, de la normalisation qui est notre mode essentiel de fonctionnement maintenant.

Regardez ce qui se passe actuellement dans la justice pénale de la plupart des pays d'Europe. Quand on a affaire à un criminel, la question est aussitôt de savoir s'il n'est pas fou, quels sont les motifs psychologiques pour lesquels il a commis son crime, les troubles qu'il a connus pendant son enfance, les perturbations de son milieu familial... On psychologise aussitôt les choses; les psychologiser, c'est-à-dire les médicaliser.

– *Vous parlez de la médicalisation, pas seulement de la folie.*

– Oui, et des individus en général, de l'existence en général. Regardez, par exemple, ce qu'il se passe à propos des enfants. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, on a commencé à se préoccuper de façon intense de la santé des enfants, et c'est grâce d'ailleurs à ce souci qu'on a pu faire baisser considérablement la mortalité des enfants. La mortalité infantile était gigantesque encore à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais cette médicalisation n'a pas cessé de s'étendre et de s'accélérer, et maintenant les parents sont à l'égard des enfants dans une position qui est presque toujours médicalisante, psychologisante, psychiatisante. Devant la moindre angoisse de l'enfant, la moindre colère ou la moindre peur : que se passe-t-il, que s'est-il passé, est-ce qu'on l'a mal sevré, est-il en train de liquider son œdipe? Tous les rapports sont ainsi parasités par la pensée médicale, le souci médical...

– *Qu'est-ce que la pensée médicale ? Dans quel sens utilisez-vous le terme ?*

– Par pensée médicale, j'entends une façon de percevoir les choses qui s'organise autour de la norme, c'est-à-dire qui essaie de partager ce qui est normal de ce qui est anormal, qui n'est pas tout à fait justement le licite et l'illicite ; la pensée juridique distingue le licite et l'illicite, la pensée médicale distingue le normal et l'anormal ; elle se donne, elle cherche aussi à se donner des moyens de correction qui ne sont pas exactement des moyens de punition, mais des moyens de transformation de l'individu, toute une technologie du comportement de l'être humain qui est liée à cela...

– *Et comment s'opère la formation de tout cela dans le mouvement historique ?*

– Tout cela est profondément lié au développement du capitalisme, c'est-à-dire qu'il n'a pas été possible au capitalisme de fonctionner avec un système de pouvoir politique en quelque sorte indifférent aux individus. Le pouvoir politique dans une société de type féodal était essentiellement que les pauvres paient des redevances au seigneur ou aux gens qui étaient déjà riches, qu'ils fournissent également le service des armes. Mais ce que faisaient les individus, on ne s'en souciait pas tellement, le pouvoir politique était en somme indifférent. Ce qui existait aux yeux d'un seigneur, c'était sa terre, c'était son village, c'était les habitants de son village, c'était à la limite des familles, mais les individus, concrètement, ne tombaient pas sous l'œil du pouvoir. Il est venu un moment où il a fallu que chacun soit effectivement perçu par l'œil du pouvoir, l'on voulait avoir une société de type capitaliste, c'est-à-dire avec une production rendue le plus intense possible, le plus efficace possible ; lorsqu'on a eu besoin, dans la division du travail, de gens capables de faire ceci, d'autres de faire cela, lorsqu'on a eu peur aussi que des mouvements populaires de résistance, ou d'inertie, ou de révolte viennent bouleverser tout cet ordre capitaliste en train de naître, alors il a fallu une surveillance précise et concrète sur tous les individus, et je crois que la médicalisation dont je parlais est liée à cela.

– *Comment établissez-vous le rapport ?*

– Avec la médicalisation, la normalisation, vous arrivez à obtenir une sorte de hiérarchie d'individus capables ou moins capables, celui qui obéit à une certaine norme, celui qui dévie, celui qu'on peut corriger, celui qu'on ne peut pas corriger, celui qu'on peut

corriger avec tel moyen, celui pour lequel il faut employer d'autres moyens. C'est tout cela, cette espèce de prise en considération des individus en fonction de leur normalité qui est, je crois l'un des grands instruments de pouvoir dans la société contemporaine.

– *En fonction de son efficacité de production...*

– Oui, son efficacité de production au sens très général du terme.

– *Oui, pas de production simplement...*

– Pas de production simplement manuelle...

– *... de marchandises. Production humaine...*

– C'est ça.

– *Ça peut être l'art même...*

– Voilà, absolument.

– *Il y a beaucoup de choses dans tout ce que vous dites. Il y a tellement de choses que je ne sais pas laquelle reprendre. Par exemple, vous dites que ce rapport qu'il y a entre la médicalisation et le besoin d'une certaine efficacité sociale s'est établi au moment du capitalisme.*

– C'est ça, oui.

– *Et comment pourrait-on décrire ce moment ?*

– C'est un phénomène qui a duré longtemps, qui est passé par mille canaux différents. Vous le voyez par exemple apparaître dans l'ordre religieux très tôt, avant même la Réforme, lorsqu'on commence à développer des pratiques de dévotion, des pratiques de confession, de direction de conscience, d'examen de conscience, montrant combien l'Église catholique s'intéresse de près aux individus et pas simplement à leurs péchés, pas simplement à une espèce de comportement légal ou illégal, non, on veut vraiment savoir comment ça se passe dans la tête et le cœur des gens. C'est un phénomène que vous voyez apparaître tôt, vers le xv<sup>e</sup> siècle et le début du xvi<sup>e</sup> siècle. C'est à partir de ce moment-là aussi que vous voyez l'Occident commencer à se préoccuper beaucoup de l'éducation, non seulement de l'éducation des clercs, mais également de l'éducation des gens qui seront destinés à être marchands, commerçants, hommes de loi. On commence à former les enfants assez tôt ; cette éducation qui est encore bourgeoise deviendra plus populaire par la suite. Et de même dans l'armée : vous voyez ces phénomènes de disciplinarisation apparaître aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles. C'est donc un phénomène multiple, qu'on peut placer d'une façon générale sous le signe du développement du capita-

lisme, mais en fait, quand on voit les choses en détail, on s'aperçoit que c'est un processus qui a eu des origines multiples et qui finalement, petit à petit, s'est organisé en faisceau.

– *Qui s'insère dans une trajectoire historique...*

– C'est cela.

– *Vous disiez que cette préoccupation qu'on peut appeler d'élite de la bourgeoisie devient une préoccupation populaire.*

– Je crois que l'une des choses importantes est que justement toutes ces préoccupations concernant le corps, la santé, la normalité, la bourgeoisie s'en est préoccupée d'abord pour elle-même, pour sa descendance, pour ses enfants, pour les gens qui faisaient partie de ce groupe-là, et c'est petit à petit que l'on a appliqué des procédures de normalisation à d'autres couches sociales, en particulier au prolétariat.

– *À quoi ce fait obéit-il?*

– La bourgeoisie a d'abord été fondamentalement occupée de sa propre santé. En quelque sorte, c'était à la fois son salut et l'affirmation de sa force. Après tout, la santé des ouvriers, on s'en moquait. Souvenez-vous de ce que Marx raconte sur le formidable massacre de la classe ouvrière auquel on a assisté en Europe au début du XIX<sup>e</sup> siècle, où dans des conditions de logement épouvantables, sous-alimentés, les gens, hommes, femmes, enfants surtout, étaient obligés de travailler un nombre d'heures pour nous inimaginable : seize heures, dix-sept heures par jour de travail. D'où une mortalité formidable. Et puis, à partir d'un certain moment, les problèmes de la main-d'œuvre s'étant posés autrement, on a eu besoin de garder le plus longtemps possible les ouvriers qu'on employait et on s'est aperçu qu'il valait mieux faire travailler intensément pendant huit, neuf, dix heures un ouvrier plutôt que de le tuer en le faisant travailler, quatorze, quinze, seize heures. Le matériel humain, constitué par la classe ouvrière a été petit à petit considéré comme une ressource précieuse dont il ne fallait pas abuser.

– *Presque un moyen matériel... Voulez-vous nous parler de la façon dont vous passez d'un livre à un autre?*

– Je ne suis pas un philosophe ni un écrivain. Je ne fais pas une œuvre, je fais des recherches qui sont historiques et politiques à la fois; je suis entraîné souvent par des problèmes que j'ai rencontrés dans un livre, que je n'ai pas pu résoudre dans ce livre, j'essaie donc de les traiter dans un livre suivant. Il y a aussi des

phénomènes de conjoncture qui font que, à un moment donné, tel problème apparaît comme un problème urgent, politiquement urgent, dans l'actualité, et, à cause de ça, m'intéresse. J'ai écrit *l'Histoire de la folie* vers les années 1955-1960; peu de gens, finalement, s'intéressaient à ce problème-là, l'antipsychiatrie venait de démarrer en Grande-Bretagne, mais personne n'en connaissait l'existence en France et moi je ne savais pas que Laing et Cooper existaient. À cette époque, c'est vraiment pour des raisons d'intérêt personnel que j'ai été amené à écrire ce livre. En revanche, quand j'ai écrit quelque chose sur le système pénal et les prisons, il y a maintenant trois ans, c'était lié à tout le mouvement de contestation du système pénal auquel on avait assisté en France, en Italie, en Allemagne, aux États-Unis. Là, c'était pour répondre à une demande immédiate.

– *Votre travail, c'est plutôt la recherche historique et politique. Qu'est-ce que vous pourriez me dire là-dessus?*

– L'analyse politique au cours des cent dernières années ou presque a toujours été commandée soit par des théories économiques, soit par une philosophie de l'histoire, disons par des édifices théoriques importants et un peu solennels, comme le marxisme. Or je crois que l'expérience qu'on a faite au cours de ces vingt, trente dernières années, avec le stalinisme par exemple, la Chine également, a tout de même rendu inutilisables, au moins dans beaucoup de ses aspects, les analyses traditionnelles du marxisme. Dans cette mesure-là, je crois qu'il fallait non pas du tout abandonner le marxisme comme une espèce de vieille lune dont on pourrait se moquer, mais être beaucoup moins fidèle qu'on voulait l'être autrefois à la lettre même de la théorie et essayer de replacer les analyses politiques que l'on peut faire sur la société actuelle non pas tellement dans le cadre d'une théorie cohérente, mais sur le fond d'une histoire réelle. Je crois que c'est l'échec des grands systèmes théoriques pour faire l'analyse politique actuelle qui nous renvoie maintenant à une sorte d'empirisme, qui n'est peut-être pas très glorieux, l'empirisme des historiens.

– *Comment votre travail d'historien se situe-t-il par rapport à cela?*

– C'est essentiellement un travail à partir d'une interrogation politique, politique au sens large : quelles sont les relations de pouvoir qui jouent dans une société comme la nôtre? Pouvoir de la raison sur la folie, c'était ce livre, pouvoir des médecins sur les malades, c'est un livre que j'ai fait sur la clinique, pouvoir de

l'appareil judiciaire sur les délinquants, pouvoir sur la sexualité des individus... C'est les bouquins que j'ai commencé récemment à publier. C'est au fond l'analyse des relations de pouvoir dans notre société.

– *Et qu'est-ce que la relation de pouvoir?*

– Je crois que, traditionnellement, on considérait qu'il suffisait, pour analyser le pouvoir, d'étudier les formes juridiques qui régissaient ce qui était permis et ce qui était défendu.

– *La norme...*

– Non, justement, pas tout à fait la norme, le droit, la loi. Je crois que, en fait, le droit qui partage le permis et le défendu n'est en fait qu'un instrument de pouvoir finalement assez inadéquat et assez irréal et abstrait. Que, concrètement, les relations de pouvoir sont beaucoup plus complexes, et c'est justement tout cet extra-juridique, toutes ces contraintes extra-juridiques qui pèsent sur les individus et qui traversent le corps social; c'est cela que j'ai essayé d'analyser.

– *Qu'est-ce que l'extra-juridique?*

– Prenez un exemple très simple. Quand un médecin psychiatre impose à un individu un internement, un traitement, un statut, qu'il le met dans un statut qui n'est plus celui de citoyen à part entière, il sort du droit, même si certains de ses actes sont protégés par le droit. Inversement, quand un appareil judiciaire, comme un tribunal pénal, devant un criminel, dit on ne sait pas quoi en faire, qu'il se réfère à un psychiatre pour lui demander une expertise lui disant si cet individu est normal ou anormal, on sort du droit. La question du droit est : a-t-il bien fait telle chose, est-ce lui qui l'a faite, avait-il des circonstances atténuantes, comment va-t-on le punir? C'est tout. Avec la question : est-il normal, anormal, avait-il des pulsions agressives?, vous voyez le juridique qui sort du juridique, qui entre dans le médical. Ce sont tous ces phénomènes là qui m'intéressent.

– *C'est ce que vous appelez le pouvoir.*

– Oui. Je crois que les mécanismes de pouvoir sont bien plus larges que le simple appareil juridique, légal, et que le pouvoir s'exerce par des procédures de domination qui sont très nombreuses.

– *Vous dites qu'il y a un pouvoir juridique, qu'il y a un extra-juridique où s'opère aussi un pouvoir. Et le rapport de tout ça serait le pouvoir?*

– Oui, ce sont les relations de pouvoir. Vous savez, les relations de pouvoir, c'est celles que les appareils d'État exercent sur les individus, mais c'est celle également que le père de famille exerce sur sa femme et ses enfants, le pouvoir que le médecin exerce, le pouvoir que le notable exerce, c'est le pouvoir que le patron exerce dans son usine sur ses ouvriers.

– *Si j'ai bien compris, plutôt qu'un pouvoir, il y a les rapports complexes du pouvoir...*

– C'est ça.

– *Comment avez-vous conçu la genèse de ces pouvoirs, comment sont-ils diffusés aujourd'hui, à partir de quoi?*

– Ces relations de pouvoir arrivent, bien malgré leur complexité et leur diversité, à s'organiser en une espèce de figure globale. On pourrait dire que c'est la domination de la classe bourgeoise ou certains éléments de la classe bourgeoise sur le corps social. Mais je ne crois pas que cela soit la classe bourgeoise ou tels éléments de la classe bourgeoise qui imposent l'ensemble de ces relations de pouvoir. Disons qu'elle en profite, qu'elle les utilise, qu'elle les infléchit, qu'elle essaie d'intensifier certaines de ces relations de pouvoir ou qu'elle essaie au contraire d'en atténuer certaines autres. Il n'y a donc pas un foyer unique d'où sortiraient comme par émanation toutes ces relations de pouvoir, mais un enchevêtrement de relations de pouvoir qui, au total, rend possible la domination d'une classe sociale sur une autre, d'un groupe sur un autre.

– *C'est une espèce de lieu où historiquement s'est placée une classe comme la bourgeoisie qui, à un niveau historique, prend une espèce de pouvoir développé à un niveau historique aussi.*

– C'est ça, oui.

– *Elle en profite consciemment et inconsciemment.*

– Parfaitement.

– *Vous avez dit que la folie n'était pas une folie jusqu'au moment où apparaît une société qui la crée...*

– Je ne veux pas dire que la folie n'existait pas. Je crois que la catégorie de maladie mentale recouvrant un nombre considérable d'individus et de conduites différentes est quelque chose de relativement nouveau. Encore une fois, les Grecs, les Romains, les Arabes, les gens du Moyen Âge reconnaissaient bien que certains individus étaient malades du cerveau comme ils disaient ou de l'esprit ou de la tête, mais on en connaissait simplement quelques-

uns. Pour tout le reste, on était très tolérant. Regardez, en arabe, par exemple, l'utilisation du mot *meznoun* : est *meznoun* quelqu'un qui est un petit peu comme ça, qui est peut-être un peu apparenté avec le diable; de toute façon, ce n'est pas un malade mental relevant de l'intervention d'un médecin et d'une entreprise thérapeutique.

– *Vous établissez un rapport entre norme et jurisprudence et les catégories de folie...*

– La jurisprudence, c'est le savoir juridique accumulé à partir de la pratique judiciaire elle-même. À coup sûr, il y a une jurisprudence de la folie, mais enfin ce n'est pas ça qui est important...

– *C'est plutôt la médicalisation.*

– Oui.

– *Maintenant, si vous voulez, je voudrais qu'on parle de votre dernier livre, un vaste projet... je voudrais que vous me disiez quelle est la conception du projet.*

– La conception du projet est à la fois simple et un petit peu délicate à expliquer. À dire vrai, nous n'avons pas en français de mot, je ne sais pas s'il en existe dans d'autres langues, pour désigner exactement ce que je voudrais faire, ce dont je voudrais parler. Je ne veux pas parler de la sexualité en tant qu'organisation physiologique dans le corps ni même de la sexualité comme comportement. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir, de faire l'histoire de la manière dont, dans les discours religieux, scientifiques, moraux, politiques, économiques également, on a posé la question de la sexualité, quelle forme d'intérêt on a eue, depuis le Moyen Âge, pour la sexualité. Car il me semble que, s'il est vrai que la sexualité a été fortement encadrée par des systèmes d'interdits dans notre société, il y a aussi un phénomène important sur lequel on n'a peut-être pas beaucoup insisté, c'est que nos sociétés ont eu un intérêt de plus en plus grand, de plus en plus intense pour la sexualité. Petit à petit, on est arrivé à considérer que c'était la chose la plus importante pour l'existence humaine. On en est arrivé à se dire que si on comprend la sexualité d'un individu, en gros, on a compris l'essentiel de ce qu'il est, de ce qu'est sa vie, son existence, son destin. Il s'agit donc de l'histoire de l'intérêt que les sociétés occidentales ont porté à la sexualité. Je n'ai l'intention de retracer cette histoire ni partiellement ni entièrement, je ne veux pas faire une histoire simplement exhaustive, je prendrai simplement certains points. J'étudierai, dans le prochain volume, la conception chrétienne de la chair, depuis le Moyen Âge jusqu'au

xvii<sup>e</sup> siècle, puis j'étudierai ensuite la manière dont on a problématisé la sexualité des enfants, puis la sexualité des femmes, puis la sexualité des pervers...

– *Et vous comptez y passer beaucoup de temps?*

– Je ne sais pas très bien. Dix ans...

– *Revenons à La Volonté de savoir. Il y a des choses là-dedans qui me semblent très intéressantes. Le rapport que vous établissez entre quelque chose dont on parlait de façon plus générale, le rapport entre la façon de vivre la sexualité en Orient avec...*

– L'art érotique... En Occident, l'intérêt qui a été porté à la sexualité a été essentiellement lié au désir de constituer à propos d'elle un discours scientifique qui permette à la fois de l'analyser, de la contrôler, de la normaliser. Alors que dans d'autres sociétés, orientales ou non d'ailleurs, des sociétés non occidentales, on s'est beaucoup préoccupé de la sexualité aussi, mais le plus souvent, me semble-t-il, avec comme perspectives de cultiver la sexualité, de la rendre la plus intense possible, de pousser le plaisir au maximum, de le faire servir à la vie spirituelle. Il me semble qu'on a là deux types de rapport à la sexualité.

– *Qu'est-ce que cela a pu produire comme vie quotidienne?*

– Cela produit ceci : d'une part, vous avez cette valorisation générale de la sexualité, cette conscience par laquelle chacun de nous est habité que la sexualité est le problème le plus important pour lui et que, s'il veut se connaître lui-même, c'est sa sexualité qu'il doit interroger. Cela a aussi comme conséquence que la sexualité devient un objet médicalisable dont on réfère, dès qu'on a un problème ou un ennui, au psychiatre, au psychanalyste, au psychologue, au sexologue, au thérapeute.

– *Cette volonté de savoir, vous la définissez comme la recherche de l'autoconscience...*

– En Occident, la sexualité a été essentiellement l'objet d'un savoir. Ce savoir n'est pas de date récente, ce n'est pas avec Freud qu'on a commencé à se dire simplement que le secret de l'homme était dans sa sexualité, on l'avait dit avant lui, les psychiatres et les médecins du xix<sup>e</sup> siècle et également la pensée chrétienne, la théologie chrétienne, la pastorale chrétienne l'avaient dit également.

– *Vous dites aussi dans votre livre que cette espèce de volonté de savoir est contradictoire.*

– Non, dans quel sens?

– Dans le sens qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, je crois, il y a une superabondance de discours sur la sexualité, mais ce discours seulement par contradiction devient volonté de savoir, parce que sa première volonté était de cacher.

– Oui, enfin, je ne suis pas sûr que cela ait été dès le départ la volonté de cacher, car en fait, bien sûr, on a interdit un certain nombre de choses, on a interdit de dire, de montrer un certain nombre de choses, mais, en même temps, on a toujours cherché à savoir ce qui se passait, comment ça se faisait. Regardez ce qui se passe au Moyen Âge, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Les règles de décence sont devenues de plus en plus strictes, mais en même temps l'indiscrétion des confesseurs devenait de plus en plus grande. Et on interdisait bien aux gens de parler publiquement de certaines choses, mais songez aux détails qu'on leur demandait en confession et surtout songez à toute l'attention qu'on les forçait à porter sur leur sexualité, sur les différents mouvements de leur désir, sur tout ce qui se passait dans leur cœur et dans leur corps. L'intensification de ce rapport-là indique au fond une très profonde curiosité sous le silence qui était imposé.

– Quelles sont les perspectives de cette volonté de savoir et quelles seront les perspectives de cette volonté de jouir, si l'on peut dire, de la sexualité non occidentale ?

– Pour les sociétés non occidentales, je ne pourrais pas vous dire. Je crois que cette volonté de savoir occidentale produit des phénomènes très curieux, car c'est bien cette volonté de savoir qui a fait prendre conscience aux gens que leur sexualité n'était pas libre. Par conséquent, les mouvements de libération sexuelle qui se sont développés en Occident sont bien nés en partie de ces mécanismes mêmes par lesquels même on essayait d'assujettir. C'est là où l'avancée du pouvoir provoque en retour un mouvement de résistance.

– Quelles en sont les conséquences ?

– On est actuellement dans une situation qui est relativement dangereuse, en ce sens qu'un intérêt trop fort, trop médical pour la sexualité risque d'assujettir la sexualité à un pouvoir normalisateur. En revanche, je crois que, dans les mouvements de libération qui ont eu lieu récemment, qui peuvent avoir lieu encore, la revendication d'une sexualité libre...

## 213 Michel Foucault : la sécurité et l'État

« Michel Foucault : la sécurité et l'État » (entretien avec R. Lefort), *Tribune socialiste*, 24-30 novembre 1977, pp. 3-4.

– Comment expliquer la facilité avec laquelle le gouvernement français a réussi à expulser Croissant ? Et comment expliquer la façon dont les forces de gauche en France se sont détournées de l'affaire Croissant, ont laissé le gouvernement agir à sa guise ?

– Difficile de faire la critique ou l'autocritique de la gauche. Une chose est certaine : la partie était gagnable, mais elle n'a pas été gagnée. L'un des obstacles que l'on a rencontrés a été bien entendu le problème du terrorisme, qui, quoi qu'on en ait dit, était au centre non de l'affaire Croissant sous son aspect juridique, mais des attitudes et des réactions que les gens avaient à propos de Croissant. Il est certain que chaque option est prise, d'une part, au niveau apparent – celui du cas Croissant –, d'autre part, au niveau d'un registre plus secret : celui du choix qu'on effectuait quant au terrorisme.

– Précisément, il semble que la gauche n'a pas su éviter le piège de l'amalgame entre l'affaire Croissant, réduite à son aspect juridique, et le terrorisme.

– Tout parti politique étant candidat au gouvernement d'un État ne peut pas ne pas condamner le terrorisme, qui est par définition la lutte antiétatique, la lutte violente contre l'État. Le fait que l'opinion publique se reconnaît difficilement dans toute une série d'actes de terrorisme intevient aussi. Mais, à partir du moment où il peut s'ancrer dans un mouvement national, un terrorisme est jusqu'à un certain point accepté.

– Parce qu'il est moralement justifié ?

– Il est moralement justifié. Les mouvements révolutionnaires ne réussissent et ne prennent leur plein effet historique que dans la mesure où ils sont liés à des mouvements nationalistes : cette loi fait du nationalisme la condition d'une dynamique historique de masse au XX<sup>e</sup> siècle ; elle vaut pour le terrorisme comme pour tout autre forme d'action. Les partis communistes n'ont pu avoir une action historique – partout où ils l'ont eue – que dans la mesure où ils ont repris tout ou partie des revendications nationalistes. Lorsqu'il se donne comme expression d'une nationalité qui n'a encore ni indépendance ni structures étatiques et revendique pour les obtenir, le terrorisme est finalement accepté. Terrorisme juif avant la création

de l'État d'Israël, terrorisme palestinien, terrorisme irlandais aussi : même si on peut être très hostile à tel ou tel type d'action, le principe même de ce terrorisme n'est pas fondamentalement récusé. En revanche, ce qui est fondamentalement récusé, c'est un mouvement de terrorisme où l'on dit, au nom de la classe, au nom d'un groupe politique, au nom d'une avant-garde, au nom d'un groupe marginal : « Je me lève, je pose une bombe et je menace de tuer quelqu'un pour obtenir tel ou tel truc. » Ça, ça ne marche pas. Je ne dis pas qu'on a tort ou raison. Je décris ce qui se passe.

– *Parler de ce grand fait du nationalisme comme condition d'une dynamique historique de masse au XX<sup>e</sup> siècle, cela veut dire que les puissances occidentales disposent d'une très grande marge de manœuvre pour réduire tout mouvement de contestation ou tout mouvement populaire, dont la densité le ferait probablement déboucher sur une lutte violente ?*

– Oui. Regarde ce qui se passe au niveau de l'Europe – les trois tranches de l'Europe, l'Europe de l'Ouest, l'Europe de l'Est sous contrôle soviétique et l'Union soviétique. À l'extrême Ouest et à l'extrême Est, le refus de la société, le refus du régime politique ne peut pas s'articuler, sauf en quelques points locaux (Irlande, Catalogne...), sur des revendications nationales. Prends l'Union soviétique : là, les revendications nationales sont relativement locales (c'est l'Ukraine, par exemple), mais le dissident soviétique n'est réellement appuyé largement que s'il peut s'ancrer dans un mouvement national. Sinon il apparaît comme l'intellectuel insatisfait, comme le *drop-out*, l'exclu de la société.

En revanche, prends l'Europe de l'Est, c'est-à-dire ce centre européen sous contrôle soviétique, où jouent des phénomènes de dissidence, de refus de la société, du régime, des structures politiques et économiques ; ce rejet se branche beaucoup plus facilement sur un antisoviétisme qui a lui-même une racine dans l'aspiration à l'indépendance nationale. En Pologne ou en Tchécoslovaquie, ces phénomènes ont beaucoup joué, le nationalisme servant de milieu conducteur en quelque sorte pour la dissidence. Quand il n'y a pas ce milieu conducteur, ces phénomènes de dissidence n'ont pas le même écho.

– *Tu as dit dans Le Matin \* : « Désormais la sécurité est au-dessus des lois. » Le terme de « sécurité » pose problème. De la sécurité de qui s'agit-il ? Et où, selon toi, se situe la frontière entre la contesta-*

\* Voir *supra*, n° 211.

*tion admise et la contestation interdite ? La frontière d'un nouveau type de totalitarisme ?*

– Le totalitarisme a désigné pendant longtemps des régimes précis de type fasciste ou stalinien. Ce n'est pas à ce type de résurrection qu'on assiste. Il n'y a jamais de résurrections dans l'histoire, de toute façon ; mieux : toute analyse qui consiste à vouloir produire un effet politique ressuscitant de vieux spectres est vouée à l'échec. C'est parce qu'on n'est pas capable d'analyser une chose qu'on cherche à ressusciter le spectre d'un retour.

Que se passe-t-il donc aujourd'hui ? Le rapport d'un État à la population se fait essentiellement sous la forme de ce qu'on pourrait appeler le « pacte de sécurité ». Autrefois, l'État pouvait dire : « Je vais vous donner un territoire » ou : « Je vous garantis que vous allez pouvoir vivre en paix dans vos frontières. » C'était le pacte territorial, et la garantie des frontières était la grande fonction de l'État.

Aujourd'hui, le problème frontalier ne se pose guère. Ce que l'État propose comme pacte à la population, c'est : « Vous serez garantis. » Garantis contre tout ce qui peut être incertitude, accident, dommage, risque. Vous êtes malade ? Vous aurez la Sécurité sociale ! Vous n'avez pas de travail ? Vous aurez une allocation de chômage ! Il y a un raz de marée ? On créera un fonds de solidarité ! Il y a des délinquants ? On va vous assurer leur redressement, une bonne surveillance policière !

Il est certain que ce pacte de sécurité ne peut pas être de même type que le système de légalité par lequel, autrefois, un État pouvait dire : « Écoutez, voilà, vous serez punis si vous faites telle chose, et vous ne serez pas punis si vous ne la faites pas. » L'État qui garantit la sécurité est un État qui est obligé d'intervenir dans tous les cas où la trame de la vie quotidienne est trouée par un événement singulier, exceptionnel. Du coup, la loi n'est plus adaptée ; du coup, il faut bien ces espèces d'interventions, dont le caractère exceptionnel, extra-légal, ne devra pas paraître du tout comme signe de l'arbitraire ni d'un excès de pouvoir, mais au contraire d'une sollicitude : « Regardez comme nous sommes prêts à vous protéger, puisque, dès que quelque chose d'extraordinaire arrive, évidemment sans tenir compte de ces vieilles habitudes que sont les lois ou les jurisprudences, nous allons intervenir avec tous les moyens qu'il faut. » Ce côté de sollicitude omniprésente, c'est l'aspect sous lequel l'État se présente. C'est cette modalité-là de pouvoir qui se développe.

Ce qui choque absolument dans le terrorisme, ce qui suscite la colère réelle et non pas feinte du gouvernant, c'est que précisément

le terrorisme l'attaque sur le plan où justement il a affirmé la possibilité de garantir aux gens que rien ne leur arrivera.

On n'est plus dans l'ordre des accidents qui sont couverts par cette société « assurancielles » ; on se trouve en présence d'une action politique qui « insécurise » non seulement la vie des individus, mais le rapport des individus à toutes les institutions qui jusqu'alors les protégeaient. D'où l'angoisse provoquée par le terrorisme. Angoisse chez les gouvernants. Angoisse aussi chez les gens qui accordent leur adhésion à l'État, acceptent tout, les impôts, la hiérarchie, l'obéissance, parce que l'État protège et garantit contre l'insécurité.

– *C'est le donnant donnant. N'est-ce pas quand même un système totalitaire, dans la mesure où il permet au pouvoir de désigner un groupe social ou un comportement comme étant dangereux pour l'ensemble de la population ? Il laisse donc entre les mains du pouvoir la possibilité de désigner à la vindicte populaire tel ou tel comportement ou tel ou tel groupe social.*

– La vocation de l'État, c'est d'être totalitaire, c'est-à-dire finalement de faire un contrôle précis de tout. Mais je pense tout de même qu'un État totalitaire au sens strict est un État dans lequel les partis politiques, les appareils d'État, les systèmes institutionnels, l'idéologie font corps en une espèce d'unité qui est contrôlée de haut en bas, sans fissures, sans lacunes et sans déviations possibles.

C'est la superposition de tous les appareils de contrôle en une seule et même pyramide, et le monolithisme des idéologies, des discours et des comportements.

Les sociétés de sécurité qui sont en train de se mettre en place tolèrent, elles, toute une série de comportements différents, variés, à la limite déviants, antagonistes même les uns avec les autres ; à condition, c'est vrai, que ceux-ci se trouvent dans une certaine enveloppe qui éliminera des choses, des gens, des comportements considérés comme accidentels et dangereux. Cette délimitation de l'« accident dangereux » appartient effectivement au pouvoir. Mais, dans cette enveloppe, il y a une marge de manœuvre et un pluralisme tolérés infiniment plus grands que dans les totalitarismes. C'est un pouvoir plus habile, plus subtil que celui du totalitarisme.

Que la désignation du danger soit l'effet d'un pouvoir n'autorise pas à parler d'un pouvoir de type totalitaire. C'est un pouvoir de type nouveau. Le problème n'est pas de recoder les phénomènes actuels avec des vieux concepts historiques. Il faut désigner, dans ce qui se passe actuellement, ce qu'il y a de spécifique, s'adresser à

cette spécificité et lutter contre elle, en essayant de l'analyser et de lui trouver les mots et les descriptions qui lui conviennent.

– *Tu dis « lutter contre elle » ; cette lutte est très difficile dans la mesure où ce besoin de sécurité semble être massivement admis ; dans la mesure où l'État peut donc, aux yeux de la population, justifier son action, justifier la répression qu'il impose à certains comportements dès lors qu'ils lui paraissent contrevenir à cette règle de sécurité admise par tous. Quel champ de réflexion et d'action ce nouveau type de pouvoir ouvre-t-il aux forces de gauche ?*

– C'est là qu'il faut faire un sacré effort de réélaboration. Les vieux schémas de lutte qui avaient permis, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, de lutter contre les nationalismes et leurs effets oppressifs, de lutter contre l'impérialisme, autre versant et autre forme du nationalisme, de lutter contre les fascismes, ces vieux schémas sont caduques. Il faut essayer de faire comprendre aux gens que ce rabattement sur les vieilles valeurs politiques, les vieilles valeurs assurées, la vieille rente Pinay de la pensée politique, de la contestation ne convient plus. Ces héritages-là sont maintenant monnaie de singe.

Il faut d'ailleurs faire confiance à la conscience politique des gens. Quand tu leur dis : « Vous êtes dans un État fasciste, et vous ne le savez pas », les gens savent qu'on leur ment. Quand on leur dit : « Jamais les libertés n'ont été plus limitées et menacées que maintenant », les gens savent que ce n'est pas vrai. Quand on dit aux gens : « Les nouveaux Hitlers sont en train de naître sans que vous vous en aperceviez », ils savent que c'est faux. En revanche, si on leur parle de leur expérience réelle, de ce rapport inquiet, anxieux qu'ils ont avec les mécanismes de sécurité – qu'est-ce que draine avec soi par exemple une société entièrement médicalisée ? qu'est-ce que draine, comme effet de pouvoir, des mécanismes de Sécurité sociale qui vont vous surveiller de jour en jour ? –, alors là, ils sentent très bien, ils savent que ce n'est pas du fascisme, mais quelque chose de nouveau

– *Quelque chose qui les lie ?*

– *Quelque chose qui les lie. Il me semble que ce qui est à faire...*

– *C'est mettre au jour leurs espèces de nouveaux besoins, ces nouvelles revendications qui naissent de leur refus des nouvelles contraintes qui sont le prix de la sécurité...*

– C'est ça. C'est mettre au jour le point par où les gens décollent tout de même par rapport à ce système de sécurité et ne veulent pas en payer le prix. Et il faut en effet qu'ils ne le paient pas. Qu'on ne les abuse pas en disant que c'est le prix nécessaire.



– Mais alors, l'avantage que tire le pouvoir de ce nouveau système, et en même temps de ce camouflage des contraintes qui découlent de ce besoin de sécurité, c'est finalement la perpétuation de son pouvoir dans la mesure où, comme tu l'as dit, les formes de contestation même étant possibles, le système étant plus souple, il reçoit mieux les coups, et les pare plus facilement ?

– On peut effectivement dire ça. Il est certain que le mouvement de développement des États n'est pas dans leur rigidification de plus en plus grande, mais au contraire dans leur souplesse, dans leur possibilité d'avancée et de recul, dans leur élasticité : une élasticité des structures d'État qui permet même, dans certains points, ce qui peut apparaître comme des reculs de l'appareil d'État : l'atomisation des unités de production, une plus grande autonomie régionale, toutes choses qui paraissaient absolument à contre-pied du développement de l'État.

## 214 *Lettre à quelques leaders de la gauche*

< Lettre à quelques leaders de la gauche >, *Le Nouvel Observateur*, n° 681, 28 novembre-4 décembre 1977, p. 59.

Croissant extradé, vous avez bien voulu dire que vous étiez indignés : le droit d'asile était bafoué, les voies de recours légales étaient tournées, on avait livré un réfugié politique. Dira qui voudra que vous auriez pu vous prononcer plus tôt... Beaucoup qui ne sont pas pétitionnaires d'habitude vous avaient indiqué un chemin où vous n'auriez été ni tout à fait seuls ni trop manifestement en avance<sup>1</sup>.

Une sorte de chance fait qu'aujourd'hui il n'est pas trop tard. L'affaire Croissant n'est pas terminée en Allemagne. Ni en France, savez-vous ? Deux femmes, Marie-Josèphe Sina et Hélène Châte-

1. Je ne parle pas pour M. Marchais. Comment aurait-il pu savoir que tant de gens protestaient, puisque *L'Humanité* du 15 novembre ne citait que quatre noms parmi tous ceux qui auraient pu attirer son attention ? Était-il indifférent pour l'opinion française comme pour l'opinion allemande que protestent contre l'éventuelle extradition de Croissant Jean-Louis Barrault, Roland Barthes, Pierre Boulez, César, Patrice Chéreau, Maurice Clavel, Georges Conchon, Jean-Loup Dabadie, Jean-Marie Domenach, André Glucksmann, Max Gallo, Costa-Gavras, Michel Guy, Jacques Julliard, Claude Manceron, Chris Marker, Yves Montand, Claude Mauriac, François Perier, Anne Philippe, Emmanuel Roblès, Claude Sautet, Simone Signoret, Pierre Vidal-Naquet ?

lain, inculpées de « recel de malfaiteur », risquent de six mois à deux ans de prison.

Le motif ? Elles auraient aidé Croissant dans sa « clandestinité » – ce mot est d'ailleurs bien exagéré, demandez plutôt à ces messieurs de la police judiciaire – après qu'il fut venu en France déposer cette demande d'asile, prévue par la Constitution et à laquelle notre gouvernement n'a jamais répondu.

Je ne sais pas bien comment on peut, dans ce cas, parler de « recel de malfaiteur », alors que Croissant n'a pas été extradé pour avoir fait partie d'une association de malfaiteurs, comme le demandait le gouvernement allemand, mais pour avoir favorisé la correspondance de ses clients.

Ce que je sais, en revanche, c'est qu'on les poursuit pour avoir fait ce que vous reprochez à l'État de n'avoir pas fait. Vous connaissez trop bien l'État pour ne pas savoir qu'il donne rarement le bon exemple aux individus ; et que l'honneur de ceux-ci a toujours été de faire pour leur compte et parfois seuls ce dont les pouvoirs étaient incapables – par calcul, inertie, froideur ou aveuglement. Dans l'ordre de la morale politique – pardonnez ce rapprochement de mots, il y a des cas où il a un sens –, la leçon a l'habitude de venir d'en bas.

L'asile, cette générosité qui remonte au-delà de la mémoire, le même gouvernement qui a refusé de le reconnaître comme un droit fait grief à deux femmes d'en avoir fait leur devoir. Qu'en pensez-vous ?

Vous ne voulez pas, comme on dit, « interférer avec le cours de la justice » ? Mais vous n'êtes pas au gouvernement ! Si vous y venez, vous garderez en mémoire vos imprudents prédécesseurs ; vous vous souviendrez de ce garde des Sceaux qui criait à la mort le lendemain d'une arrestation ; ou de cet autre \* qui justifiait une extradition non encore prononcée ; vous aurez à l'esprit les critiques que vous leur avez adressées. Vous êtes aujourd'hui des citoyens comme nous tous. Chance ? En cette affaire, bien sûr, puisqu'elle vous laisse libres de dire votre sentiment.

Voulez-vous le dire vous-mêmes – et, au besoin, avec nous dans ce cas ? Ma question n'est pas rhétorique, car c'est un cas concret, précis, urgent ; elle n'est pas un piège, car il est simple : la pratique privée de l'asile, depuis des millénaires, a été l'une de ces leçons, que le cœur des individus a données aux États. Même lorsqu'ils ne l'écoutent pas, il serait inique que ces États la sanctionnent chez ceux qui la lui proposent. Ne trouvez-vous pas ?

\* Alain Peyrefitte. Voir *infra* n° 226.

Je ne veux pas être hypocrite. Vous aspirez à nous gouverner, et c'est aussi pour cette raison que nous nous adressons à vous. Vous savez que vous aurez éventuellement affaire à un problème important : gouverner l'un de ces États modernes qui se targuent de proposer aux populations moins l'intégrité territoriale, la victoire sur l'ennemi ou même l'enrichissement général que la « sécurité » : conjuration et réparation des risques, accidents, dangers, aléas, maladies, etc. Ce pacte de sécurité ne va pas sans dangereuses avancées de pouvoir ni distorsions par rapport aux droits reconnus. Il ne va pas non plus sans des réactions qui ont pour but de contester la fonction sécurisante de l'État. Bref, nous risquons d'entrer dans un régime où la sécurité et la peur vont se défier et se relancer l'une l'autre.

Il est important que nous sachions comment vous réagissez à une affaire comme celle-ci : parce qu'elles auraient « abrité » le défenseur légal de « terroristes », on poursuit deux femmes qui n'ont rien fait d'autre – même si les faits étaient prouvés – que l'un des plus vieux gestes d'apaisement que le temps nous a légués : cette vindicte dont on les poursuit n'est-elle pas significative de la volonté d'allumer, de proche en proche, cette peur et cette peur de la peur qui est l'une des conditions de fonctionnement des États de sécurité? Sur l'opportunité des poursuites menées au nom de la société, de la nôtre, êtes-vous d'accord?

## 215 *La torture, c'est la raison*

« Die Folter, das ist die Vernunft » (« La torture, c'est la raison »; entretien avec K. Boesers; trad. J. Chavy), *Literaturmagazin*, n° 8, décembre 1977, pp. 60-68.

– Vous avez écrit *l'Histoire de la folie, de la clinique et de la prison*. Benjamin a dit un jour que notre compréhension de l'histoire était celle des vainqueurs. Écrivez-vous l'histoire des perdants?

– Oui, j'aimerais bien écrire l'histoire des vaincus. C'est un beau rêve que beaucoup partagent : donner enfin la parole à ceux qui n'ont pu la prendre jusqu'à présent, à ceux qui ont été contraints au silence par l'histoire, par la violence de l'histoire, par tous les systèmes de domination et d'exploitation. Oui. Mais il y a deux difficultés. Premièrement, ceux qui ont été vaincus – dans le cas, d'ailleurs, où il y a des vaincus – sont ceux à qui par définition on a

retiré la parole! Et si, cependant, ils parlaient, ils ne parleraient pas leur propre langue. On leur a imposé une langue étrangère. Ils ne sont pas muets. Non qu'ils parlent une langue que l'on n'aurait pas entendue et qu'on se sentirait maintenant obligé d'écouter. Du fait qu'ils étaient dominés, une langue et des concepts leur ont été imposés. Et les idées qui leur ont été ainsi imposées sont la marque des cicatrices de l'oppression à laquelle ils étaient soumis. Des cicatrices, des traces qui ont imprégné leur pensée. Je dirais même, qui imprègnent jusqu'à leurs attitudes corporelles. La langue des vaincus a-t-elle jamais existé? C'est une première question. Mais je voudrais poser cette autre question : peut-on décrire l'histoire comme un processus de guerre? comme une succession de victoires et de défaites? C'est un problème important dont le marxisme n'est toujours pas venu complètement à bout. Quand on parle de lutte des classes, qu'entend-on par lutte? Est-ce qu'il est question de guerre, de bataille? Peut-on décoder la confrontation, l'oppression qui se produisent à l'intérieur d'une société et qui la caractérisent, peut-on déchiffrer cette confrontation, cette lutte comme une sorte de guerre? Les processus de domination ne sont-ils pas plus complexes, plus compliqués que la guerre? Par exemple : je vais publier au cours des mois qui viennent toute une série de documents ayant trait précisément à l'internement et à l'incarcération aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles\*. On verra alors que l'internement et l'incarcération ne sont pas des mesures autoritaires, venues d'en haut, ce ne sont pas des mesures qui auraient frappé les gens, comme la foudre tombe du ciel, qui leur auraient été imposées. En fait, les gens les ressentent eux-mêmes comme nécessaires, les gens entre eux, même dans les familles les plus pauvres, même particulièrement dans les groupes les plus défavorisés, les plus misérables. L'internement était ressenti comme une sorte de nécessité pour résoudre les problèmes que les gens avaient entre eux. Les conflits graves au sein des familles, même chez les plus pauvres, ne pouvaient se résoudre sans problème, sans internement. D'où la naissance de toute une littérature dans laquelle les gens expliquent aux instances du pouvoir à quel point un époux a été infidèle, à quel point une femme a trompé son mari, à quel point les enfants étaient insupportables. Ils réclamaient eux-mêmes l'incarcération des coupables dans la langue du pouvoir dominant.

– Pour vous, le passage de la punition à la surveillance est important dans l'histoire de la répression.

\* *Le Désordre des familles* (avec A. Farge), Paris, Julliard/Gallimard, coll. « Archives », 1982.

– Dans l'histoire du système pénal, il y a eu un moment important – et ce, au cours du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans les monarchies européennes, le crime était non seulement mépris de la loi, transgression; c'était en même temps une espèce d'outrage fait au roi. Tout crime était, pour ainsi dire, un petit régicide. On attaquait non seulement la volonté du roi, mais aussi, en quelque sorte, sa force physique. Dans cette mesure, la peine était la réaction du pouvoir royal contre le criminel. Mais, finalement, la manière dont ce système pénal fonctionnait était à la fois trop coûteuse et inefficace. Dans la mesure où le pouvoir central royal était directement lié au crime. Ce système était fort loin de punir tous les crimes. Il est vrai que la peine était toujours violente et solennelle. Mais les mailles du filet du système pénal étaient très lâches, et il était facile de se faufiler au travers. Je crois qu'il y a eu, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, non seulement une rationalisation économique – ce qu'on a souvent étudié en détail –, mais également une rationalisation des techniques politiques, des techniques de pouvoir et des techniques de domination. La discipline, c'est-à-dire des systèmes de surveillance continue et hiérarchisée aux mailles très serrées, la discipline est une grande et importante découverte de la technologie politique.

– Victor Hugo a dit que le crime était un coup d'État venu d'en bas. Pour Nietzsche aussi, le petit crime était une révolte contre le pouvoir établi. Voici ma question : les victimes de la répression sont-elles un potentiel révolutionnaire? Y a-t-il une lacune dans ce que vous appelez la mécanique de la honte?

– C'est un problème important et très intéressant : c'est la question de la signification de la valeur politique de la transgression, de la criminalité. Jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, il a pu exister une incertitude, un passage permanent du crime à l'affrontement politique. Voler, incendier, assassiner, c'était une manière d'attaquer le pouvoir établi. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, le nouveau système pénal a pu aussi signifier, entre autres choses, qu'on a organisé tout un système qui se donnait, apparemment, pour but la transformation des individus. Mais le but réel était de créer une sphère criminalisée spécifique, une couche qui devait être isolée du reste de la population. De ce fait, cette couche a perdu une grande part de sa fonction politique critique. Et cette couche, cette minorité isolée a été utilisée par le pouvoir pour inspirer la peur au reste de la population, pour contrôler les mouvements révolutionnaires et les saboter. Par exemple, les syndicats de travailleurs. Le pouvoir recrutait dans cette couche des spadassins, des tueurs stipendiés, pour imposer ses

but politiques. En outre, c'était lucratif, par exemple, avec la prostitution, le trafic des femmes et des armes, et maintenant avec le trafic de drogue. À présent, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, les criminels ont perdu toute espèce de dynamisme révolutionnaire. J'en suis convaincu. Ils forment un groupe marginal. On leur en a donné la conscience. Ils constituent une minorité artificielle, mais utilisable, au sein de la population. Ils sont exclus de la société.

– *La prison produit des criminels, l'asile d'aliénés, des fous, et la clinique, des malades, et cela dans l'intérêt du pouvoir.*

– C'est bien cela. Mais c'est encore plus fou. C'est difficile à comprendre : le système capitaliste prétend lutter contre la criminalité, l'éliminer au moyen de ce système carcéral qui produit précisément la criminalité. Ce qui semble contradictoire. Je dis que le criminel produit par la prison est un criminel utile, utile pour le système. Car il est manipulable, on peut toujours le faire chanter. Il est continuellement soumis à une pression économique et politique. Tout le monde le sait, les délinquants sont ce qu'il y a de plus simple à employer pour organiser la prostitution. Ils deviennent souteneurs. Ils se font hommes de main pour politiciens douteux, fascistes.

– *Les programmes de réinsertion sociale auraient donc une fonction d'alibi. Quand la réinsertion sociale réussit, est-ce l'adaptation aux conditions qui, justement, produit la folie, la maladie et la criminalité? C'est toujours la répétition de la même misère.*

– Démystifier les programmes de réinsertion sociale, parce que comme on dit, ces programmes réadapteraient les délinquants aux conditions sociales dominantes, ce n'est pas tellement cela le problème. C'est la désocialisation qui est le problème. Je voudrais critiquer l'opinion que l'on trouve malheureusement trop souvent chez les gauchistes, une position vraiment simpliste : le délinquant, comme le fou, est quelqu'un qui se révolte, et on l'enferme parce qu'il se révolte. Je dirais l'inverse : il est devenu délinquant parce qu'il est allé en prison. Ou, mieux, la micro-délinquance qui existait au départ s'est transformée en macro-délinquance par la prison. La prison provoque, produit, fabrique des délinquants, des délinquants professionnels, et on veut avoir ces délinquants parce qu'ils sont utiles : ils ne se révoltent pas. Ils sont utiles, manipulables – ils sont manipulés.

– *Ils sont donc aussi une légitimation du pouvoir. Szasz a décrit cela dans son livre *Fabriquer la folie* \* : de même qu'au Moyen Âge les*

\* Szasz (T.), *Fabriquer la folie*, trad. M. Manin et J.-P. Cottureau, Payot, 1976.

*sorcières ont justifié l'Inquisition, de même les criminels justifient la police, et les fous, les asiles.*

– Il faut qu'il y ait des délinquants et des criminels pour que la population accepte la police, par exemple. La peur du crime qui est attisée en permanence par le cinéma, la télévision et la presse en est la condition pour que le système de surveillance policière soit accepté. On dit couramment que la réinsertion sociale signifie adaptation aux rapports de domination, accoutumance à l'oppression ambiante. De sorte qu'il serait très mauvais de réinsérer les délinquants. Il faudrait que cela cesse. Cela me paraît quelque peu éloigné de la réalité. Je ne sais pas comment les choses se passent en Allemagne, mais en France, c'est comme cela : il n'y a pas de réinsertion. Tous les prétendus programmes de réinsertion sont au contraire des programmes de marquage, des programmes d'exclusion, des programmes qui poussent ceux qu'ils concernent toujours plus loin dans la délinquance. Il n'en va pas autrement. On ne peut donc pas parler d'adaptation aux rapports bourgeois capitalistes. Au contraire, nous avons affaire à des programmes de désocialisation.

– *Vous pourriez peut-être nous parler de vos expériences avec le Groupe d'information sur les prisons.*

– Écoutez, c'est très simple : quand quelqu'un est passé par ces programmes de réinsertion, par exemple par une maison d'éducation surveillée, par un foyer destiné aux prisonniers libérés, ou par n'importe quelle instance qui aide et surveille à la fois les récidivistes, cela mène à ce que l'individu reste marqué comme délinquant : auprès de son employeur, auprès du propriétaire de son logement. Sa délinquance le définit lui et le rapport que l'environnement entretient avec lui, si bien qu'on en arrive à ce que le délinquant ne puisse vivre qu'en milieu criminel. La permanence de la criminalité n'est nullement un échec du système carcéral, c'est au contraire la justification objective de son existence.

– *Pour toute philosophie politique – de Platon à Hegel –, la puissance était le garant du développement rationnel de l'État. Freud disait que nous ne sommes pas faits pour être heureux parce que le processus de la civilisation impose le refoulement des pulsions. Les utopies de Thomas More et de Campanella étaient des États policiers puritains. Question : peut-on imaginer une société dans laquelle la raison et la sensibilité seraient réconciliées ?*

– Vous posez deux questions : premièrement, la question de la rationalité ou de l'irrationalité de l'État. On sait, que depuis l'Antiquité, les sociétés occidentales se sont réclamées de la raison et qu'en

même temps leur système de pouvoir fut un système de domination violente, sanglante et barbare. C'est ce que vous voulez dire ? Je répondrai : peut-on dire en général que cette domination violente ait été irrationnelle ? Je crois que non. Et je pense qu'il est important dans l'histoire de l'Occident qu'on ait inventé des systèmes de domination d'une extrême rationalité. Il s'est écoulé beaucoup de temps pour en arriver là, et plus de temps encore pour découvrir ce qu'il y avait derrière. En relève tout un ensemble de finalités, de techniques, de méthodes : la discipline règne à l'école, à l'armée, à l'usine. Ce sont des techniques de domination d'une rationalité extrême. Sans parler de la colonisation : avec son mode de domination sanglant ; elle est une technique mûrement réfléchie, absolument voulue, consciente et rationnelle. Le pouvoir de la raison est un pouvoir sanglant.

– *La raison qui se dit raisonnable à l'intérieur de son propre système est naturellement rationnelle, mais elle engendre des dépenses infiniment importantes ; à savoir hôpitaux, prisons, asiles d'aliénés.*

– Il y a là une famille. Mais ces coûts sont moindres que ce que l'on croit ; en outre, ils sont rationnels. Ils constituent même un gain. À y regarder de plus près, c'est la confirmation de la rationalité. Les délinquants servent la société économique et politique. Il en va de même avec les malades. Il suffit de penser à la consommation de produits pharmaceutiques, à tout le système économique, politique et moral qui en vit. Ce ne sont pas des contradictions ; il n'y a pas de restes, aucun grain de sable dans la machine. Cela fait partie de la logique du système.

– *Ne pensez-vous pas que cette rationalité se renverse, qu'il y a un saut qualitatif où le système ne fonctionne plus, où il ne peut plus se reproduire ?*

– En allemand, *Vernunft* a une signification plus large que « raison » en français. Le concept allemand de raison a une dimension éthique. En français, on lui donne une dimension instrumentale, technologique. En français, la torture, c'est la raison. Mais je comprends fort bien qu'en allemand la torture ne peut pas être la raison.

– *Les philosophes grecs, Aristote et Platon par exemple, avaient une représentation très déterminée de l'idéalité. Et, en même temps, ils avaient décrit une pratique politique qui devait protéger l'État, où l'imposition de cette idéalité conduirait à une trahison des idéaux, ce qu'ils savaient fort bien. Ainsi, ils avaient conscience, d'une part, que la raison, la rationalité ont quelque chose à voir avec l'idéalité, avec la*

*morale, et, d'autre part, que, quand la raison devient réalité, elle n'a rien à voir avec la moralité.*

— Pourquoi? Il me semble qu'il n'y a aucune rupture, aucune contradiction entre les fondements idéaux de la politique platonicienne et la pratique quotidienne. Celle-ci est la conséquence des fondements idéaux. Ses systèmes de surveillance, de discipline, de contrainte ne vous paraissent-ils pas être la conséquence directe de ce fondement idéalement conçu?

— *Platon était un pragmatique qui savait très précisément qu'il lui fallait, d'une part, produire les idéologies qui puissent établir des normes éthiques et morales obligatoires pour tous. Et il savait tout aussi précisément que ces normes morales étaient des normes inventées qu'il faudrait imposer au moyen de soldats, de la répression, de la violence et de la torture, de la brutalité. Et, pour lui, c'était certainement une contradiction.*

— En fait, il y a cette autre question, celle du problème de la répression des pulsions et des instincts. On pourrait dire que cette répression était, jusqu'à un certain point, le but que s'était fixé une technologie du pouvoir tout à fait rationnelle, depuis Platon jusqu'à nos actuelles disciplines. C'est un point de vue. Mais, d'un côté, ce refoulement, cette répression n'est pas irrationnelle en soi — au sens français. Il se peut que cela ne corresponde pas au concept allemand de raison, mais certainement à celui de raison, au sens de rationalité. Deuxièmement, est-ce si sûr que ces technologies rationnelles de pouvoir aient pour but la répression des instincts? Ne pourrait-on pas dire, au contraire, que c'est bien souvent une manière de les stimuler, de les exciter en les irritant, en les tourmentant, pour les mener là où l'on veut, en les faisant fonctionner de telle ou telle manière? Je prends un exemple : on dit qu'avant Freud personne n'avait pensé à la sexualité de l'enfant. Qu'en tout cas, du xvi<sup>e</sup> jusqu'à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, la sexualité de l'enfant aurait été totalement méconnue, qu'on l'aurait bannie et refoulée au nom d'une certaine rationalité, d'une certaine morale de la famille. Si vous regardez comment les choses se sont déroulées, ce qui a été écrit, toutes les institutions qui se sont développées, vous constaterez qu'on n'a parlé que d'une chose, dans la pédagogie réelle, concrète des xviii<sup>e</sup> et xix<sup>e</sup> siècles : de la sexualité de l'enfant. C'est en Allemagne, à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, que Basedow, Salzmann et Campe, par exemple, ont été complètement hypnotisés par la sexualité de l'enfant, par la masturbation. Je ne sais plus si c'est Basedow ou Salzmann qui avait ouvert une école dont le programme explicite était de déshabi-

tuer les enfants, les jeunes adolescents, de la masturbation. C'était le but déclaré. Ce qui prouve parfaitement qu'on le savait, qu'on s'en occupait, qu'on s'en était continuellement occupé. Et si l'on se demande pourquoi parents et éducateurs se sont si intensément intéressés à quelque chose de, finalement, si inoffensif et de si répandu, on s'aperçoit qu'au fond ils ne voulaient qu'une chose; non pas que les enfants ne se masturbent plus, mais l'inverse : la sexualité de l'enfant devait être rendue si puissante, si excitée que tout le monde soit contraint de s'en occuper. La mère devait veiller sans cesse sur l'enfant, observer ce qu'il faisait, quel était son comportement, ce qui se passait la nuit. Le père surveillait la famille. Et le médecin et le pédagogue tournaient autour de la famille. Dans toutes ces institutions, il y avait une pyramide de surveillants, de maîtres, de directeurs, de préfets, tout cela tournant autour du corps de l'enfant, autour de sa dangereuse sexualité. Je ne dirais pas que cette sexualité a été refoulée; au contraire, elle a été attisée pour servir de justification à tout un réseau de structures de pouvoir. Depuis la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, la famille européenne a été littéralement sexualisée par un souci de la sexualité qu'on n'a pas cessé d'imposer à la famille. La famille n'est nullement le lieu du refoulement de la sexualité. Elle est le lieu de l'exercice de la sexualité. Je ne crois donc pas qu'on puisse dire que la rationalité de type européen soit irrationnelle. Et je ne crois pas qu'on puisse dire que sa fonction principale soit la répression, la censure des pulsions. Autrement dit, je pense que le schéma de Reich doit être complètement abandonné. C'est mon hypothèse, mon hypothèse de travail.

— *Existe-t-il une éthique sceptique? Là où il n'y a plus de principes éthiques normatifs, là où il ne reste plus que des décisions pragmatiques, peut-on imaginer alors une alternative à l'État de police, d'autant plus que les pays qui se disent socialistes ne donnent guère de motifs d'espérer?*

— La réponse à votre question est triste, étant donné les jours sombres que nous vivons et que la succession du président Mao Tsé-toung a été réglée par les armes. Des hommes ont été fusillés ou emprisonnés, des mitrailleuses ont été mises en action. Aujourd'hui, 14 octobre, jour dont on peut dire, peut-être, depuis la révolution russe d'octobre 1917, peut-être même depuis les grands mouvements révolutionnaires européens de 1848, c'est-à-dire depuis soixante ans ou, si vous voulez, depuis cent vingt ans, que c'est la première fois qu'il n'y a plus sur la terre un seul point d'où pourrait jaillir la lumière d'une espérance. Il n'existe plus d'orientation. Même pas en Union soviétique, cela va de soi. Ni non plus dans les

pays satellites. Cela aussi, c'est clair. Ni à Cuba. Ni dans la révolution palestinienne, et pas non plus en Chine, évidemment. Ni au Viêt-nam ni au Cambodge. Pour la première fois, la gauche, face à ce qui vient de se passer en Chine, toute cette pensée de la gauche européenne, cette pensée européenne révolutionnaire qui avait ses points de référence dans le monde entier et les élaborait d'une manière déterminée, donc une pensée qui s'orientait sur des choses qui se situaient en dehors d'elles-mêmes, cette pensée a perdu les repères historiques qu'elle trouvait auparavant dans d'autres parties du monde. Elle a perdu ses points d'appui concrets. Il n'existe plus un seul mouvement révolutionnaire, et à plus forte raison pas un seul pays socialiste, entre guillemets, dont nous pourrions nous réclamer pour dire : c'est comme cela qu'il faut faire! C'est cela le modèle! C'est là la ligne! C'est un état de choses remarquable! Je dirais que nous sommes renvoyés à l'année 1830, c'est-à-dire qu'il nous faut tout recommencer. Toutefois, l'année 1830 avait encore derrière elle la Révolution française et toute la tradition européenne des Lumières; il nous faut tout recommencer depuis le début et nous demander à partir de quoi on peut faire la critique de notre société dans une situation où ce sur quoi nous nous étions implicitement ou explicitement appuyés jusqu'ici pour faire cette critique; en un mot, l'importante tradition du socialisme est à remettre fondamentalement en question, car tout ce que cette tradition socialiste a produit dans l'histoire est à condamner.

– *Donc, si je comprends bien, vous êtes très pessimiste?*

– Je dirai qu'avoir conscience de la difficulté des conditions n'est pas nécessairement du pessimisme. Je dirais que c'est justement dans la mesure où je suis optimiste que je vois les difficultés. Ou bien, si vous voulez, c'est parce que je vois les difficultés – et elles sont énormes – qu'il faut beaucoup d'optimisme pour dire : recommençons! Ce doit être possible de recommencer. C'est-à-dire, recommencer l'analyse, la critique – bien entendu pas purement et simplement l'analyse de la société dite « capitaliste », mais l'analyse du système social, étatique, puissant que l'on trouve dans les pays socialistes et capitalistes. Telle est la critique qui est à faire. C'est une tâche énorme, certes. Il faut commencer dès maintenant et avec beaucoup d'optimisme.

## 216 *Pouvoir et savoir*

« Kenryoku to chi » (« Pouvoir et savoir »; entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), *Umi*, décembre 1977, pp. 240-256.

– *L'intérêt du public pour vos ouvrages a considérablement augmenté au Japon ces dernières années, car, à la suite de la traduction si attendue des Mots et les Choses, il y a eu Surveiller et Punir, publié il y a deux ans, et une partie de La Volonté de savoir, qui vient d'être traduite. Pourtant, il existe dans le milieu intellectuel japonais des mythes Foucault qui rendent impossible une lecture objective de votre œuvre. Ces mythes véhiculent trois images fausses de votre personnalité, mais généralement acceptées comme vraisemblables.*

*Le premier mythe est celui d'un Foucault structuraliste, massacrant l'histoire et l'homme, dont je vous ai parlé dans l'entretien précédent\*. Le second est celui d'un Foucault homme de méthode, mythe qui s'est répandu au Japon après la traduction de L'Archéologie du savoir. C'est à cause de ce livre qu'on vous a accueilli en quelque sorte comme l'enfant prodige de la philosophie, qui, après s'être promené dans le domaine suspect de la littérature, revenait à une réflexion sérieuse sur la méthode. Le troisième mythe est celui d'un Foucault contestataire. On vous estime contestataire, puisque vous parlez de la prison et des prisonniers. On s'attend donc à ce que votre Histoire de la sexualité soit un livre de contestation... Ces mythes existent-ils également en France?*

– Ils sont répandus en France, ils sont répandus aussi aux États-Unis. J'ai reçu il y a deux jours un article, d'ailleurs très bien fait, de quelqu'un qui reprenait successivement mes différents livres dans leur ordre chronologique et qui les présentait, ma foi avec beaucoup d'objectivité, depuis *l'Histoire de la folie* jusqu'à *l'Histoire de la sexualité*. L'image de chacun des livres n'était pas fautive, mais j'ai tout de même été complètement ahuri, lorsqu'à la fin de cette présentation l'auteur disait : « Eh bien, vous voyez, Foucault est un élève de Lévi-Strauss, c'est un structuraliste, et sa méthode est complètement antihistorique ou a-historique! » Or présenter *l'Histoire de la folie*, présenter *Naissance de la clinique*, *l'Histoire de la sexualité*, *Surveiller et Punir* comme des livres a-historiques, je ne comprends pas. J'ajouterai simplement qu'il n'y a pas eu un commentateur, pas un, pour remarquer que, dans *Les Mots et les Choses*, qui passe pour être mon livre structuraliste, le mot de « structure » n'est pas utilisé une fois. S'il est mentionné à titre de citation, il

\* Voir *supra*, n° 119.

n'est jamais utilisé une seule fois par moi, pas plus le mot « structure » qu'aucune des notions par lesquelles les structuralistes définissent leur méthode. C'est donc un préjugé tout à fait répandu. Ce malentendu est en train de se dissiper en France, mais je dirais honnêtement qu'il avait, malgré tout, ses raisons d'être, parce que beaucoup de choses que je faisais n'étaient pas, pendant longtemps, complètement claires à mes propres yeux. C'est vrai que j'ai cherché dans des directions un peu différentes.

On pourrait, bien sûr, retracer un espèce de fil directeur. Mon premier livre, c'était l'histoire de la folie, c'est-à-dire un problème à la fois d'histoire du savoir médical, d'histoire des institutions médicales et psychiatriques. De là je suis passé à une analyse de la médecine en général et des institutions médicales au début de la modernité de la médecine, ensuite à l'étude des sciences empiriques comme l'histoire naturelle, l'économie politique, la grammaire. Tout ça est une espèce, je ne dis pas de logique, mais de progression, par juxtaposition mais, sous ce développement libre, mais malgré tout vraisemblable, il y avait une chose que je ne comprenais pas très bien moi-même, qui était au fond : quel était le problème, comme on dit en français, qui me faisait courir.

J'ai longtemps cru que ce après quoi je courais, c'était une sorte d'analyse des savoirs et des connaissances tels qu'ils peuvent exister dans une société comme la nôtre : qu'est-ce qu'on sait de la folie, qu'est-ce qu'on sait de la maladie, qu'est-ce qu'on sait du monde, de la vie? Or je ne crois pas que tel était mon problème. Mon vrai problème, c'est celui qui est d'ailleurs actuellement le problème de tout le monde, celui du pouvoir. Je crois qu'il faut se reporter aux années soixante, à ce qui se passait à ce moment-là, disons en 1955, puisque c'est vers 1955 que j'ai commencé à travailler. Au fond, il y avait deux grands héritages historiques du xx<sup>e</sup> siècle qu'on n'avait pas assimilés, et pour lesquels on n'avait pas d'instrument d'analyse. Ces deux héritages noirs, c'était le fascisme, c'était le stalinisme. En effet, le xix<sup>e</sup> siècle avait rencontré, comme problème majeur, celui de la misère, celui de l'exploitation économique, celui de la formation d'une richesse, celle du capital à partir de la misère de ceux-là mêmes qui produisaient la richesse. Ce formidable scandale avait suscité la réflexion des économistes, des historiens qui avaient essayé de le résoudre, de le justifier comme ils pouvaient, et, au cœur de tout ça, le marxisme. Je crois que, au moins en Europe occidentale – peut-être aussi au Japon –, c'est-à-dire dans les pays développés, industriellement développés, ce n'est pas tellement le problème de la misère qui se posait que le problème de l'excès de

pouvoir. On a eu des régimes soit capitalistes, ce qui était le cas du fascisme, soit socialistes, ou se disant socialistes, ce qui était le cas du stalinisme, dans lesquels l'excès de pouvoir de l'appareil d'État, de la bureaucratie, mais je dirais également des individus les uns sur les autres, constituait quelque chose d'absolument révoltant, aussi révoltant que la misère au xix<sup>e</sup> siècle. Les camps de concentration qu'on a connus dans tous ces pays ont été pour le xx<sup>e</sup> siècle ce que les fameuses villes ouvrières, ce que les fameux taudis ouvriers, ce que la fameuse mortalité ouvrière étaient pour les contemporains de Marx. Or rien dans les instruments conceptuels, théoriques que nous avons à l'esprit ne nous permettait de bien saisir ce problème du pouvoir, puisque le xix<sup>e</sup> siècle, qui nous avait légué ces instruments, n'avait perçu ce problème qu'à travers des schémas économiques. Le xix<sup>e</sup> siècle nous avait promis que le jour où les problèmes économiques seraient résolus, tous les effets de pouvoir supplémentaire excessif seraient résolus. Tous les effets de pouvoir supplémentaire excessif seraient résolus. Le xx<sup>e</sup> siècle a découvert le contraire : on peut résoudre tous les problèmes économiques qu'on veut, les excès de pouvoir restent. Vers les années 1955, le problème du pouvoir a commencé à paraître dans sa nudité. Je dirais que jusque-là, jusqu'en 1955, on avait pu considérer – et c'est bien ce que nous racontaient les marxistes – que si le fascisme et ses excès de pouvoir s'étaient produits, même, à la limite, si les excès du stalinisme avaient pu se produire, c'était à cause de difficultés économiques qu'avait traversées le capitalisme en 1929, qu'avait traversées l'Union soviétique pendant la dure période des années 1920-1940. Or, en 1956, il arrive une chose que je crois capitale, fondamentale : le fascisme ayant disparu sous ses formes institutionnelles en Europe, Staline étant mort et le stalinisme ayant été liquidé ou prétendument liquidé par Khrouchtchev en 1956, les Hongrois se révoltent à Budapest, les Russes interviennent et le pouvoir soviétique, qui pourtant ne devrait plus être pressé par les urgences économiques, réagit comme on l'a vu. À la même époque, on avait en France, et ça c'était très important, la guerre d'Algérie ; là encore on voyait que, au-delà de tous les problèmes économiques – le capitalisme français a montré qu'il pouvait parfaitement se passer de l'Algérie, de la colonisation algérienne –, on avait affaire à des mécanismes de pouvoir qui s'emballaient en quelque sorte d'eux-mêmes, au-delà des urgences économiques fondamentales. Nécessité de penser ce problème du pouvoir et absence d'instruments conceptuels pour le penser. Je crois qu'au fond, d'une façon un peu inconsciente, tous les gens de ma génération, et je ne suis

que l'un d'eux, ont finalement essayé d'appréhender ce phénomène du pouvoir. Maintenant, je reconstituerais rétrospectivement le travail que j'ai fait essentiellement en fonction de cette question.

Dans l'*Histoire de la folie*, de quoi s'agissait-il? Essayer de repérer quel est non pas tellement le type de connaissance que l'on a pu se former à propos de la maladie mentale, mais quel est le type de pouvoir que la raison n'a pas cessé de vouloir exercer sur la folie depuis le xvii<sup>e</sup> siècle jusqu'à notre époque. Dans le truc que j'ai fait sur la *Naissance de la clinique*, c'était bien également ce problème. Comment est-ce que le phénomène de la maladie a constitué, pour la société, pour l'État, pour les institutions du capitalisme en voie de développement, une sorte de défi auquel il a fallu répondre par des mesures d'institutionnalisation de la médecine, des hôpitaux? Quel statut a-t-on donné aux malades? C'est ce que j'ai voulu faire également pour la prison. Donc, toute une série d'analyses du pouvoir. Je dirais que *Les Mots et les Choses*, sous son aspect littéraire si vous voulez, purement spéculatif, c'est également un petit peu ça, le repérage des mécanismes de pouvoir à l'intérieur des discours scientifiques eux-mêmes : à quelle règle est-on obligé d'obéir, à une certaine époque, quand on veut tenir un discours scientifique sur la vie, sur l'histoire naturelle, sur l'économie politique? À quoi faut-il obéir, à quelle contrainte est-on soumis, comment, d'un discours à l'autre, d'un modèle à l'autre, se produit-il des effets de pouvoir? Alors, c'est tout ce lien du savoir et du pouvoir, mais en prenant comme point central les mécanismes de pouvoir, c'est ça, au fond, qui constitue l'essentiel de ce que j'ai voulu faire, c'est-à-dire que ça n'a rien à voir avec le structuralisme et qu'il s'agit bel et bien d'une histoire — réussie ou pas, ça, ce n'est pas à moi de juger —, d'une histoire des mécanismes de pouvoir et de la manière dont ils se sont enclenchés.

Il est certain que je n'ai pas, pas plus d'ailleurs que les gens de ma génération, d'instrument tout fait pour bâtir cela. J'essaie de le bâtir, à partir d'enquêtes empiriques précises sur tel ou tel point, sur tel ou tel secteur très précis. Je n'ai pas une conception globale et générale du pouvoir. Quelqu'un viendra sans doute après moi et le fera. Moi, je ne fais pas ça.

— Donc, le problème essentiel pour vous, depuis votre premier livre, l'*Histoire de la folie*, c'est toujours le problème de pouvoir...

— C'est ça.

— Cependant, vous n'avez jamais ou bien vous avez rarement parlé de ce qu'on appelle la lutte des classes ou l'infrastructure, pour aborder ce problème. Donc, dès le début, vous avez très bien vu que l'analyse d'inspiration marxiste ne marchait plus pour ce genre de phénomène.

— Prenons le cas de l'*Histoire de la folie*, domaine auquel je me suis référé à ce moment-là. Deux choses étaient certaines : d'une part, les fous ne constituent pas une classe et les gens raisonnables n'en constituent pas une autre. On ne peut pas superposer la série d'affrontements qui peuvent se produire de part et d'autre de la ligne qui partage la raison et la déraison. C'est évident, pas besoin de commentaires. Encore faut-il le dire. D'autre part, il est certain que l'institutionnalisation de certaines formes de pratiques comme l'internement, l'organisation d'hôpitaux psychiatriques, la différence, par exemple, qu'il y a entre l'enfermement dans un hôpital et les soins qui peuvent être donnés à un client dans une clinique, toutes ces différences-là ne sont sans doute pas étrangères à l'existence de classes au sens marxiste du terme, mais la manière dont cet affrontement de classes se manifeste dans les domaines que j'étudie est extrêmement compliquée. C'est à travers tout un tas de chemins très différents, très enchevêtrés, très embrouillés qu'on peut retrouver le lien effectif qu'il y a entre des rapports de classes, des plis d'une institution comme celle de l'enfermement de l'hôpital général, de l'hôpital psychiatrique.

Pour dire les choses plus simplement, plus clairement : au centre des mécanismes d'enfermement qui se sont développés au xvi<sup>e</sup> siècle, surtout au xvii<sup>e</sup> siècle, dans toute l'Europe, on trouve le problème du chômage, des gens qui ne trouvent pas de travail, qui émigrent d'un pays à un autre, qui circulent à travers tout l'espace social. Ces gens qui ont été libérés par la fin des guerres de Religion, puis par la fin des guerres de trente Ans, les paysans appauvris, tout ça constitue une population flottante, inquiétante à laquelle on a essayé de réagir par un enfermement global, à l'intérieur duquel les fous eux-mêmes ont été pris. Tout cela est très compliqué, mais je ne crois pas qu'il soit fécond, qu'il soit opératoire de dire la psychiatrie est de la psychiatrie de classe, la médecine, de la médecine de classe, les médecins et les psychiatres, les représentants des intérêts de classe. On n'aboutit à rien quand on fait ça, mais il faut tout de même replacer la complexité de ces phénomènes à l'intérieur de processus historiques, qui sont économiques, etc.

— À propos de l'*Histoire de la folie*, je me rappelle qu'au début des années soixante, les chercheurs japonais de littérature française parlaient de votre livre comme ils le faisaient de *L'Idée du bonheur* au xviii<sup>e</sup> siècle de Robert Mauzi \*, une sorte d'étude monothématique sur la folie. On n'a donc pas prévu la portée que ce livre aurait dix ans

\* Mauzi (R.), *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au xviii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1960.



*après. Au Japon, on n'a pas compris exactement, à ce moment-là, en ayant pourtant lu le chapitre sur le grand renfermement, en quoi c'était important. On n'a pas saisi votre pensée toujours dirigée dans la même direction, mais sans avoir fixé de méthode, ce qui est essentiel chez vous et qui a provoqué des malentendus. Par exemple, après la publication de L'Archéologie du savoir, on a beaucoup parlé de la méthode Foucault, mais justement, vous n'avez jamais fixé de méthode...*

– Non. *L'Archéologie du savoir* n'est pas un livre de méthodologie. Je n'ai pas de méthode que j'appliquerais de la même façon à des domaines différents. Au contraire, je dirais que c'est un même champ d'objets, un domaine d'objets que j'essaie d'isoler en utilisant des instruments que je trouve ou que je forge, au moment même où je suis en train de faire ma recherche, mais sans privilégier du tout le problème de la méthode. Dans cette mesure aussi, je ne suis pas du tout structuraliste, puisque les structuralistes des années cinquante, soixante, avaient essentiellement pour but de définir une méthode qui soit, sinon universellement valable, du moins généralement valable pour toute une série d'objets différents : le langage, les discours littéraires, les récits mythiques, l'iconographie, l'architecture... Ce n'est pas du tout mon problème : j'essaie de faire apparaître cette espèce de couche, j'allais dire cette interface comme disent les techniciens modernes, l'interface du savoir et du pouvoir, de la vérité et du pouvoir. Voilà, c'est cela mon problème.

Il y a des effets de vérité qu'une société comme la société occidentale, et maintenant on peut dire la société mondiale produit à chaque instant. On produit de la vérité. Ces productions de vérités ne peuvent pas être dissociées du pouvoir et des mécanismes de pouvoir, à la fois parce que ces mécanismes de pouvoir rendent possibles, induisent ces productions de vérités et que ces productions de vérités ont elles-mêmes des effets de pouvoir qui nous lient, nous attachent. Ce sont ces rapports vérité/pouvoir, savoir/pouvoir qui me préoccupent. Alors, cette couche d'objets, cette couche de relations plutôt, c'est difficile à saisir ; et comme on n'a pas de théorie générale pour les appréhender, je suis, si vous voulez, un empiriste aveugle, c'est-à-dire que je suis dans la pire des situations. Je n'ai pas de théorie générale et je n'ai pas non plus d'instrument sûr. Je tâtonne, je fabrique, comme je peux, des instruments qui sont destinés à faire apparaître des objets. Les objets sont un petit peu déterminés par les instruments bons ou mauvais que je fabrique. Ils sont faux, si mes instruments sont faux... J'essaie de corriger mes instruments par les objets que je crois découvrir, et à ce moment-là, l'instrument corrigé fait apparaître que l'objet que j'avais défini n'était

pas tout à fait celui-là, c'est comme ça que je bafouille ou titube, de livre en livre.

– *Vous venez de prononcer une expression très significative pour définir votre attitude de recherche : « empiriste aveugle ». Justement, à propos de L'Archéologie du savoir, j'ai écrit un article où je dis : « Le plus beau moment dans les discours de M. Foucault, c'est quand il se retrouve dans un lieu de non-savoir et qu'il avoue son impuissance face aux rapports complexes des idées et des événements... » Ce lieu de non-savoir n'est pas un manque qui vous décourage, mais plutôt une nécessité quasi existentielle qui vous pousse à penser, et qui vous incite à établir un rapport créateur avec le langage. C'est cette relation avec la pensée et le langage, très particulière chez vous, qui provoque un tas de malentendus. Normalement, on préétablit une méthode qui permet d'analyser quelque chose d'inconnu. Vous n'acceptez pas ce rapport connu/inconnu...*

– C'est ça. C'est-à-dire qu'en général ou on a une méthode ferme pour un objet que l'on ne connaît pas, ou l'objet préexiste, on sait qu'il est là, mais on considère qu'il n'a pas été analysé comme il faut et on se fabrique une méthode pour analyser cet objet préexistant déjà connu. Ce sont là les deux seules façons raisonnables de se conduire. Moi, je me conduis d'une façon tout à fait déraisonnable et prétentieuse, sous des dehors de modestie, mais c'est de la prétention, de la présomption, du délire de présomption presque au sens hégélien que de vouloir parler d'un objet inconnu avec une méthode non définie. Alors je répands la cendre sur ma tête, je suis comme ça...

– *Alors, dans votre livre sur la sexualité...*

– Je voudrais ajouter un mot. Après ce que j'ai dit, on me demandera : « Pourquoi parlez-vous, avez-vous un fil conducteur ou pas ? » Je reviendrai à ce que je disais tout à l'heure sur le stalinisme. Il existe actuellement – et c'est en cela que la politique intervient –, dans nos sociétés, un certain nombre de questions, de problèmes, de blessures, d'inquiétudes, d'angoisses qui sont le vrai moteur du choix que je fais et des cibles que j'essaie d'analyser, des objets que j'essaie d'analyser et de la manière que j'ai de les analyser. C'est ce que nous sommes – les conflits, les tensions, les angoisses qui nous traversent – qui est finalement le sol, je n'ose pas dire solide, car par définition il est miné, il est dangereux, le sol sur lequel je me déplace.

– *D'ailleurs, c'est pour cela que vous parlez du pouvoir en faisant l'Histoire de la sexualité. Mais, là aussi, je crois qu'il peut y avoir un*

*malentendu, car le mot « pouvoir » a toujours été associé, est associé actuellement, à la notion de souveraineté étatique, tandis que vous avez essayé de définir le mot « pouvoir » dans votre livre comme n'étant ni une institution, ni une structure, ni un pouvoir étatique, mais un lieu stratégique où se retrouvent tous les rapports de forces pouvoir/savoir. J'ai l'impression que vous parlez d'autre chose que du pouvoir, que vous parlez de ce que vous appelez la vérité, pas la vérité que la société actuelle produit partout, mais la vérité que vous devez atteindre par la fiction de votre travail. Je me trompe, peut-être, mais votre définition ne s'applique-t-elle pas mieux à ce que vous appelez la vérité ?*

– Non, vous ne vous trompez pas. Je crois que je peux dire la même chose un peu autrement en disant que, en France, on entend aussi en général par pouvoir les effets de domination qui sont liés à l'existence d'un État et au fonctionnement des appareils d'État. Le pouvoir : immédiatement, ce qui vient à l'esprit des gens, c'est l'armée, c'est la police, c'est la justice. Pour parler de la sexualité : autrefois, on condamnait les adultères, on condamnait les incestes ; maintenant, on condamne les homosexuels, les violeurs. Or, quand on a cette conception du pouvoir, je crois qu'on le localise seulement dans les appareils d'État, alors que les relations de pouvoir existent – mais ça, on le sait malgré tout, mais on n'en tire pas toujours les conséquences –, passent par bien d'autres choses. Les relations de pouvoir existent entre un homme et une femme, entre celui qui sait et celui qui ne sait pas, entre les parents et les enfants, dans la famille. Dans la société, il y a des milliers, des milliers de relations de pouvoir, et, par conséquent, de rapports de forces, et donc, de petits affrontements, de micro-luttes en quelque sorte. S'il est vrai que ces petits rapports de pouvoir sont très souvent commandés, induits d'en haut par les grands pouvoirs d'État ou les grandes dominations de classe, encore faut-il dire qu'en sens inverse une domination de classe ou une structure d'État ne peuvent bien fonctionner que s'il y a, à la base, ces petites relations de pouvoir. Qu'est-ce que ce serait le pouvoir d'État, celui qui impose, par exemple, le service militaire, si vous n'aviez pas, autour de chaque individu, tout un faisceau de relations de pouvoir qui le lie à ses parents, à son employeur, à son maître – à celui qui sait, à celui qui lui a fourré dans la tête telle ou telle idée ?

La structure d'État, dans ce qu'elle a de général, d'abstrait, même de violent, n'arriverait pas à tenir comme ça, continûment et en douceur, tous les individus, si elle ne s'enracinait pas, si elle n'utilisait pas, comme une espèce de grande stratégie, toutes les petites tactiques locales et individuelles qui enserrrent chacun d'entre

nous. Voilà. C'est un petit peu ce fond des relations de pouvoir que je voudrais faire apparaître. Voilà, pour répondre à ce que vous disiez sur l'État. Par ailleurs, je voudrais faire apparaître aussi que ces relations de pouvoir utilisent des méthodes et des techniques très, très différentes les unes des autres, selon les époques et selon les niveaux. Par exemple, la police a, bien sûr, ses méthodes – on les connaît –, mais il y a également toute une méthode, toute une série de procédures par lesquelles s'exercent le pouvoir du père sur ses enfants, toute une série de procédures par lesquelles, dans une famille, vous voyez se nouer des rapports de pouvoir, des parents sur les enfants, mais aussi des enfants sur les parents, de l'homme sur la femme, mais aussi de la femme sur l'homme, sur les enfants. Tout cela a ses méthodes, sa technologie propres. Enfin, il faut dire aussi qu'on ne peut concevoir ces relations de pouvoir comme une espèce de domination brutale sous la forme : « Tu fais ça, ou je tue. » Ce ne sont là que des situations extrêmes de pouvoir. En fait, les relations de pouvoir sont des relations de force, des affrontements, donc, toujours réversibles. Il n'y a pas de rapports de pouvoir qui soient complètement triomphants et dont la domination soit incontournable. On a souvent dit – les critiques m'ont adressé ce reproche – que, pour moi, en mettant le pouvoir partout, j'exclus toute possibilité de résistance. Mais c'est le contraire !

Je veux dire que les relations de pouvoir suscitent nécessairement, appellent à chaque instant, ouvrent la possibilité à une résistance, et c'est parce qu'il y a possibilité de résistance et résistance réelle que le pouvoir de celui qui domine essaie de se maintenir, avec d'autant plus de force, d'autant plus de ruse que la résistance est plus grande. De sorte que c'est plutôt la lutte perpétuelle et multiforme que j'essaie de faire apparaître que la domination morne et stable d'un appareil uniformisant. On est partout en lutte – il y a, à chaque instant, la révolte de l'enfant qui met son doigt dans son nez à table pour embêter ses parents, c'est là une rébellion, si vous voulez – et, à chaque instant, on va de rébellion en domination, de domination en rébellion, et c'est toute cette agitation perpétuelle que je voudrais essayer de faire apparaître. Je ne sais pas si j'ai répondu exactement à votre question. Il y avait la question de la vérité. Si vous voulez, en effet, par vérité, je n'entends pas une espèce de norme générale, une série de propositions. J'entends par vérité l'ensemble des procédures qui permettent à chaque instant et à chacun de prononcer des énoncés qui seront considérés comme vrais. Il n'y a absolument pas d'instance suprême. Il y a des régions où ces effets de vérité sont parfaitement codés, dans lesquelles les

procédures par lesquelles on peut arriver à énoncer les vérités sont connues d'avance, réglées. C'est, en gros, les domaines scientifiques. Dans le cas des mathématiques, c'est absolu. Dans les cas des sciences, disons empiriques, c'est déjà beaucoup plus flottant. Et puis, en dehors des sciences, vous avez aussi les effets de vérité qui sont liés au système d'informations : quand quelqu'un, un speaker à la radio ou à la télévision, vous annonce quelque chose, vous croyez ou vous ne croyez pas, mais ça se met à fonctionner dans la tête de milliers de gens comme vérité, uniquement parce que c'est prononcé de cette façon-là, sur ce ton-là, par cette personne-là, à cette heure-là.

Je n'ai pas été, loin de là, le premier à poser la question du pouvoir dont je vous parlais tout à l'heure. Tout un groupe de gens très intéressants l'avaient étudiée, et bien avant 1956. Tous ceux qui, à partir d'un point de vue marxiste, avaient essayé d'étudier ce qu'ils appelaient le phénomène bureaucratique, enfin la bureaucratisation du Parti. Cela s'était fait très tôt depuis les années trente dans les cercles trotskistes ou dérivés du trotskisme. Ils ont fait un travail considérable. Ils ont fait apparaître tout un tas de choses importantes, mais c'est absolument vrai que la manière dont je pose le problème est différente, car je n'essaie pas de voir quelle est l'aberration qui s'est produite dans les appareils d'État et qui a amené à ce supplément de pouvoir. J'essaie, au contraire, de voir comment, dans la vie quotidienne, dans des rapports qui sont ceux entre les sexes, dans les familles, entre les malades mentaux et les gens raisonnables, entre les malades et les médecins, enfin dans tout ça, il y a des inflations de pouvoir. Autrement dit, l'inflation de pouvoir, dans une société comme la nôtre, n'a pas une origine unique qui serait l'État et la bureaucratie d'État. Dès lors qu'il y a une inflation perpétuelle, une inflation rampante comme diraient les économistes, qui naît à chaque instant, presque à chacun de nos pas, on peut se dire : « Mais pourquoi, là, j'exerce le pouvoir ? Non seulement de quel droit, mais à quoi ça sert ? » Prenez, par exemple, ce qui s'est passé à propos des malades mentaux. On a vécu, pendant des siècles, sur l'idée que, si on ne les enfermait pas, premièrement, ça serait dangereux pour la société, deuxièmement, ça serait dangereux pour eux-mêmes. On disait qu'il fallait les protéger contre eux-mêmes en les enfermant, que l'ordre social risquait d'être compromis. Or on assiste aujourd'hui, à une espèce d'ouverture générale des hôpitaux psychiatriques – c'est devenu maintenant assez systématique, je ne sais pas au Japon, mais en Europe – et on s'aperçoit que ça n'augmente aucunement le taux de danger pour les gens raisonnables. Bien sûr, on citera le cas de gens qui ont été libérés d'un

hôpital psychiatrique et qui ont tué quelqu'un, mais, si vous regardez les statistiques, si vous regardez comment ça se passait avant, il n'y en a pas plus, je dirais qu'il y en a plutôt moins qu'au temps où on essayait d'enfermer tout le monde et où, en dehors même des évasions, il y avait tout un tas de gens qui n'avaient jamais été enfermés...

– Pour revenir à la notion d'histoire, j'aimerais savoir si vous pensez à Gaston Bachelard quand vous employez les mots « coupure » ou « rupture » épistémologiques ?

– En un sens, oui. En fait, je suis parti, là encore, d'une constatation empirique. Je ne crois pas avoir employé ce mot de rupture dans *l'Histoire de la folie*. Je l'ai employé à coup sûr, ou des notions analogues, dans *la Naissance de la clinique* et dans *Les Mots et les Choses*, parce que, en effet, dans ces domaines-là, qui sont des domaines scientifiques, et dans ceux-là seulement, on assiste et on a assisté – au moins entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle – à tout un tas de changements brusques qui sont de l'ordre des faits d'observation. Je mets au défi quiconque regarde les livres de médecine, par exemple de la période qui va de 1750 à 1820, à ne pas voir, à un moment donné et sur un espace de temps – un laps de temps extraordinairement restreint : quinze ou vingt ans –, un changement, non seulement dans les théories, non seulement dans les concepts, non seulement dans les mots, le vocabulaire, mais dans les objets dont on parle – dans le rapport aux choses –, un changement qui est radical et qui fait, et c'est une preuve de reconnaissance épistémologique qui ne trompe pas, que, quand vous lisez un livre de médecine – un bon médecin des années 1820-1830 –, avec votre savoir médical d'aujourd'hui, vous savez parfaitement de quoi il vous parle. Vous vous dites : « Ah ! il s'est trompé sur les causes. Ah ! là, il n'a pas vu tel ou tel truc. Ah ! là, ensuite, la microbiologie a apporté telle ou telle chose. » Mais, vous savez de quoi il parle. Quand vous lisez un livre de médecine, même d'un grand médecin des années avant 1750, une fois sur deux, vous êtes obligé de vous dire : « Mais de quelle maladie parle-t-il ? Qu'est-ce que c'est que ça ? À quoi cela correspond-il ? » Devant des descriptions d'épidémies qui sont très bien faites, avec beaucoup de précisions, qui datent du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, on est obligé de se dire : « Eh bien, ça devait être telle maladie, mais on n'en est pas sûr », ce qui prouve que le regard, le rapport aux choses [ont changé] \*. Encore une fois, cela se fait sous la forme de la coupure.

\* Dans l'original, la phrase est sans verbe.

Lorsque vous lisez l'*Histoire naturelle* de Buffon \*, vous savez très bien de quoi Buffon parle. Pourtant la manière qu'il a de traiter les choses et de poser les problèmes va être complètement bouleversée à partir, en gros, de Cuvier, c'est-à-dire quarante ans après, lorsque, avec l'*Anatomie comparée* \*\*, Cuvier va pouvoir faire un déchiffrement des structures, pouvoir faire des rapprochements, des classifications, des organisations d'un tout autre type. Là aussi, la coupure apparaît immédiatement. Quand je parle de coupure, ce n'est pas du tout que j'en fasse un principe d'explication; au contraire, j'essaie de poser le problème et j'essaie de dire : prenons la mesure de toutes ces différences, n'essayons pas de gommer ces coupures en disant : « Il y a eu continuité. » Au contraire, prenons la mesure de toutes les différences, additionnons-les, ne lésinons pas sur les différences existantes et cherchons à savoir ce qui s'est passé, ce qui a été transformé, ce qui a été diminué, ce qui a été déplacé, quel est l'ensemble des transformations qui permettent de passer d'un état du discours scientifique à un autre. Mais tout cela vaut pour les discours scientifiques et ce n'est jamais qu'à leur propos que cela se produit. C'est spécifique de l'histoire du discours scientifique que d'avoir ces mutations brusques. Dans d'autres domaines, vous n'avez pas du tout ces mutations brusques. Par exemple, pour l'*Histoire de la sexualité*, je suis en train de regarder tous les textes de la pastorale et des directions de conscience chrétiennes : je vous assure que, depuis saint Benoît, depuis saint Jérôme, depuis les Pères grecs surtout et les moines de Syrie et d'Égypte, jusqu'au xvii<sup>e</sup> siècle, vous avez une continuité absolument extraordinaire, remarquable, avec, évidemment, tantôt des accélérations, tantôt des ralentissements, des stabilisations, toute une vie là-dedans, mais de ruptures, pas question. La rupture ce n'est pas du tout pour moi une notion fondamentale, c'est un fait de constatation. D'ailleurs, j'ai remarqué que les gens qui connaissaient la littérature scientifique n'étaient pas du tout choqués quand je parlais de rupture. Un historien de la médecine ne nie pas cette coupure.

– *Quand vous parlez de coupure, cela choque les historiens d'inspiration marxiste, puisque vous ne parlez pas de la Révolution française...*

– Ils sont marrants... Il est absolument certain que je n'en parle pas à propos de la formation de l'anatomie comparée; bien sûr, on

\* Buffon (G. L. Leclerc, comte de), *Histoire naturelle générale et particulière, avec la description du cabinet du Roi* (en collaboration avec Daubenton, Guéneau de Montbéliard, l'abbé Bexon, Lacépède), Paris, Imprimerie royale, 1749-1803, 44 vol.

\*\* Cuvier (G.), *Leçons d'anatomie comparée*, Paris, Crochard, an VIII, 2 vol.

peut bien trouver un certain nombre d'effets de la Révolution française sur la carrière de tel ou tel professeur au Muséum, ou des machins comme ça, mais ce n'est pas ça le vrai problème. En revanche, j'ai parlé de la Révolution française, et j'ai bien été obligé d'en parler, j'aurais eu mauvaise grâce à n'en pas parler, à propos des institutions psychiatriques, puisque la structure de l'enfermement, l'institution de l'enfermement ont été complètement bouleversées pendant la Révolution française. Les historiens marxistes oublient toujours de dire que j'ai parlé de la Révolution française à ce propos. Ils oublient aussi de dire que j'en ai parlé à propos de la médecine, parce que, dans la médecine, Dieu sait si cela a été important; la déstructuration des structures corporatives du corps médical au moment même de la Révolution, tous les projets qu'il y a eu pour une espèce de médecine globale, hygiéniste, médecine de santé plus que de maladie, dans les années 1790-1793, et l'importance qu'ont eue les guerres révolutionnaires et napoléoniennes pour la formation d'un nouveau corps médical, tout cela, j'en ai parlé. Malheureusement, les marxistes n'en parlent pas du fait que j'en ai parlé. En revanche, lorsqu'à propos de l'anatomie pathologique je ne parle pas de la Révolution française – ce qui me paraît tout de même une violation extraordinaire du droit des gens –, on dit : « Ah! regardez, il ne parle jamais de la Révolution française. »

– *À propos de Histoire de la sexualité, vous faites une analyse très approfondie sur le rôle de l'aveu en Occident. Est-ce que vous croyez que, dans un monde où cette science de la sexualité n'existe pas, l'aveu joue encore un rôle?*

– C'est à voir. Dans le bouddhisme, vous avez des procédures d'aveu qui sont définies, codées, d'une manière fort rigoureuse (d'une manière monacale) pour les moines. Le bouddhisme a donc des structures d'aveux. Il ne les a manifestement pas à une échelle aussi grande que dans l'Occident chrétien, où tout le monde a été soumis à la procédure d'aveu, où tout le monde était censé avouer ses péchés et où des millions de gens, des centaines de millions de gens ont effectivement été contraints d'avouer leurs péchés. Formellement, quand vous regardez les règles du monachisme bouddhique et les règles de la confession chrétienne, vous avez beaucoup d'analogies, mais, dans la réalité, ça n'a pas fonctionné du tout de la même façon.

– *L'aveu prend toujours la forme d'un récit autour de la vérité, d'un crime ou d'un péché. Cela pourrait avoir, par conséquent, des rapports formels avec d'autres formes de récits : par exemple, récits d'aven-*

*tures, récits de conquêtes, etc. Est-ce que, selon vous, il y aurait une forme narrative spécifique à l'aveu dans la société moderne?*

— Le christianisme a, sinon inventé, du moins mis en place une procédure d'aveu tout à fait singulière dans l'histoire des civilisations, contrainte qui a duré pendant des siècles et des siècles. À partir de la Réforme, le discours d'aveu a, en quelque sorte, éclaté, au lieu de rester localisé à l'intérieur du rituel de la pénitence; il est devenu un comportement qui pouvait avoir des fonctions simplement, disons, psychologiques, de meilleure connaissance de soi-même, de meilleure maîtrise de soi, de mise au jour de ses propres tendances, de possibilité de gérer sa propre vie — pratiques d'examen de conscience que le protestantisme a si fort encouragées en dehors même de la pénitence et de l'aveu, et de l'aveu au pasteur. On voit aussi, à ce moment-là, se développer cette littérature à la première personne où les gens tiennent leur journal, disent ce qu'ils ont fait, racontent leur journée, pratique qui s'est surtout développée dans les pays protestants, même s'il y en a des exemples aussi dans les pays catholiques. Puis est arrivée cette littérature dans laquelle l'aveu a eu une si grande importance — *La Princesse de Clèves* \* en France — et cette littérature où on raconte sous une forme à peine déguisée, légèrement romanesque, ses propres aventures. Formidable diffusion du mécanisme d'aveu qui arrive maintenant à ces séances qu'on a en France — je suppose que vous avez la même chose au Japon —, ces séances à la radio, et bientôt à la télévision, où des gens viendront dire : « Eh bien, moi, écoutez, voilà, je ne m'entends plus avec ma femme, je ne peux plus faire l'amour avec elle, je n'ai plus d'érection au lit avec elle, je suis très embarrassé, qu'est-ce que je dois faire... » L'histoire de l'aveu ne s'achève pas avec ça, il y aura d'autres péripéties... Tout cela est un phénomène très important et très propre, dans son origine, à l'Occident chrétien. Au Japon, vous avez actuellement ce phénomène, mais il est venu d'Occident. Dans la civilisation japonaise traditionnelle, il n'y avait pas ce besoin d'aveux, cette exigence d'aveux qui ont été si fortement ancrés par le christianisme dans l'âme occidentale. Cela serait à étudier.

— *Au Japon, vers les années 1900, il y a eu une tentative de modernisation du genre romanesque, dont les partisans réclamaient une littérature de confession...*

— Ah! oui?...

\* La Fayette (M.-M. Pioche de La Vergne, comtesse de), *La Princesse de Clèves*, Paris, Barbin, 1678.

— *Cette littérature romantique de confession à la Jean-Jacques Rousseau est même devenue une tradition des romans japonais contemporains, curieusement désignée sous le nom de « naturalisme »! Il existe toute une littérature de la confession spontanée. Étrangement, elle a touché ceux qui n'avaient jamais appris à lire ou à écrire. Par exemple, un condamné à mort a écrit des romans de ce genre en prison, tel Fieschi, qui demandait que tout ce qu'il écrivait soit publié sans que l'orthographe soit changée. Ainsi, prison, écriture, volonté d'aveu...*

— Voilà bien un phénomène dont on peut dire que c'est un phénomène de rupture. Le récit d'anciens délinquants, le récit de prisonniers, le récit de gens en instance d'être condamnés à mort n'existait pratiquement pas avant le début du XIX<sup>e</sup> siècle — on en a de très rares témoignages. Et puis, à partir de 1820, on a mille témoignages de prisonniers qui écrivaient, de gens qui allaient solliciter les prisonniers pour leur dire : « Mais écrivez donc vos souvenirs, vos Mémoires, donnez-nous des témoignages. » Les journalistes se jettent aux pieds des criminels pour que ceux-ci veuillent bien leur faire des déclarations. C'est un phénomène très important, très curieux, qui s'est produit très rapidement, mais qui est lié aussi à la vieille tradition que les criminels devaient essentiellement être punis à partir de leurs aveux. Il fallait faire avouer un criminel. Même quand on avait des preuves contre lui, on cherchait malgré tout à obtenir un aveu, comme une espèce d'authentification du crime par le criminel lui-même. En outre, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'idée que la punition d'un crime devait être essentiellement la correction du criminel, sans amélioration, la transformation de son âme impliquait que cet homme fût connu et se manifestât. Dès lors que le châtement n'est plus la réplique à un crime, mais une opération transformatrice du criminel, le discours du criminel, son aveu, la mise en lumière de ce qu'il est, de ce qu'il pense, de ce qu'il désire devient indispensable. C'est une espèce de mécanisme d'appel, si vous voulez.

— *Je pense à un écrivain comme Céline, par exemple. Depuis son retour en France, tout ce qu'il a écrit est une confession un peu truquée, racontant tout ce qui lui est arrivé, tout ce qu'il a fait. Gaston Gallimard avait très bien compris le goût du public pour les aveux, la confession...*

— À coup sûr. La faute, en Occident, est l'une des expériences fondamentales qui déclenche la parole, plus que l'exploit. Prenons les héros grecs de *L'Illiade* et de *L'Odyssée*. Ni Achille, ni Agamemnon,

ni Ulysse ne parlent à partir de la faute. La faute, de temps en temps, intervient, mais ce n'est pas le mécanisme du déclenchement. On peut dire actuellement que c'est, au contraire, sur fond de faute que se déclenche le mécanisme d'appel du discours et de celui de la littérature.

– Je relève le mot « littérature » que vous venez de prononcer. Autrefois, vous en parliez spontanément et beaucoup.

– Oh! beaucoup, beaucoup... un petit peu!

– Mais, tout de même...

– La raison est très simple. À ce moment-là, je ne savais pas très bien de quoi je parlais, je cherchais la loi ou le principe de mon discours. Maintenant, je le sais mieux.

– Mais justement, ne pourrait-on pas croire que ce que vous faites en ce moment est plus proche de la littérature et que, de la sorte, vous n'éprouvez plus le besoin d'en parler? Car, loin d'être des discours sur la vérité, vos écrits ont pour but de bousculer les limites de la pensée et de faire apparaître ce qu'on peut appeler le corps même du langage.

– J'aurais envie de répondre, qu'il est vrai que ce n'est pas la vérité qui me préoccupe. Je parle de la vérité, j'essaie de voir comment se nouent, autour des discours considérés comme vrais, des effets de pouvoir spécifiques, mais mon vrai problème, au fond, c'est de forger des instruments d'analyse, d'action politique et d'intervention politique sur la réalité qui nous est contemporaine et sur nous-mêmes.

Pour prendre un exemple très simple : vous me disiez qu'on a lu l'*Histoire de la folie*, comme une monographie sur un thème. Mais oui, ce n'était que cela, et qu'est-ce qui s'est passé? Très curieusement, et de cela je n'en étais pas maître, le fait que l'on fasse l'histoire de l'institution psychiatrique, que l'on montre dans quel mécanisme de pouvoir elle était prise a littéralement blessé la conscience des psychiatres quant à leur pratique, a alerté la conscience des gens quant à ce qui se passait dans les hôpitaux psychiatriques, si bien que ce livre, qui n'est qu'une histoire vraie ou fausse, valable ou pas, peu importe, de l'institution psychiatrique, est considéré comme un livre d'antipsychiatrie, et je suis encore injurié, à l'heure actuelle, c'est-à-dire seize ans après la publication de ce livre, comme étant l'un de ces odieux provocateurs qui, inconscients des dangers et des risques qu'ils couraient et faisaient courir, ont fait l'apologie de la folie et de l'antipsychiatrie.

## 217 « Nous nous sentions comme une sale espèce »

« Wir fühlen uns als schmutzige Spezies » (« Nous nous sentions comme une sale espèce »; trad. J. Chavy), *Der Spiegel*, 31<sup>e</sup> année, n° 52, 19 décembre 1977, pp. 77-78.

Il m'importait d'aller à Berlin-Est. Car je ne me fais pas aux Français qui, souvent, parlent de l'Allemagne en général, comme s'il y en avait une plus forte dans son unité mythique que dans la réalité de sa partition. Ce qui se passe d'un côté me paraît incompréhensible si on ne voit pas également l'autre côté – comme dans un jeu de demandes et de réponses où l'on n'entendrait qu'un seul des partenaires.

Les problèmes commencèrent au passage du Mur. Pour des raisons que je ne comprends toujours pas, mon compagnon et moi fûmes conduits séparément dans une pièce par la police populaire, minutieusement fouillés, les poches de pantalon retournées, le portefeuille ouvert, l'argent compté, tous les papiers examinés (certains, je pense, ont été photocopiés); les policiers ont scruté de près les papiers sur lesquels nous avons noté quelques lieux de rendez-vous et des adresses à Berlin-Ouest.

Que faites-vous à Berlin? Qui est cette personne? Qu'est-ce que vous venez faire en R.D.A.? Un petit morceau de papier était tombé de ma poche, un coin de journal sur lequel on griffonne une note; il s'agissait d'un livre de Rudolf Virchow, paru en 1871\*. Qui est ce monsieur? Êtes-vous allé chez lui? Êtes-vous allé à l'hôpital Virchow? Connaissez-vous quelqu'un dans cet hôpital?

Nous connaissons tous des bureaucrates mal lunés. Mais j'eus de nouveau l'impression que j'avais déjà ressentie en Pologne, et que des dissidents soviétiques m'avaient si souvent remise en mémoire... l'effrayante impression de pouvoir être un danger pour n'importe qui. Si l'on avait trouvé sur nous une adresse de Berlin-Est? ou une référence à un ouvrage contemporain? Peut-être même existe-t-il en R.D.A. un dénommé Rudolf Virchow qui se demande aujourd'hui pourquoi on le soupçonne d'entretenir des relations avec deux Français dont il n'a jamais entendu parler.

On transporte la peste avec soi, on peut trahir sans le vouloir, dénoncer sans même dire un mot. De même que tout le monde

\* M. Foucault se réfère sans doute à l'édition revue et augmentée de l'ouvrage du médecin et homme politique allemand Rudolph Ludwig Virchow (1821-1902) : *Die Cellularpathologie in ihrer begründung auf physiologische und pathologische gewebelehre. Vierte, neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage*, Berlin, A. Hirschwald, 1871. Cf. la traduction d'après la première édition de 1858 : *La Pathologie cellulaire basée sur l'étude physiologique et pathologique des tissus* (trad. P. Picard), Paris, Baillière, 1861.

peut devenir suspect, tout le monde peut rendre suspect tout le monde. Chacun est un lépreux, on a peur de l'autre à cause de soi-même et on a peur de soi à cause des autres.

Le surlendemain, nous prenions notre petit déjeuner dans notre très coquet hôtel de Berlin-Ouest, en compagnie de nos amis allemands. Nous parlions d'un livre sur Ulrike Meinhof qui venait de paraître à Paris. Une note de ce livre présentait Peter Brückner, que nous admirions tous, comme un ancien sympathisant du groupe Baader-Meinhof qui serait devenu indicateur de police.

Nous discutons de ce mensonge éhonté – souvent à voix haute, tantôt en français, tantôt en allemand.

Alors que nous quittions l'hôtel, trois autos de la police surgirent soudain, une quinzaine de policiers en descendirent, quelques-uns armés de mitraillettes. Ils se précipitèrent dans l'hôtel, ils en ressortirent dare-dare, comme des fous, et se jetèrent sur notre voiture au moment où nous allions démarrer. Ils nous obligèrent à descendre et à mettre les mains en l'air, puis ils nous mirent contre le mur et nous fouillèrent.

Les hommes aux mitraillettes formaient un demi-cercle autour de nous. Nous ne pouvions voir leur visage, mais je puis assurer pourtant que ceux qui nous fouillaient avaient peur, de même, sans aucun doute, que ceux qui nous regardaient par les fenêtres, et que nous avons remarqués lorsqu'on nous autorisa à nous retourner.

Puis, quand ils se sentirent soulagés, les policiers nous expliquèrent que nous avions été dénoncés. Quelqu'un de l'hôtel avait cru que la jeune femme qui nous accompagnait ressemblait à Inge Viett \* et avait appelé la police. Ils nous dirent qu'il s'agissait d'une erreur et que nous pouvions partir.

À peine étions-nous remontés dans notre voiture qu'ils nous firent redescendre. Ils nous dirent, avec un certain embarras, qu'ils étaient presque convaincus que notre amie n'était pas Inge Viett, mais que l'appareil administratif déjà alerté s'était mis en marche et qu'il exigeait de nouvelles vérifications.

Nous fûmes ensuite conduits dans un bâtiment de la police et enfermés dans des cellules séparées. Ces cages minuscules et impeccables, si propres et si stérilisées avaient quelque chose de déprimant – elles faisaient un peu penser à un hôpital ou à la morgue.

Nous pensions devoir y rester trois jours; à en juger d'après la

\* L'un des membres les plus recherchés de la Fraction Armée rouge depuis son éviction de prison. Les photos des membres du groupe Baader étaient alors affichées partout en R.F.A.

bureaucratie de l'Est, qui peut passer des heures à fouiller les poches d'un étranger inconnu, combien de jours leur faudrait-il donc pour quelqu'un qui se promène avec une personne qui ressemble à Inge Viett?

En fait, nous ne sommes pas restés enfermés plus d'une demi-heure, pratiquement pas d'interrogatoire, rien au sujet de nos papiers, livres ou documents que nous avions avec nous. Aucune question sur nous à nos amis, aucune question à nos amis sur nous.

Mais toujours le même refrain : « On vous a dénoncés, nous étions obligés de venir. » J'ignore si, dans l'intervalle, ils ont procédé à des recherches quelconques, et il est possible que certaines de nos indications soient fichées dans une grande banque de données.

Mais je sais que tout ce théâtre pour vérifier des identités, ce grotesque déploiement de force à cause d'une prétendue ressemblance n'est pas le bon moyen pour faire des enquêtes sérieuses, mais qu'au contraire cela sert à mettre solennellement en scène le grand rituel de la dénonciation.

Tout le monde – dénonciateurs, dénoncés, spectateurs – doit être clairement défini pour « coller » avec la dénonciation. Le policier de l'Est aime montrer qu'il détient son pouvoir d'un autre monde, étranger à la population, – il se met en valeur en citant continuellement des règlements –, le monde de l'Administration, du Parti, des chefs. Il s'appuie abstraitement et redoutablement sur ce monde d'en haut.

Celui de l'Ouest fait tout pour faire comprendre qu'il est intervenu « sur demande ». La dénonciation lui confère son pouvoir. Si l'on vous arrête, cela veut dire que vous avez fait peur à quelqu'un, ou que votre visage a rappelé quelque chose à cette personne. Ne vous plaignez pas de la police, elle est au service des angoisses de n'importe qui, au service de ses hallucinations, de ses répulsions. Elle intervient comme les pompiers à l'odeur du gaz, dès que ça sent mauvais.

Personne n'est coupable, ni le dénonciateur, qui remplit son devoir de citoyen en face du danger, ni la police, qui est sur place dès qu'elle entend un appel au secours, ni vous non plus – à moins que la police et ses informateurs ne pensent que vous êtes coupable.

La différence entre l'Allemagne de l'Ouest et l'Allemagne de l'Est : ici, du théâtre et des mitraillettes, là-bas, la bureaucratie et les photocopieurs. Ici, la possibilité que tout un chacun soit accusé par d'autres; là-bas, une suspicion universelle de la part de l'Administration.

Nous étions insignifiants, et nous n'avions presque rien fait. Mais

le grand œil de l'État était sur nous parce que, dans le hall d'un hôtel, quelqu'un avait trouvé que nous avions l'air bizarres. Lorsqu'une bande d'hommes armés de mitraillettes se sont précipités sur nous, l'ont-ils fait parce qu'une jeune fille aux cheveux blonds était avec nous?

Ou bien, n'est-ce pas plutôt que nous étions un groupe d'Allemands et de Français, très manifestement des « intellectuels », qui parlions de politique à voix haute, précisément des gens qui ressemblent à des gens qui, de leur côté, ressemblaient à des gens qui, par leurs paroles et leurs écrits, en soutiennent qui eux-mêmes sont dangereux? Non, pas une sale race, comme on disait autrefois, mais une « sale espèce ». Nous nous sommes sentis comme une sale espèce.

## 218 Pouvoirs et stratégies

« Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière), *Les Révoltes logiques*, n° 4, hiver 1977, pp. 89-97.

– N'y a-t-il pas un renversement qui fait de la critique de l'enfermement le maître mot des néolibéralismes ou des néopopulismes?

– Je redoute en effet un certain usage du rapprochement goulag-renfermement. Un certain usage qui consiste à dire : nous avons tous notre goulag : il est là à nos portes, dans nos villes, dans nos hôpitaux, dans nos prisons ; il est ici dans nos têtes. Je redoute que sous prétexte de « dénonciations systématiques » ne s'installe un éclectisme accueillant. Et que ne viennent s'y abriter bien des manœuvres. On embrasse, dans une vaste indignation, dans un grand « soupir Lamourette », toutes les persécutions politiques du monde, et on permet ainsi au P.C.F. de participer à un meeting où Pliouchtch doit parler. Ce qui autorise ledit P.C.F. à tenir trois discours :

– à la cantonade : nous voilà, vous et nous, tous ensemble, bien malheureux ; les problèmes de l'U.R.S.S. sont les mêmes que ceux de tous les pays du monde, ni moindres ni pires, et réciproquement. Partageons nos luttes, c'est-à-dire, divisons-les ;

– aux partenaires électoraux : voyez comme nous sommes libres, nous aussi, à l'égard de l'U.R.S.S. Comme vous, nous dénonçons le goulag : laissez-nous faire ;

– à l'intérieur du P.C. : voyez comme nous sommes habiles à

éviter le problème du goulag soviétique. On le dissout dans l'eau trouble des renfermements politiques en général.

Il me semble qu'il faut distinguer l'*institution goulag* et la *question du goulag*. Comme toutes les technologies politiques l'institution goulag a son histoire, ses transformations et transferts, son fonctionnement et ses effets. Le renfermement de l'âge classique fait très vraisemblablement partie de son archéologie.

La question du goulag, elle, marque un choix politique. Il y a ceux qui posent la question du goulag et ceux qui ne la posent pas. La poser veut dire quatre choses.

a) C'est refuser d'interroger le goulag à partir des textes de Marx ou de Lénine, en se demandant par quelle erreur, déviation, méconnaissance, distorsion spéculative ou pratique, la théorie a pu être à ce point trahie.

C'est au contraire interroger tous ces discours, aussi anciens qu'ils soient, à partir de la réalité du goulag. Plutôt que de chercher dans ces textes ce qui pourrait condamner par avance le goulag, il s'agit de se demander ce qui en eux l'a permis, ce qui continue à le justifier, ce qui permet aujourd'hui d'en accepter toujours l'intolérable vérité. La question du goulag ne doit pas se poser en termes d'erreur (rabattement théorique), mais de réalité.

b) C'est refuser de localiser l'interrogation au seul niveau des causes. Si on demande tout de suite : qu'est-ce qui est « cause » du goulag (le retard du développement de la Russie, la transformation du Parti en bureaucratie, les difficultés économiques propres à l'U.R.S.S.?), on fait du goulag une sorte de maladie-abcès, infection, dégénérescence, involution. On ne le pense que négativement ; obstacle à lever, dysfonctionnement à corriger. Le goulag, maladie de maternité dans le pays qui enfante douloureusement le socialisme.

La question du goulag doit se poser en termes positifs. Le problème des causes ne peut pas être dissocié de celui du fonctionnement : à quoi sert-il, quel fonctionnement assure-t-il, à quelles stratégies est-ce qu'il s'intègre?

Le goulag doit être analysé comme opérateur économique-politique dans un État socialiste. Pas de rabattement historiciste. Le goulag n'est pas un reste, ou une suite. Il est un présent plein.

c) C'est refuser de se donner, pour faire la critique du goulag, un principe de filtrage, une loi qui seraient intérieurs à notre propre discours ou à notre propre rêve. Je veux dire par là : renoncer à la politique des guillemets ; ne pas s'en tirer en affectant le socialisme soviétique des guillemets infamants et ironiques qui mettent à l'abri le bon, le vrai socialisme – sans guillemets – qui seul donnera le



point de vue légitime pour faire une critique politiquement valable du goulag. En fait, le seul socialisme qui mérite les guillemets de la dérision, c'est celui qui, dans notre tête, mène le vie rêveuse de l'idéalité. Il faut au contraire que nous ouvrons les yeux à ce qui permet, là-bas, sur place, de résister au goulag; ce à partir de quoi il devient insupportable et ce qui peut donner aux hommes de l'anti-goulag le courage de se lever et de mourir pour pouvoir dire un mot ou un poème. Il faut savoir ce qui fait dire à Mikael Stern : « Je ne me rendrai pas »; et savoir aussi comment ces hommes et ces femmes « presque illettrés » qui avaient été réunis (sous quelles menaces?) pour l'accuser ont trouvé la force de le disculper publiquement. Ce sont eux qu'il faut écouter et non plus notre petite romance d'amour séculaire avec le « socialisme ». Sur quoi s'appuient-ils, qu'est-ce qui leur donne leur énergie, qu'est-ce qui opère dans leur résistance, qu'est-ce qui les fait se dresser? Et surtout qu'on ne leur demande pas s'ils sont bien, toujours et en dépit de tout, « communistes », comme si c'était là la condition pour que nous autres nous acceptions de les entendre<sup>1</sup>. Le levier contre le goulag, il n'est pas dans notre tête, mais dans leurs corps, leur énergie, dans ce qu'ils font, disent et pensent.

d) C'est refuser la dissolution universaliste dans la « dénonciation » de tous les renfermements possibles. Le goulag n'est pas une question à poser uniformément à toute société quelle qu'elle soit. Elle doit être posée spécifiquement à toute société socialiste, dans la mesure où aucune d'entre elles depuis 1917 n'est parvenue de fait à fonctionner sans un système plus ou moins développé de goulag.

En somme, il faut faire valoir, me semble-t-il, la spécificité de la question du goulag contre tout rabattement théorique (qui en fait une erreur lisible à partir des textes), contre tout rabattement historiciste (qui en fait un effet de conjoncture isolable à partir de ses causes), toute dissociation utopique (qui le placerait, avec le pseudo-« socialisme », en opposition au socialisme « lui-même »), toute dissolution universalisante dans la forme générale du renfermement. Toutes ces opérations ont un même rôle – et il n'est pas trop d'elles toutes pour assurer une tâche aussi difficile : continuer, en dépit du goulag, à faire courir parmi nous un discours de gauche dont les principes organisateurs resteraient les mêmes. Il me semble

1. À noter qu'en France on ne trouve pas comme dans d'autres pays cette publication régulière de la contre-culture soviétique. C'est là, non dans les textes de Marx, que devrait être pour nous le matériau de réflexion.

que l'analyse de Glucksmann échappe à tous ces rabattements qu'on pratique si volontiers\*.

Cela étant dit sur la spécificité de la question du goulag restent deux problèmes :

– comment lier concrètement, dans l'analyse et dans la pratique, la critique des technologies de normalisation qui dérivent historiquement de l'enfermement classique, et la lutte contre le goulag soviétique, en tant que péril historiquement montant? Où sont les priorités? Quels liens organiques établir entre les deux tâches?

– l'autre problème, qui est lié au précédent (la réponse à ce dernier conditionnant pour une part la réponse au premier), touche à l'existence d'une « plèbe », cible constante et constamment muette des dispositifs de pouvoir. À la première question il me paraît actuellement impossible de donner une réponse péremptoire et individuelle. Il faut essayer d'en élaborer une à travers les conjonctures politiques que nous avons maintenant à traverser. À la seconde, en revanche, il me semble qu'on peut donner une esquisse au moins de réponse. Il ne faut sans doute pas concevoir la « plèbe » comme le fond permanent de l'histoire, l'objectif final de tous les assujettissements, le foyer jamais tout à fait éteint de toutes les révoltes. Il n'y a sans doute pas de réalité sociologique de la « plèbe ». Mais il y a bien toujours quelque chose, dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes qui échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir; quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée.

« La » plèbe n'existe sans doute pas, mais il y a « de la » plèbe. Il y a de la plèbe dans les corps, et dans les âmes, il y en a dans les individus, dans le prolétariat, il y en a dans la bourgeoisie, mais avec une extension, des formes, des énergies, des irréductibilités diverses. Cette part de plèbe, c'est moins l'extérieur par rapport aux relations de pouvoir, que leur limite, leur envers, leur contrecoup; c'est ce qui répond à toute avancée du pouvoir par un mouvement pour s'en dégager; c'est donc ce qui motive tout nouveau développement des réseaux de pouvoir. La réduction de la plèbe peut s'effectuer de trois façons : soit par son assujettissement effectif, soit par son utilisation comme plèbe (cf. l'exemple de la délinquance au XIX<sup>e</sup> siècle), soit encore lorsqu'elle se fixe elle-même selon une stratégie de résistance. Prendre ce point de vue de la plèbe, qui est celui

\* Glucksmann (A.), *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes. Essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Combats », 1975.

de l'envers et de la limite par rapport au pouvoir, est donc indispensable pour faire l'analyse de ses dispositifs; à partir de là peuvent se comprendre son fonctionnement et ses développements. Je ne pense pas que cela puisse se confondre en aucune manière avec un néopopulisme qui substantifierait la plèbe ou un néolibéralisme qui en chanterait les droits primitifs.

– *La question de l'exercice du pouvoir se pense volontiers aujourd'hui dans les termes de l'amour (du maître) ou du désir (des masses pour le fascisme). Peut-on faire la généalogie de cette subjectivisation? Et peut-on spécifier les formes de consentement, les « raisons d'obéir » dont elle travestit le fonctionnement?*

*C'est autour du sexe que s'institue selon les uns l'inéluctabilité du maître, selon les autres la subversion la plus radicale. Le pouvoir est alors représenté comme interdiction, la loi comme forme, et le sexe comme matière de l'interdit. Ce dispositif – qui autorise deux discours contradictoires – est-il lié à l'« accident » de la découverte freudienne ou renvoie-t-il à une fonction spécifique de la sexualité dans l'économie du pouvoir?*

Il ne me semble pas qu'on puisse aborder de la même façon ces deux notions : amour du maître et désir des masses pour le fascisme. Certes, dans les deux cas, on trouve une certaine « subjectivisation » des rapports de pouvoir; mais elle n'est pas produite ici et là de la même façon.

Ce qui gêne, dans l'affirmation du désir des masses pour le fascisme, c'est que l'affirmation couvre le défaut d'une analyse historique précise. J'y vois surtout l'effet d'une complicité générale dans le refus de déchiffrer ce que fut réellement le fascisme (refus qui se traduit soit par la généralisation : le fascisme est partout et surtout dans nos têtes, soit par la schématisation marxiste). La non-analyse du fascisme est l'un des faits politiques importants de ces trente dernières années. Ce qui permet d'en faire un signifiant flottant, dont la fonction est essentiellement de dénonciation : les procédés de tout pouvoir sont soupçonnés d'être fascistes tout comme les masses sont soupçonnées de l'être dans leurs désirs. Sous l'affirmation du désir des masses pour le fascisme gît un problème historique qu'on ne s'est pas encore donné les moyens de résoudre.

La notion d'« amour du maître » \* pose, je crois, d'autres problèmes. Elle est une certaine manière de ne pas poser le problème du pouvoir ou plutôt de le poser de manière qu'on ne puisse l'ana-

\* Allusion aux travaux de Pierre Legendre : *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Éd. du Seuil, 1974; *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris, Éd. de Minuit, 1976.

lyser. Et cela par l'inconsistance de la notion de maître, hantée seulement par les fantômes divers du maître avec son esclave, du maître avec son disciple, du maître avec son ouvrier, du maître qui dit la loi et qui dit la vérité, du maître qui censure et interdit.

C'est qu'à cette réduction de l'instance du pouvoir à la figure du maître une autre est liée : la réduction des procédures de pouvoir à la loi d'interdiction. Cette réduction à la loi joue trois rôles principaux :

– elle permet de faire valoir un schéma du pouvoir qui est homogène à quelque niveau qu'on se place et dans quelque domaine que ce soit : famille ou État, rapport d'éducation ou de production;

– elle permet de ne jamais penser le pouvoir qu'en termes négatifs : refus, délimitation, barrage, censure. Le pouvoir, c'est ce qui dit non. Et l'affrontement avec le pouvoir ainsi conçu n'apparaît que comme transgression;

– elle permet de penser l'opération fondamentale du pouvoir comme un acte de parole : énonciation de la loi, discours de l'interdit. La manifestation du pouvoir revêt la forme pure du « tu ne dois pas ».

Une pareille conception procure un certain nombre de bénéfices épistémologiques. Et cela par la possibilité de la lier à une ethnologie centrée sur l'analyse des grands interdits de l'alliance, et à une psychanalyse centrée sur les mécanismes du refoulement. Une seule et même « formule » de pouvoir (l'interdit) est ainsi appliquée à toutes les formes de sociétés et à tous les niveaux de l'assujettissement. Or, en faisant du pouvoir l'instance du non, on est conduit à une double « subjectivisation » : du côté où il s'exerce, le pouvoir est conçu comme une sorte de grand Sujet absolu – réel, imaginaire, ou purement juridique, peu importe – qui articule l'interdit : souveraineté du père, du monarque, de la volonté générale. Du côté où le pouvoir est subi, on tend également à le « subjectiviser », en déterminant le point où se fait l'acceptation de l'interdit, le point où on dit « oui » ou « non » au pouvoir; et c'est ainsi que pour rendre compte de l'exercice de la souveraineté on suppose soit la renonciation aux droits naturels, soit le contrat social, soit l'amour du maître. De l'édifice construit par les juristes classiques jusqu'aux actuelles conceptions, il me semble que le problème est toujours posé dans les mêmes termes : un pouvoir essentiellement négatif qui suppose d'un côté un souverain dont le rôle est d'interdire et de l'autre un sujet qui doit bien d'une certaine manière dire oui à cet interdit. L'analyse contemporaine du pouvoir

en termes de libido est toujours articulée par cette vieille conception juridique.

Pourquoi le privilège séculaire d'une pareille analyse? Pourquoi le pouvoir est-il si régulièrement déchiffré dans les termes purement négatifs de la loi d'interdiction? Pourquoi le pouvoir est-il immédiatement réfléchi comme système de droit? On dira sans doute que, dans les sociétés occidentales, le droit a toujours servi de masque au pouvoir. Il semble que cette explication ne soit pas tout à fait suffisante. Le droit a été un instrument effectif de constitution des pouvoirs monarchiques en Europe, et pendant des siècles la pensée politique a été ordonnée au problème de la souveraineté et de ses droits. D'autre part, le droit a été, surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, une arme de lutte contre ce même pouvoir monarchique qui s'en était servi pour s'affirmer. Enfin, il a été le mode de représentation principal du pouvoir (et par représentation il ne faut pas entendre écran ou illusion, mais mode d'action réelle).

Le droit n'est ni la vérité ni l'alibi du pouvoir. Il en est un instrument à la fois complexe et partiel. La forme de la loi et les effets d'interdits qu'elle porte sont à replacer parmi bien d'autres mécanismes non juridiques. Ainsi le système pénal ne doit-il pas être analysé purement et simplement comme un appareil d'interdiction et de répression d'une classe sur une autre ni non plus comme un alibi qui abrite les violences sans loi de la classe dominante; il permet une gestion politique et économique à travers la différence entre légalité et illégalismes. De même, pour la sexualité: l'interdit n'est sans doute pas la forme majeure selon laquelle le pouvoir l'investit.

— *L'analyse des techniques de pouvoir s'oppose aux discours sur l'amour du maître ou le désir du fascisme. Mais est-ce qu'elle ne leur laisse pas aussi la place libre en absolutisant le pouvoir, en le présupposant comme toujours déjà là, persévérant dans son être face à une guérilla également persévérante des masses, et en laissant tomber la question: à qui et à quoi sert-il? Derrière cela est-ce qu'il n'y aurait pas un rapport duplice de l'anatomie politique au marxisme: la lutte des classes refusée comme ratio de l'exercice du pouvoir fonctionnant pourtant comme garantie dernière d'intelligibilité du dressage des corps et des esprits (production d'une force de travail apte aux tâches que lui assigne l'exploitation capitaliste, etc.)?*

— Il est vrai, me semble-t-il, que le pouvoir est « toujours déjà là »; qu'on n'est jamais « dehors », qu'il n'y a pas de « marges » pour la gambade de ceux qui sont en rupture. Mais cela ne veut pas dire qu'il faut admettre une forme incontournable de domination

ou un privilège absolu de la loi. Qu'on ne puisse jamais être « hors pouvoir » ne veut pas dire qu'on est de toute façon piégé.

Je suggérerais plutôt (mais ce sont là des hypothèses à explorer):

— que le pouvoir est coextensif au corps social; il n'y a pas, entre les mailles de son réseau, des plages de libertés élémentaires;

— que les relations de pouvoir sont intriquées dans d'autres types de relation (de production, d'alliance, de famille, de sexualité) où elles jouent un rôle à la fois conditionnant et conditionné;

— qu'elles n'obéissent pas à la forme unique de l'interdit et du châtement, mais qu'elles sont de formes multiples;

— que leur entrecroisement dessine des faits généraux de domination, que cette domination s'organise en stratégie plus ou moins cohérente et unitaire; que les procédures dispersées, hétéromorphes et locales de pouvoir sont réajustées, renforcées, transformées par ces stratégies globales et tout cela avec des phénomènes nombreux d'inertie, de décalages, de résistances; qu'il ne faut donc pas se donner un fait premier et massif de domination (une structure binaire avec d'un côté les « dominants » et de l'autre les « dominés »), mais plutôt une production multiforme de rapports de domination qui sont partiellement intégrables à des stratégies d'ensemble;

— que les relations de pouvoir « servent » en effet, mais non point parce qu'elles sont « au service » d'un intérêt économique donné comme primitif, mais parce qu'elles peuvent être utilisées dans des stratégies;

— qu'il n'y a pas de relations de pouvoir sans résistances; que celles-ci sont d'autant plus réelles et plus efficaces qu'elles se forment là même où s'exercent les relations de pouvoir; la résistance au pouvoir n'a pas à venir d'ailleurs pour être réelle, mais elle n'est pas piégée parce qu'elle est la compatriote du pouvoir. Elle existe d'autant plus qu'elle est là où est le pouvoir; elle est donc comme lui multiple et intégrable à des stratégies globales.

La lutte de classes peut donc n'être pas la « ratio de l'exercice du pouvoir » et être pourtant « garantie d'intelligibilité » de certaines grandes stratégies.

— *L'analyse de la guérilla masses/pouvoir peut-elle échapper aux pensées réformistes qui font de la révolte le clignotant qui oblige en haut à une nouvelle adaptation ou le leurre par quoi s'institue une nouvelle forme de la maîtrise? Peut-on penser le refus hors du dilemme du réformisme et de l'angélisme? L'entretien avec Deleuze de L'Arc<sup>1</sup> donnait à la théorie la fonction d'une boîte à outils au service de sujets poli-*

1. « Les intellectuels et le pouvoir. Entretien Michel Foucault et Gilles Deleuze », *L'Arc*, n° 49: Deleuze, 1972 (voir *supra*, n° 106).

*tiques nouveaux, sur la base d'expériences comme celle du G.I.P. Aujourd'hui que les partis traditionnels ont réinstallé leur hégémonie à gauche, comment faire de la boîte à outils autre chose qu'un instrument de recherche sur le passé?*

– Il faut distinguer la critique du réformisme comme pratique politique de la critique d'une pratique politique par le soupçon qu'elle peut donner lieu à une réforme. Cette seconde forme de critique est fréquente dans les groupes d'extrême gauche et son utilisation fait partie des mécanismes de micro-terrorisme avec lesquels ils ont souvent fonctionné. Elle consiste à dire : « Attention! Quelle que soit la radicalité idéale de vos intentions, votre action est si locale, vos objectifs si isolés que l'adversaire pourra sur ce point précis aménager la situation, céder s'il le faut, sans rien compromettre de sa situation d'ensemble; mieux, il repérera, à partir de là, les points de transformation nécessaires; et vous voilà récupérés. » L'anathème est lancé. Or il me semble que cette critique « par » le réformisme repose sur deux erreurs :

– la méconnaissance de la forme stratégique que revêtent les processus de la lutte. Si on admet que la forme à la fois générale et concrète de la lutte, c'est la contradiction, il est certain que tout ce qui peut la localiser, tout ce qui permet de composer avec elle aura valeur de frein ou de blocage. Mais le problème est de savoir si la logique de la contradiction peut bien servir de principe d'intelligibilité et de règle d'action dans la lutte politique. On touche là à une question historique considérable : comment s'est-il fait que depuis le XIX<sup>e</sup> siècle on ait si constamment tendu à dissoudre les problèmes spécifiques de la lutte et de sa stratégie dans la logique pauvre de la contradiction? Il y a à cela toute une série de raisons qu'il faudra bien tenter d'analyser un jour. Il faut en tout cas essayer de penser la lutte, ses formes, ses objectifs, ses moyens, ses processus selon une logique qui sera affranchie des contraintes stérilisantes de la dialectique. Pour penser le lien social, la pensée politique « bourgeoise » du XVIII<sup>e</sup> siècle s'est donné la *forme juridique du contrat*. Pour penser la lutte, la pensée « révolutionnaire » du XIX<sup>e</sup> s'est donné la *forme logique de la contradiction* : cela ne vaut sans doute pas mieux que cela. En revanche, les grands États du XIX<sup>e</sup> siècle se sont donné une pensée stratégique, alors que les luttes révolutionnaires, elles, n'ont pensé leur stratégie que d'une façon très conjoncturelle, et en essayant toujours de l'inscrire sur l'horizon de la contradiction;

– la phobie de la réplique réformiste chez l'adversaire est liée aussi à une autre erreur. C'est le privilège qu'on accorde à ce qu'on appelle sans rire la « théorie » du maillon le plus faible : une

attaque locale ne devrait avoir de sens et de légitimité qu'à être pointée vers l'élément qui, en sautant, permettra la rupture totale de la chaîne : action locale donc, mais qui par le choix de son emplacement, agira, et radicalement, sur le tout. Là encore, il faudrait se demander pourquoi cette proposition a eu un tel succès au XX<sup>e</sup> siècle et pourquoi on l'a érigée en théorie. Bien sûr, elle a permis de penser ce qui avait été pour le marxisme l'imprévisible : la révolution en Russie. Mais, d'une façon générale, il faut bien reconnaître qu'il s'agit là d'une proposition non pas dialectique, mais stratégique – fort élémentaire d'ailleurs. Elle a été le minimum stratégique acceptable pour une pensée commandée par la forme dialectique et elle est restée toute proche encore de la dialectique puisqu'elle énonçait la possibilité, pour une situation locale, de valoir comme la contradiction du tout. De là la solennité avec laquelle on a érigé en « théorie » cette proposition « léniniste » qui relève tout juste du premier apprentissage d'un sous-lieutenant de réserve. Et c'est au nom de cette proposition qu'on terrorise toute action locale par le dilemme suivant : ou bien vous attaquez localement, mais il faut être sûr que c'est le maillon le plus faible dont la rupture fera tout sauter; ou bien le tout n'a pas sauté, le maillon n'était pas le plus faible, l'adversaire n'a eu qu'à réaménager son front, la réforme a résorbé votre attaque.

Il me semble que toute cette intimidation par la peur de la réforme est liée à l'insuffisance d'une analyse stratégique propre à la lutte politique – à la lutte dans le champ du pouvoir politique. Le rôle de la théorie aujourd'hui me paraît être justement celui-là : non pas formuler la systématisme globale qui remet tout en place; mais analyser la spécificité des mécanismes de pouvoir, repérer les liaisons, les extensions, édifier de proche en proche un savoir stratégique. Si « les partis traditionnels ont réinstallé leur hégémonie à gauche », et sur des luttes diverses qu'ils n'avaient pas contrôlées, l'une des raisons – parmi bien d'autres – en fut qu'on ne s'est guère donné pour analyser leur déroulement et leurs effets qu'une logique profondément inadéquate.

La théorie comme boîte à outils, cela veut dire :

– qu'il s'agit de construire non un système, mais un instrument : une *logique* propre aux rapports de pouvoir et aux luttes qui s'engagent autour d'eux;

– que cette recherche ne peut se faire que de proche en proche, à partir d'une réflexion (nécessairement historique dans certaines de ses dimensions) sur des situations données.

N.B. : Ces questions m'ont été posées par écrit. J'y ai répondu de

la même façon, mais en improvisant et sans pratiquement rien changer à la première rédaction. Non pas par croyance aux vertus de la spontanéité, mais pour laisser un caractère problématique, volontairement incertain, aux affirmations avancées. Ce que j'ai dit là n'est pas « ce que je pense », mais souvent ce dont je me demande si on ne pourrait pas le penser.

1978

119 *Introduction par Michel Foucault*

« Introduction by Michel Foucault » (« Introduction par Michel Foucault »), in Canguilhem (G.), *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, pp. ix-xx.

Tout le monde sait qu'en France il y a peu de logiciens, mais beaucoup d'historiens des sciences. Et qu'ils ont occupé dans l'institution philosophique – enseignement ou recherche – une place considérable. Mais sait-on au juste l'importance qu'a pu avoir, au cours de ces quinze ou vingt dernières années, et jusqu'aux frontières de l'institution, chez ceux-là mêmes qui s'en détachaient ou la contestaient, un travail comme celui de Georges Canguilhem? Oui, je sais, il y a eu des théâtres plus bruyants : psychanalyse, marxisme, linguistique, ethnologie. Mais n'oublions pas ce fait qui relève, comme on voudra, de la sociologie des milieux intellectuels français, du fonctionnement de nos institutions universitaires ou de notre système de valeurs culturelles : dans toutes les discussions politiques ou scientifiques de ces étranges années soixante, le rôle des philosophes – je veux dire tout simplement de ceux qui avaient reçu leur formation universitaire dans les départements de philosophie – a été important : trop important, peut-être, au gré de certains. Or, directement ou indirectement, tous ces philosophes ou presque ont eu affaire à l'enseignement et aux livres de Georges Canguilhem.

De là, un paradoxe : cet homme, dont l'œuvre est austère, volontairement et soigneusement limitée à un domaine particulier d'une histoire des sciences qui de toute façon ne passe pas pour une discipline à grand spectacle, s'est trouvé d'une certaine manière présent dans des débats où lui-même a bien pris garde de jamais figurer. Mais ôtez Canguilhem et vous ne comprenez plus grand-chose à Althusser, à l'althussérisme et à toute une série de discussions qui ont eu lieu chez les marxistes français; vous ne saisissez plus ce qu'il y a de spécifique chez des sociologues comme Bourdieu, Castel, Passeron et qui les marque si fortement dans le champ de la sociologie; vous manquez tout un aspect du travail théorique fait chez les

psychanalystes et en particulier chez les lacaniens. Plus : dans tout le débat d'idées qui a précédé ou suivi le mouvement de 1968, il est facile de retrouver la place de ceux qui, de près ou de loin, avaient été formés par Canguilhem.

Sans méconnaître les clivages qui ont pu pendant ces dernières années, et depuis la fin de la guerre, opposer marxistes et non-marxistes, freudiens et non-freudiens, spécialistes d'une discipline et philosophes, universitaires et non-universitaires, théoriciens et politiques, il me semble bien qu'on pourrait retrouver une autre ligne de partage qui traverse toutes ces oppositions. C'est celle qui sépare une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet et une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept. D'un côté, une filière qui est celle de Sartre et de Merleau-Ponty; et puis une autre qui est celle de Cavailles, de Bachelard et de Canguilhem. En d'autres termes, il s'agit de deux modalités selon lesquelles on a repris, en France, la phénoménologie, lorsque, bien tardivement, vers 1930, elle a commencé enfin à être sinon connue, du moins reconnue. La philosophie contemporaine en France débuta dans ces années-là. Les *Méditations cartésiennes*\* prononcées en 1929, traduites et publiées en 1931, marquent ce moment : la phénoménologie pénètre en France par ce texte; mais il en permet deux lectures : l'une dans la direction d'une philosophie du sujet – et ce sera l'article de Sartre sur « La Transcendance de l'ego\*\* », en 1935 : et l'autre qui remontera vers les problèmes fondateurs de la pensée de Husserl, ceux du formalisme et de l'intuitionnisme, ceux de la théorie de la science – et ce sera, en 1938, les deux thèses de Cavailles, sur la *Méthode axiomatique* et sur la *Formation de la théorie des ensembles\*\*\**. Quels qu'aient pu être par la suite les déplacements, les ramifications, les interférences, les rapprochements même, ces deux formes de pensée ont constitué en France deux trames qui sont restées profondément hétérogènes.

En apparence, la seconde est restée à la fois la plus théoricienne, la plus repliée sur des tâches spéculatives, la plus universitaire aussi. Et pourtant c'est elle qui a joué le rôle le plus important au cours

\* Husserl (E.), *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, 1931; rééd. *Gesammelte Werke*, t. I, La Haye, Martin Nijhoff, 1950 (*Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1953).

\*\* Sartre (J.-P.), « La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique », *Recherches philosophiques*, n° 6, 1935 (rééd. Paris, Vrin, 1965).

\*\*\* Cavailles (J.), *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*, Paris, Hermann, 1937; *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles. Étude historique et critique*, Paris, Hermann, 1937.

des années soixante, au moment où s'amorçait une crise qui n'était pas seulement celle de l'Université mais celle du statut et du rôle du savoir. Il faut se demander pourquoi un tel type de réflexion a pu, en suivant sa logique propre, se trouver ainsi profondément lié au présent.

\*

L'une des raisons principales tient sans doute à ceci : l'histoire des sciences met en œuvre l'un des thèmes qui s'est introduit de façon presque subreptice dans la philosophie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle; pour la première fois, on posait à la pensée rationnelle la question non plus seulement de sa nature, de son fondement, de ses pouvoirs et de ses droits, mais celle de son histoire et de sa géographie; celle de son passé immédiat et de son actualité; celle de son moment et de son lieu. Cette question, c'est celle à laquelle Mendelssohn, puis Kant ont essayé de répondre, en 1784, dans la *Berlinische Monatschrift: Was ist Aufklärung*\*? Ces deux textes inaugurent un « journalisme philosophique » qui fut, avec l'enseignement universitaire, une des deux grandes formes d'implantation institutionnelle de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle (et on sait combien il a été fécond à certains moments, comme dans les années 1840 en Allemagne). Ils ouvrent aussi à la philosophie toute une dimension historico-critique. Et ce travail comporte toujours deux objectifs qui, de fait, ne peuvent se dissocier et renvoient sans cesse l'un à l'autre : d'une part, chercher quel a été (dans sa chronologie, dans ses éléments constituants, dans ses conditions historiques) le moment où l'Occident pour la première fois a affirmé l'autonomie et la souveraineté de sa propre rationalité : Réforme luthérienne, révolution copernicienne, philosophie de Descartes, mathématisation galiléenne de la nature, physique newtonienne? D'autre part, analyser le « moment présent » et chercher, en fonction de ce qu'a été l'histoire de cette raison, en fonction aussi de ce que peut être son bilan actuel, quel rapport il faut établir à ce geste fondateur : redécouverte, reprise d'un sens oublié, achèvement, ou rupture, retour à un moment antérieur, etc.

Il faudrait sans doute chercher pourquoi cette question de l'*Aufklärung* a eu, sans disparaître jamais, un destin si différent en Allemagne, en France et dans les pays anglo-saxons; pourquoi, ici et là,

\* Mendelssohn (M.), « Ueber die Frage: Was heisst Aufklären? », *Berlinische Monatschrift*, IV, n° 3, septembre 1784, pp. 193-200. Kant (I.), « Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? », *Berlinische Monatschrift*, IV, n° 6, décembre 1784, pp. 491-494 (« Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières? », trad. S. Piobetta, in *La Philosophie de l'histoire (Opuscules)*, Paris, Aubier, 1947, pp. 81-92).

elle s'est investie dans des domaines si divers, et selon des chronologies si variées. Disons en tout cas que la philosophie allemande lui a donné corps surtout dans une réflexion historique et politique sur la société (avec un moment privilégié : la Réforme; et un problème central : l'expérience religieuse dans son rapport avec l'économie et l'État); des hégéliens à l'école de Francfort et à Lukács, Feuerbach, Marx, Nietzsche et Max Weber en portent témoignage. En France, c'est l'histoire des sciences qui a surtout servi de support à la question philosophique de l'*Aufklärung*; après tout, le positivisme de Comte et de ses successeurs a bien été une manière de reprendre l'interrogation de Mendelssohn et de Kant à l'échelle d'une histoire générale des sociétés. Savoir et croyance, forme scientifique de la connaissance et contenus religieux de la représentation, ou passage du préscientifique au scientifique, constitution d'un savoir rationnel sur fond d'une expérience traditionnelle, apparition, au milieu d'une histoire des idées et des croyances, d'un type d'histoire propre à la connaissance scientifique, origine et seuil de la rationalité, c'est sous cette forme qu'à travers le positivisme (et ceux qui se sont opposés à lui), à travers Duhem, Poincaré, les débats tapageurs sur le scientisme et les discussions académiques sur la science médiévale, la question de l'*Aufklärung* s'est transmise en France. Et si la phénoménologie, après une bien longue période où elle fut tenue en lisière, a fini par pénétrer à son tour, c'est sans doute du jour où Husserl, dans les *Méditations cartésiennes* et dans la *Krisis* \*, a posé la question des rapports entre le projet occidental d'un déploiement universel de la raison, la positivité des sciences et la radicalité de la philosophie.

Si j'ai insisté sur ces points, c'est pour montrer que, depuis un siècle et demi en France, l'histoire des sciences porte en soi des enjeux philosophiques qui sont facilement reconnus. Des œuvres comme celles de Koyré, de Bachelard ou de Canguilhem peuvent bien avoir eu pour centres de référence des domaines précis, « régionaux », chronologiquement bien déterminés de l'histoire des sciences; elles ont fonctionné comme des foyers d'élaboration philosophique importants, dans la mesure où elles faisaient jouer sous différentes facettes cette question de l'*Aufklärung* essentielle à la philosophie contemporaine.

S'il fallait chercher hors de France quelque chose qui corresponde

\* Husserl (E.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Einleitung in die Phänomenologie*, Belgrade, Philosophia, t. I, 1936, pp. 77-176 (*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976).

au travail de Cavaillès, de Koyré, de Bachelard et de Canguilhem, c'est sans doute du côté de l'école de Francfort qu'on le trouverait. Et pourtant, les styles sont bien différents comme les manières de faire et les domaines traités. Mais les uns et les autres posent finalement le même genre de questions, même s'ils sont hantés ici par le souvenir de Descartes et là par l'ombre de Luther. Ces interrogations, ce sont celles qu'il faut adresser à une rationalité qui prétend à l'universel tout en se développant dans la contingence, qui affirme son unité et qui ne procède pourtant que par modifications partielles, quand ce n'est pas par refontes générales; qui se valide elle-même par sa propre souveraineté, mais qui ne peut être dissociée, dans son histoire, des inerties, des pesanteurs ou des coercitions qui l'assujettissent. Dans l'histoire des sciences en France, comme dans la théorie critique allemande, ce qu'il s'agit d'examiner au fond, c'est bien une raison dont l'autonomie de structures porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes – une raison, par conséquent, qui n'a d'effet d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même.

Plusieurs processus, qui marquent la seconde moitié du *xx<sup>e</sup>* siècle, ont ramené au cœur des préoccupations contemporaines la question des Lumières. Le premier, c'est l'importance prise par la rationalité scientifique et technique dans le développement des forces productives et le jeu des décisions politiques. Le deuxième, c'est l'histoire même d'une « révolution » dont l'espoir avait été, depuis la fin du *xviii<sup>e</sup>* siècle, porté par tout un rationalisme auquel on est en droit de demander quelle part il a pu avoir dans les effets de despotisme où cet espoir s'est égaré. Le troisième, enfin, c'est le mouvement par lequel, au terme de l'ère coloniale, on s'est mis à demander à l'Occident quels titres sa culture, sa science, son organisation sociale et finalement sa rationalité elle-même pouvaient avoir pour réclamer une validité universelle : n'est-ce pas un mirage lié à une domination économique et à une hégémonie politique? Deux siècles après, l'*Aufklärung* fait retour : non point comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais comme manière de l'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a abusé. La raison, comme lumière despotique.

Ne nous étonnons pas que l'histoire des sciences, et surtout dans la forme particulière que lui a donnée G. Canguilhem, ait pu occuper en France, dans les débats contemporains, une place si centrale, même si son rôle est resté assez secret.

\*

Dans l'histoire des sciences, telle qu'elle était pratiquée en France, Georges Canguilhem a opéré un déplacement significatif. Pour dire la chose en gros, l'histoire des sciences s'occupait de préférence, sinon exclusivement, de quelques disciplines « nobles » — par l'ancienneté de leur fondation, par leur haut degré de formalisation et leur aptitude à se mathématiser, par la place privilégiée qu'elles occupaient dans la hiérarchie positiviste des sciences. À rester ainsi tout près de ces sciences qui, depuis les Grecs jusqu'à Leibniz, avaient en somme fait corps avec la philosophie, l'histoire des sciences masquait ce qu'elle se croyait obligée de faire oublier : qu'elle n'était pas la philosophie. Georges Canguilhem a centré à peu près tout son travail sur l'histoire de la biologie et de la médecine, sachant bien que l'importance théorique des problèmes soulevés par le développement d'une science n'est pas forcément en proportion directe du degré de formalisation atteint par elle. Il a donc fait descendre l'histoire des sciences des points sommets (mathématiques, astronomie, mécanique galiléenne, physique de Newton, théorie de la relativité) vers des régions moyennes où les connaissances sont beaucoup moins déductives, beaucoup plus dépendantes de processus externes (incitations économiques ou supports institutionnels), et où elles sont restées liées pendant beaucoup plus longtemps aux prestiges de l'imagination.

Mais en opérant ce déplacement, Georges Canguilhem a fait bien plus que d'assurer la revalorisation d'un domaine relativement négligé. Il n'a pas simplement élargi le champ de l'histoire des sciences ; il a remanié la discipline elle-même sur un certain nombre de points essentiels.

1) Il a repris d'abord le thème de la « discontinuité ». Vieux thème qui s'est dessiné très tôt, au point d'être contemporain, ou presque, de la naissance d'une histoire des sciences. Ce qui marque une telle histoire, disait déjà Fontenelle, c'est la soudaine formation de certaines sciences « à partir du néant », c'est l'extrême rapidité de certains progrès qu'on n'attendait guère, c'est la distance qui sépare les connaissances scientifiques de l'« usage commun » et des motifs qui ont pu inciter les savants, c'est encore la forme polémique de cette histoire qui ne cesse de raconter les combats contre les « préjugés », les « résistances » et les « obstacles »<sup>1</sup>. Reprenant ce même thème élaboré par Koyré et Bachelard, Georges Canguilhem insiste

1. Fontenelle (B. Le Bovier de), *Préface à l'histoire de l'Académie*, in *Œuvres*, 1790, t. VI, pp. 73-74. Georges Canguilhem cite ce texte dans *l'Introduction à l'histoire des sciences*, Paris, Hachette, 1970, t. I : *Éléments et instruments*, pp. 7-8.

sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pour lui ni un postulat ni un résultat : mais plutôt une « manière de faire », une procédure qui fait corps avec l'histoire des sciences parce qu'elle est appelée par l'objet même dont celle-ci doit traiter. L'histoire des sciences, en effet, n'est pas l'histoire du vrai, de sa lente épiphanie ; elle ne saurait prétendre raconter la découverte progressive d'une vérité inscrite de toujours dans les choses ou dans l'intellect, sauf à s'imaginer que le savoir d'aujourd'hui la possède enfin de façon si complète et définitive qu'il peut prendre à partir d'elle la mesure du passé. Et pourtant, l'histoire des sciences n'est pas une pure et simple histoire des idées et des conditions dans lesquelles elles sont apparues avant de s'effacer. On ne peut pas, dans l'histoire des sciences, se donner la vérité comme acquise, mais on ne peut pas non plus faire l'économie d'un rapport au vrai et à l'opposition vrai-faux. C'est cette référence au vrai-faux qui donne à cette histoire sa spécificité et son importance. Sous quelle forme ? En concevant qu'on a à faire des « discours véridiques », c'est-à-dire des discours qui se rectifient, se corrigent, et qui opèrent sur eux-mêmes tout un travail d'élaboration finalisée par la tâche de « dire vrai ». Le lien historique que les différents moments d'une science peuvent avoir les uns avec les autres ont, nécessairement, cette forme de discontinuité que constituent les remaniements, les refontes, la mise au jour de nouveaux fondements, les changements d'échelle, le passage à un nouveau type d'objets — « la révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature », disait Cavailles. L'erreur n'est pas éliminée par la force sourde d'une vérité qui peu à peu sortirait de l'ombre, mais par la formation d'une nouvelle façon de « dire vrai »<sup>1</sup>, une des conditions de possibilité pour que se forme, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, une histoire des sciences, ce fut bien, note Georges Canguilhem, la conscience qu'on a eue des récentes « révolutions » scientifiques — celle de la géométrie algébrique et du calcul infinitésimal, celle de la cosmologie copernicienne et newtonienne<sup>2</sup>.

2) Qui dit « histoire du discours véridique » dit aussi méthode récurrente. Non pas au sens où l'histoire des sciences dirait : soit la vérité enfin reconnue aujourd'hui, depuis quand l'a-t-on pressentie, quels chemins a-t-il fallu emprunter, quelles erreurs conjurer pour la découvrir et la démontrer ? Mais au sens où les transformations successives de ce discours véridique produisent sans cesse des

1. Sur ce thème, voir *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 21.

2. Cf. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, p. 17.



refontes dans leur propre histoire; ce qui était longtemps resté impasse devient un jour issue; un essai latéral devient un problème central autour duquel tous les autres gravitent; une démarche légèrement divergente devient une rupture fondamentale: la découverte de la fermentation non cellulaire – phénomène d'à-côté sous le règne de la microbiologie pasteurienne – n'a marqué une rupture essentielle que du jour où s'est développée la physiologie des enzymes<sup>1</sup>. En somme, l'histoire des discontinuités n'est pas acquise une fois pour toutes; elle est elle-même « impermanente » et discontinue.

Faut-il en conclure que la science fait et refait à chaque instant, d'une façon spontanée, sa propre histoire, au point que le seul historien autorisé d'une science ne pourrait être que le savant lui-même reconstituant le passé de ce qu'il est en train de faire? Le problème, pour Georges Canguilhem, n'est pas de profession: il est de point de vue. L'histoire des sciences ne peut se contenter de réunir ce que les savants du passé ont pu croire ou démontrer; on n'écrit pas une histoire de la physiologie végétale en ramassant « tout ce que des gens nommés botanistes, médecins, chimistes, horticulteurs, agronomes, économistes ont pu écrire, touchant leurs conjectures, observations ou expériences quant aux rapports entre structure et fonction sur des objets nommés tantôt herbes, tantôt plantes et tantôt végétaux »<sup>2</sup>. Mais on ne fait pas non plus de l'histoire des sciences en refiltrant le passé à travers l'ensemble des énoncés ou des théories actuellement validés, décelant ainsi dans ce qui était faux le vrai à venir, et dans ce qui était vrai l'erreur ultérieurement manifeste. C'est là l'un des points fondamentaux de la méthode de G. Canguilhem: l'histoire des sciences ne peut se constituer dans ce qu'elle a de spécifique qu'en prenant en compte, entre le pur historien et le savant lui-même, le point de vue épistémologique. Ce point de vue, c'est celui qui fait apparaître à travers les divers épisodes d'un savoir scientifique un « cheminement ordonné latent »: ce qui veut dire que les processus d'élimination et de sélection des énoncés, des théories, des objets se font à chaque instant en fonction d'une certaine norme; et celle-ci ne peut pas être identifiée à une structure théorique ou à un paradigme actuel, car la vérité scientifique d'aujourd'hui n'en est elle-même qu'un épisode, disons tout au plus le terme provisoire. Ce n'est pas en prenant appui sur une « science normale » au sens de T. S. Kuhn qu'on peut se retourner vers le

passé et en tracer valablement l'histoire; c'est en retrouvant le processus « normé », dont le savoir actuel n'est qu'un moment sans qu'on puisse, sauf prophétisme, prédire l'avenir. L'histoire des sciences, dit Canguilhem, citant Suzanne Bachelard, ne peut construire son objet que « dans un espace-temps idéal »\*. Et cet espace-temps, il ne lui est donné ni par le temps « réaliste » accumulé par l'érudition historique ni par l'espace d'idéalité que découpe autoritairement la science d'aujourd'hui, mais par le point de vue de l'épistémologie. Celle-ci n'est pas la théorie générale de toute science ou de tout énoncé scientifique possible; elle est la recherche de la normativité interne aux différentes activités scientifiques, telles qu'elles ont été effectivement mises en œuvre. Il s'agit donc d'une réflexion théorique indispensable qui permet à l'histoire des sciences de se constituer sur un autre mode que l'histoire en général; et inversement, l'histoire des sciences ouvre le domaine d'analyse indispensable pour que l'épistémologie soit autre chose que la simple reproduction des schémas internes d'une science à un moment donné<sup>1</sup>. Dans la méthode mise en œuvre par Georges Canguilhem, l'élaboration des analyses « discontinuistes » et l'élucidation du rapport histoire des sciences/épistémologie vont de pair.

3) Or, en replaçant dans cette perspective historico-épistémologique les sciences de la vie, G. Canguilhem fait apparaître un certain nombre de traits essentiels; ils en singularisent le développement par rapport à celui des autres sciences; et ils posent à leurs historiens des problèmes spécifiques. On avait pu croire, à peu près à l'époque de Bichat, qu'entre une physiologie étudiant les phénomènes de la vie et une pathologie vouée à l'analyse des maladies on allait enfin séparer ce qui était resté longtemps mêlé dans l'esprit de ceux qui étudiaient le corps humain pour le « guérir »; et que, ainsi affranchi de tout souci immédiat de pratique et de tout jugement de valeur quant au bon et au mauvais fonctionnement de l'organisme, on allait enfin pouvoir développer une « science de la vie » pure et rigoureuse. Mais il s'est avéré qu'il est impossible de constituer une science du vivant sans que soit prise en compte, comme essentielle à son objet, la possibilité de maladie, de mort, de monstruosité, d'anomalie, d'erreur (même si la génétique donne à ce dernier mot un tout autre sens que celui auquel pensaient les médecins du XVIII<sup>e</sup> siècle quand ils parlaient d'erreur de la nature). C'est que le

1. Sur le rapport entre épistémologie et histoire, voir en particulier l'Introduction à *Idéologie et Rationalité*, *op. cit.*, pp. 11-29.

\* Bachelard (S.), « Épistémologie et histoire des sciences », XII<sup>e</sup> Congrès international d'histoire des sciences, Paris, 1968, *Revue de synthèse*, III<sup>e</sup> série, n<sup>o</sup> 49-52, janvier-décembre 1968, p. 51.

1. Georges Canguilhem reprend l'exemple traité par M. Florin, in *A History of Biochemistry*, Amsterdam, Elsevier, part. I et II, 1972, et part. III, 1975.

2. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, *op. cit.*, p. 14.

vivant comporte des procédures d'autorégulation et d'auto-conservation; on peut bien connaître, avec de plus en plus de finesse, les mécanismes physico-chimiques qui les assurent : ils n'en marquent pas moins une spécificité que les sciences de la vie ont à prendre en compte, sauf à effacer elles-mêmes ce qui constitue justement leur objet et leur domaine propre.

De là, dans l'histoire des sciences de la vie, un fait paradoxal. C'est que si le procès de « scientificisation » s'est bien fait par la mise en lumière de mécanismes physiques et chimiques, par la constitution de domaines comme la chimie des cellules et des molécules, ou comme la biophysique, par l'utilisation de modèles mathématiques, etc., en revanche, il n'a pu se dérouler que dans la mesure où était sans cesse relancé comme un défi le problème de la spécificité de la vie, et du seuil qu'elle marque parmi tous les êtres naturels<sup>1</sup>. Cela ne veut pas dire que le « vitalisme » soit vrai, lui qui a fait circuler tant d'images et perpétué tant de mythes. Cela ne veut pas dire qu'il doit constituer l'invincible philosophie des biologistes, lui qui s'est si souvent enraciné dans les philosophies les moins rigoureuses. Mais qu'il a eu et qu'il a encore sans doute, dans l'histoire de la biologie, un rôle essentiel comme « indicateur ». Et cela de deux façons : indicateur théorique de problèmes à résoudre (à savoir, de façon générale, ce qui constitue l'originalité de la vie sans qu'elle constitue en aucune manière un empire indépendant dans la nature); indicateur critique des réductions à éviter (à savoir toutes celles qui tendent à faire méconnaître que les sciences de la vie ne peuvent se passer d'une certaine position de valeur qui marque la conservation, la régulation, l'adaptation, la reproduction...). « Une exigence plutôt qu'une méthode, une morale plus qu'une théorie<sup>2</sup>. »

En grossissant beaucoup, on pourrait dire que le problème constant de G. Canguilhem, dans toute son œuvre, depuis *l'Essai sur le normal et le pathologique* (1943) \* jusqu'à *Idéologie et Rationalité* \*\* (1977), a été le rapport entre science de la vie et vitalisme : problème qu'il a abordé soit en montrant l'irréductibilité du problème de la maladie comme problème essentiel à toute science de la vie, soit en étudiant ce qui a constitué le climat spéculatif, le contexte théorique des sciences de la vie.

4) Ce que G. Canguilhem étudie de façon privilégiée dans l'his-

1. *Études d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, p. 239.

2. *La Connaissance de la vie*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1965, p. 88.

\* Publications de la faculté des lettres de Strasbourg, n° 100.

\*\* Paris, Vrin.

toire de la biologie, c'est la « formation des concepts ». La plupart des enquêtes historiques qu'il a menées portent sur cette constitution : concept de réflexe, de milieu de monstres et de monstruosité, de cellule, de sécrétion interne, de régulation. Il y a à cela plusieurs raisons. C'est d'abord que le rôle d'un concept proprement biologique est de découper dans l'ensemble des phénomènes « de la vie » ceux qui permettent d'analyser, sans les réduire, les processus propres aux êtres vivants (ainsi, parmi tous les phénomènes de ressemblance, de disparition, de mélange, de récurrence propre à l'hérédité, le concept de « trait héréditaire » a opéré un pareil découpage) : il n'y a d'objet pertinent pour la science biologique que s'il a été « conçu ». Mais, d'autre part, le concept ne constitue pas une limite infranchissable pour l'analyse : il doit au contraire ouvrir sur une structure d'intelligibilité telle que l'analyse élémentaire (celle de la chimie ou de la physique) permette de faire apparaître les processus spécifiques du vivant (ce même concept de trait héréditaire a conduit à une analyse chimique des mécanismes de la reproduction). G. Canguilhem insiste sur le fait qu'une idée devient un concept biologique au moment où les effets réducteurs liés à une analogie externe s'effacent au profit d'une analyse spécifique du vivant; le concept de « réflexe » ne s'est pas formé comme concept biologique quand Willis a appliqué au mouvement automatique l'image d'un rayon lumineux réfléchi; mais il le fut le jour où Prochaska a pu l'inscrire dans l'analyse des fonctions sensorimotrices et de leur décentralisation par rapport au cerveau<sup>1</sup>.

G. Canguilhem accepterait sans doute qu'on dise que le moment qui doit être considéré comme stratégiquement décisif dans une histoire de la physique, c'est celui de la formalisation et de la constitution de la théorie; mais le moment à faire valoir dans une histoire des sciences biologiques, c'est celui de la constitution de l'objet et de la formation du concept.

\*

Les sciences de la vie appellent une certaine manière de faire leur histoire. Elles posent aussi, d'une façon singulière, la question philosophique de la connaissance.

La vie et la mort ne sont jamais en elles-mêmes des problèmes de physique, quand bien même le physicien, dans son travail, risque sa propre vie, ou celle des autres; il s'agit pour lui de questions de morale ou de politique, non de questions scientifiques. Comme le dit A. Lwoff, létale ou non, une mutation génétique n'est pour le

1. Cf. *La Formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, P.U.F., 1955.

physicien ni plus ni moins que la substitution d'une base nucléique à une autre. Mais, dans cette différence, le biologiste, lui, reconnaît la marque propre de son objet. Et d'un type d'objet auquel il appartient lui-même, puisqu'il vit et que cette nature du vivant il la manifeste, il l'exerce, il la développe dans une activité de connaissance qu'il faut comprendre comme « méthode générale pour la résolution directe ou indirecte des tensions entre l'homme et le milieu ». Le biologiste a à saisir ce qui fait de la vie un objet spécifique de connaissance et par là même ce qui fait qu'il y a, au sein des vivants, et parce qu'ils sont vivants, des êtres susceptibles de connaître, et de connaître, en fin de compte, la vie elle-même.

La phénoménologie a demandé au « vécu » le sens originnaire de tout acte de connaissance. Mais ne peut-on pas ou ne faut-il pas le chercher du côté du « vivant » lui-même ?

G. Canguilhem veut retrouver par l'élucidation du savoir sur la vie et des concepts qui articulent ce savoir ce qu'il en est du *concept dans la vie*. C'est-à-dire du concept en tant qu'il est l'un des modes de cette information que tout vivant prélève sur son milieu et par laquelle, inversement, il structure son milieu. Que l'homme vive dans un milieu conceptuellement architecturé ne prouve pas qu'il s'est détourné de la vie par quelque oubli ou qu'un drame historique l'en a séparé ; mais seulement qu'il vit d'une certaine manière, qu'il a avec son milieu un rapport tel qu'il n'a pas sur lui un point de vue fixe, qu'il est mobile sur un territoire indéfini, qu'il a à se déplacer pour recueillir des informations, qu'il a à mouvoir les choses les unes par rapport aux autres pour les rendre utiles. Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie ; c'est une façon de vivre en toute mobilité et non d'immobiliser la vie ; c'est manifester, parmi ces milliards de vivants qui informent leur milieu et s'informent à partir de lui, une innovation qu'on jugera, comme on veut, infime ou considérable : un type bien particulier d'information.

De là l'importance que G. Canguilhem accorde à la rencontre, dans les sciences de la vie, de la vieille question du normal et du pathologique avec l'ensemble des notions que la biologie, au cours des dernières décennies, a empruntées à la théorie de l'information : code, messages, messagers, etc. De ce point de vue, *Le Normal et le Pathologique*, écrit pour une part en 1943 et pour une autre dans la période 1963-1966, constitue sans aucun doute l'œuvre la plus importante et la plus significative de G. Canguilhem. On y voit comment le problème de la spécificité de la vie s'est trouvé récemment infléchi dans une direction où on rencontre quelques-uns des

problèmes qu'on croyait appartenir en propre aux formes les plus développées de l'évolution.

Et, au centre de ces problèmes, il y a celui de l'erreur. Car au niveau le plus fondamental de la vie, les jeux du code et du décodage laissent place à un aléa qui, avant d'être maladie, déficit ou monstruosité, est quelque chose comme une perturbation dans le système informatif, quelque chose comme une « méprise ». À la limite, la vie, c'est ce qui est capable d'erreur. Et c'est peut-être à cette donnée ou plutôt à cette éventualité fondamentale qu'il faut demander compte du fait que la question de l'anomalie traverse de part en part toute la biologie. À elle aussi qu'il faut demander compte des mutations et des processus évolutifs qu'elle induit. À elle qu'il faut demander compte de cette mutation singulière, de cette « erreur héréditaire » qui fait que la vie a abouti avec l'homme à un vivant qui ne se trouve jamais tout à fait à sa place, à un vivant voué à « errer » et destiné finalement à l'« erreur ». Et si on admet que le concept, c'est la réponse que la vie elle-même donne à cet aléa, il faut convenir que l'erreur est à la racine de ce qui fait la pensée humaine et son histoire. L'opposition du vrai et du faux, les valeurs qu'on prête à l'un et à l'autre, les effets de pouvoir que les différentes sociétés et les différentes institutions lient à ce partage, tout cela même n'est peut-être que la réponse la plus tardive à cette possibilité d'erreur intrinsèque à la vie. Si l'histoire des sciences est discontinue, c'est-à-dire si on ne peut l'analyser que comme une série de « corrections », comme une distribution nouvelle du vrai et du faux qui ne libère jamais enfin et pour toujours la vérité, c'est que, là encore, l'« erreur » constitue non pas l'oubli ou le retard d'une vérité, mais la dimension propre à la vie des hommes et au temps de l'espèce.

Nietzsche disait de la vérité que c'était le plus profond mensonge. Canguilhem dirait peut-être, lui qui est loin et proche de Nietzsche à la fois, qu'elle est, sur l'énorme calendrier de la vie, la plus récente erreur ; il dirait que le partage vrai-faux et la valeur accordée à la vérité constituent la plus singulière manière de vivre qu'ait pu inventer une vie qui, du fond de son origine, portait en soi l'éventualité de l'erreur. L'erreur est pour Canguilhem l'aléa permanent autour duquel s'enroulent l'histoire de la vie et celle des hommes. C'est cette notion d'erreur qui lui permet de lier ce qu'il sait de la biologie et la manière dont il en fait l'histoire, sans qu'il ait jamais voulu, comme on le faisait au temps de l'évolutionnisme, déduire celle-ci de cela. C'est elle qui lui permet de marquer le rapport entre vie et connaissance de la

vie, et d'y suivre comme un fil rouge la présence de la valeur et de la norme.

Cet historien des rationalités, lui-même si « rationaliste », est un philosophe de l'erreur : je veux dire que c'est à partir de l'erreur qu'il pose les problèmes philosophiques, je devrais dire le problème philosophique de la vérité et de la vie. On touche là sans doute à l'un des événements fondamentaux dans l'histoire de la philosophie moderne : si la grande rupture cartésienne a posé la question des rapports entre vérité et sujet, le XVIII<sup>e</sup> siècle a introduit, quant aux rapports de la vérité et de la vie, une série de questions dont la *Critique du jugement* \* puis la *Phénoménologie de l'esprit* \*\* ont été les premières grandes formulations. Et, depuis ce moment, ce fut l'un des enjeux de la discussion philosophique : est-ce que la connaissance de la vie doit être considérée comme rien de plus que l'une des régions qui relèvent de la question générale de la vérité, du sujet et de la connaissance? Ou est-ce qu'elle oblige à poser autrement cette question? Est-ce que toute la théorie du sujet ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt que de s'ouvrir à la vérité du monde, s'enracine dans les « erreurs » de la vie. On comprend pourquoi la pensée de G. Canguilhem, son travail d'historien et de philosophe, a pu avoir une importance si décisive en France pour tous ceux qui, à partir de points de vue différents, (qu'il s'agisse de théoriciens du marxisme, de la psychanalyse ou de la linguistique), ont essayé de repenser la question du sujet. La phénoménologie pouvait bien introduire dans le champ d'analyse le corps, la sexualité, la mort, le monde perçu; le *Cogito* y demeurerait central; ni la rationalité de la science ni la spécificité des sciences de la vie ne pouvaient en compromettre le rôle fondateur. C'est à cette philosophie du sens, du sujet et du vécu que Canguilhem a opposé une philosophie de l'erreur, du concept et du vivant.

\* Kant (E.), *Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Gesammelte Schriften*, t. V, Berlin, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902, pp. 165-486 (*Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1989).

\*\* Hegel (G.W.F.), *Phänomenologie des Geistes*, Wurzburg, Anton Goebhardt, 1807 (*La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », t. I, 1939; t. II, 1941).

220

## L'évolution de la notion d'« individu dangereux » dans la psychiatrie légale du XIX<sup>e</sup> siècle

Conférence

« About the Concept of the "Dangerous Individual" in 19<sup>th</sup> Century Legal Psychiatry » (« L'évolution de la notion d'« individu dangereux » dans la psychiatrie légale du XIX<sup>e</sup> siècle »), *Journal of Law and Psychiatry*, vol. I, 1978, pp. 1-18.

Communication au symposium de Toronto « Law and Psychiatry », Clarke Institute of Psychiatry, 24-26 octobre 1977.

Je commencerai en rapportant quelques phrases qui ont été échangées l'autre jour à la cour d'assises de Paris. On jugeait un homme, accusé de cinq viols et de six tentatives de viol, échelonnés entre février et juin 1975. L'accusé était presque muet. Le président lui demande :

« Avez-vous essayé de réfléchir sur votre cas? »

Silence.

« Pourquoi, à vingt-deux ans, se déclenchent en vous ces violences? C'est un effort d'analyse qu'il vous faut faire. C'est vous qui avez les clefs de vous-même. Expliquez-moi. »

Silence.

« Pourquoi recommenceriez-vous? »

Silence.

Un juré prend alors la parole et s'écrie : « Mais enfin, défendez-vous. »

Il n'y a rien d'exceptionnel dans un pareil dialogue, ou plutôt dans ce monologue interrogatif. On pourrait l'entendre sans doute dans bien des tribunaux et dans bien des pays. Mais, si on prend un peu de recul, il ne peut que susciter l'étonnement de l'historien. Car voilà un appareil judiciaire qui est destiné à établir des faits délicats, à déterminer leur auteur et à sanctionner ces actes en infligeant à cet auteur les peines prévues par la loi. Or on a ici des faits établis, un individu qui les reconnaît et qui accepte donc la peine qu'on va lui infliger. Tout devrait être pour le mieux dans le meilleur des mondes judiciaires. Les législateurs, les rédacteurs de code de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIX<sup>e</sup> ne pouvaient pas rêver de situation plus limpide. Et pourtant la machine vient à s'enrayer, les rouages se grippent. Pourquoi? Parce que l'inculpé se tait. Se tait à propos de quoi? Des faits? Des circonstances? De la manière dont ils se sont déroulés? De ce qui, au moment même, aurait pu les provoquer? Pas du tout. L'inculpé se dérobe devant une question essen-

tielle pour un tribunal d'aujourd'hui, mais qui aurait résonné d'une manière bien étrange il y a cent cinquante ans : « Qui êtes-vous ? »

Et le dialogue que je citais tout à l'heure prouve bien qu'à cette question il n'est pas suffisant que l'inculpé réponde : « Je suis l'auteur des crimes que voilà : un point, c'est tout. Jugez puisque vous le devez, et condamnez si vous le voulez. » On lui demande bien plus : au-delà de l'aveu, il faut une confession, un examen de conscience, une explication de soi, une mise en lumière de ce qu'on est. La machine pénale ne peut plus fonctionner seulement avec une loi, une infraction et un auteur responsable des faits. Il lui faut autre chose, un matériau supplémentaire ; les magistrats et les jurés, les avocats aussi et le ministère public ne peuvent réellement jouer leur rôle que si on leur fournit un autre type de discours : celui que l'accusé tient sur lui-même, ou celui qu'il permet, par ses confessions, souvenirs, confidences, etc., qu'on tienne sur lui. Et ce discours vient-il à manquer, le président s'acharne, le jury s'énerve ; on presse, on pousse l'accusé, il ne joue pas le jeu. Il est un peu comme ces condamnés qu'il faut porter à la guillotine ou à la chaise électrique, parce qu'ils traînent les jambes. Il faut bien qu'ils marchent un peu par eux-mêmes, s'ils veulent vraiment être exécutés ; il faut bien qu'ils parlent un peu d'eux-mêmes, s'ils veulent être jugés.

Et ce qui montre bien que cet élément est indispensable à la scène judiciaire, qu'on ne peut pas juger, qu'on ne peut pas condamner, sans qu'il ait été donné d'une manière ou de l'autre, c'est cet argument employé récemment par un avocat français dans une affaire d'enlèvement et d'assassinat d'enfant. Pour toute une série de raisons, cette affaire avait un grand retentissement, non seulement par la gravité des faits, mais parce que l'usage ou l'abandon de la peine de mort se jouait dans le procès. Plaidant plutôt contre la peine de mort que pour l'accusé, l'avocat fit valoir que de celui-ci on connaissait peu de chose, et que ce qu'il était n'avait guère transparu dans les interrogatoires ou dans les examens psychiatriques. Et il a eu cette réflexion étonnante (je la cite à peu près) : « Peut-on condamner à mort quelqu'un qu'on ne connaît pas ? »

L'intervention de la psychiatrie dans le domaine pénal s'est faite au début du XIX<sup>e</sup> siècle, à propos d'une série d'affaires qui avaient à peu près la même forme et se sont déroulées entre 1800 et 1835.

Affaire relatée par Metzger : un ancien officier qui vit retiré s'est attaché à l'enfant de sa logeuse. Un jour, « sans aucun motif, sans qu'aucune passion telle que la colère, l'orgueil, la vengeance, ait été

\* Il s'agit de l'affaire Patrick Henry plaidée par M<sup>e</sup> Badinter, voir *supra* n° 205.

en jeu », il se jette sur l'enfant et le frappe sans le tuer de deux coups de marteau.

Affaire de Sélestat : en Alsace, pendant l'hiver très rigoureux de 1817, où la famine menace, une paysanne profite de l'absence de son mari parti travailler pour tuer leur petite fille, lui couper la jambe et la faire cuire dans la soupe\*.

À Paris, en 1825, une servante, Henriette Cornier, va trouver la voisine de ses patrons et lui demande avec insistance de lui confier sa fille pendant quelque temps. La voisine hésite, consent, puis, quand elle revient chercher l'enfant, Henriette Cornier vient tout juste de la tuer et de lui couper la tête qu'elle a jetée par la fenêtre\*\*.

À Vienne, Catherine Ziegler tue son enfant bâtard. Au tribunal, elle explique qu'une force irrésistible l'y a poussée. Elle est acquittée pour folie. On la libère de prison. Mais elle déclare qu'on ferait mieux de l'y maintenir, car elle recommencera. Dix mois après, elle accouche d'un enfant qu'elle tue aussitôt et elle déclare au procès qu'elle n'est devenue enceinte que pour tuer son enfant. Elle est condamnée à mort et exécutée.

En Écosse, un nommé John Howison entre dans une maison où il tue une vieille femme qu'il ne connaissait pas et part sans rien voler et sans se cacher. Arrêté, il nie contre toute évidence ; mais la défense fait valoir que c'est un crime de dément, puisque c'est un crime sans intérêt. Howison est exécuté et on considérera rétrospectivement comme un signe supplémentaire de folie qu'il ait dit alors à un fonctionnaire présent qu'il avait envie de le tuer.

En Nouvelle-Angleterre, Abraham Prescott tue en plein champ sa mère nourricière, avec laquelle il avait toujours eu de bons rapports. Il rentre à la maison et se met à pleurer devant son père nourricier ; celui-ci l'interroge et Prescott, sans difficulté, avoue son crime. Il explique par la suite qu'il avait été pris d'une rage de

\* Affaire rapportée d'abord par le Dr Reisseisen de Strasbourg, « Examen d'un cas extraordinaire d'infanticide », *Jahrbuch der Staatsarzneikunde*, J. H. Koop éd., vol. XI, 1817, reprise par Charles Marc in *De la folie considérée dans ses rapports avec les questions médico-judiciaires*, Paris, Baillière, 1840, t. II, pp. 130-146.

\*\* Le 4 novembre 1825, Henriette Cornier tranche la tête de Fanny Belon, âgée de dix-neuf mois, dont elle avait la garde. Après une première expertise conduite par Adelon, Esquirol et Léveillé, une consultation médico-légale fut demandée à Charles Marc par ses avocats. Marc (C.), *Consultation médico-légale pour Henriette Cornier, accusée d'homicide commis volontairement et avec préméditation* (1826), repris in *De la folie, op. cit.*, t. II, pp. 71-130. Cf. aussi Georget (E.), *Discussion médico-légale sur la folie, ou aliénation mentale, suivie de l'examen du procès criminel d'Henriette Cornier et de plusieurs autres procès dans lesquels cette maladie a été alléguée comme moyen de défense*, Paris, Migneret, 1826, pp. 71-130.

dents subite et qu'il ne se souvient plus de rien. L'enquête établira qu'il avait déjà attaqué ses parents nourriciers pendant la nuit, mais qu'on avait cru à une crise de somnambulisme. Prescott est condamné à mort, mais le jury recommande en même temps une commutation. Il est tout de même exécuté.

C'est à ces affaires, et à d'autres du même type, que se réfèrent inlassablement les psychiatres de l'époque, Metzger, Hoffbauer, Esquirol et Georget, William Ellis et Andrew Combe\*.

Pourquoi, dans tout le domaine des crimes commis, est-ce que ce sont ceux-là qui ont paru importants, ceux-là qui ont été l'enjeu des discussions entre médecins et juristes?

1) Il faut remarquer d'abord qu'ils présentent un tableau très différent de ce qui avait constitué jusque-là la jurisprudence de la folie criminelle. Schématiquement, jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le droit pénal ne posait la question de la folie que dans les cas où le Code civil et le droit canonique le posaient aussi. C'est-à-dire lorsqu'elle se présentait soit sous la forme de la démence et de l'imbécillité, soit sous la forme de la fureur. Dans les deux cas, qu'il s'agisse d'un état définitif ou d'une explosion passagère, la folie se manifestait par des signes nombreux et assez facilement reconnaissables (au point qu'on discutait pour savoir s'il était vraiment besoin d'un médecin pour l'authentifier). Or, ce qui est important, c'est que le développement de la psychiatrie criminelle ne s'est pas fait en raffinant le problème traditionnel de la démence (par exemple, en discutant sur son évolution progressive, caractère global ou partiel, son rapport avec des incapacités innées des individus) ou en analysant de plus près la symptomatologie de la fureur (ses interruptions, ses retours, ses intervalles). Tous ces problèmes, avec les discussions qui s'étaient poursuivies pendant des années, ont été remplacés par le problème nouveau des crimes qui ne sont précédés, accompagnés ou suivis d'aucun des symptômes traditionnels, reconnus, visibles de la folie. Dans chaque cas, on insiste sur le fait

qu'il n'y avait pas de préalable, de trouble antérieur de la pensée ou de la conduite, pas de délire; qu'il n'y avait pas non plus d'agitation ni de désordre comme dans la fureur; que le crime surgissait dans ce qu'on pouvait appeler le degré zéro de la folie.

2) Le deuxième trait commun est trop évident pour qu'on y insiste longuement. C'est qu'il s'agit non pas de délits légers, mais de crimes graves: presque tous des meurtres, accompagnés parfois d'étranges cruautés (cannibalisme de la femme de Sélestat). Il est important de noter que cette psychiatrisation de la délinquance s'est faite en quelque sorte « par le haut ». Cela est également en rupture avec la tendance fondamentale de la jurisprudence précédente. Plus un crime était grave, moins il convenait de poser la question de la folie (on a longtemps refusé de la prendre en considération s'il s'agissait d'un crime de sacrilège ou de lèse-majesté). Qu'il y ait toute une région commune à la folie et à l'illégalité, on l'admettait volontiers pour les délits mineurs – petites violences, vagabondages –, et on y réagissait, au moins dans certains pays comme la France, par la mesure ambiguë de l'internement. Or ce n'est pas du tout par cette zone confuse du désordre quotidien que la psychiatrie a pu pénétrer en force dans la justice pénale; mais en s'attaquant au grand événement criminel, extrêmement violent et extrêmement rare.

3) Ces grands assassinats ont encore en commun de se dérouler sur la scène domestique. Ce sont des crimes de la famille, de la maison, au plus, du voisinage. Des parents qui tuent leur progéniture, des enfants qui tuent leurs parents ou leurs protecteurs, des serviteurs qui tuent l'enfant de la famille ou du voisin, etc. Ce sont, on le voit, des crimes qui mettent en présence des partenaires de générations différentes. Le couple enfant-adulte ou adolescent-adulte est presque toujours présent. C'est que ces rapports d'âge, de lieu, de parenté valent à l'époque comme les rapports à la fois les plus sacrés et les plus naturels, les plus innocents aussi, ceux qui, de tous, doivent être le moins chargés d'intérêt et de passion. Moins que des crimes contre la société et ses règles, ce sont des crimes contre la nature, contre ces lois qu'on pense immédiatement inscrites dans le cœur humain et qui lient les familles et les générations. La forme de crimes qui, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, apparaît comme pertinente pour qu'on pose à son sujet la question de la folie est donc le crime contre nature. L'individu dans lequel folie et criminalité se rejoignent et posent le problème de leurs rapports, ce n'est pas l'homme du petit désordre quotidien, la pâle silhouette qui s'agite aux confins de la loi et de la norme, c'est le grand monstre. La psychiatrie du crime, au XIX<sup>e</sup> siècle, s'est inaugurée par une pathologie du monstrueux.

\* Metzger (J. D.), *Gerichtlich-medizinische Beobachtungen*, Königsberg, J. Kanter, 1778-1780, 2 vol. Hoffbauer (J. C.), *Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und der verwandten Zustände*, Halle, Trampen, 1802-1807, 3 vol. Esquirol (J. E. D.), *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Paris, Baillière, 1838, 2 vol. Georget (E.), *Examen des procès criminels des nommés Léger, Feldtmann, Lecouffe, Jean-Pierre et Papavoine, suivi de quelques considérations médico-légales sur la liberté morale*, Paris, Migneret, 1825. Hellis (W. C.), *A Treatise on the Nature, Symptoms, Causes and Treatment of Insanity, with Practical Observations on Lunatic Asylums*, Londres, Holdsworth, 1838 (*Traité de l'aliénation mentale, ou De la nature, des causes, des symptômes et du traitement de la folie*, trad. T. Archambault, avec des notes d'Esquirol, Paris, J. Rouvier, 1840). Combe (A.), *Observations on Mental Derangement*, Édimbourg, J. Anderson, 1831.

4) Enfin, tous ces crimes ont en commun d'avoir été accomplis « sans raison », je veux dire sans intérêt, sans passion, sans motif, même fondés sur une illusion délirante. Dans tous les cas que j'ai cités, les psychiatres insistent bien, pour justifier leur intervention, sur le fait qu'il n'y avait entre les partenaires du drame aucune relation permettant de rendre intelligible le crime. Dans le cas d'Henriette Cornier qui avait décapité la petite fille de ses voisins, on a pris soin d'établir qu'elle n'avait pas été la maîtresse du père et qu'elle n'avait pas agi par vengeance. Dans celui de la femme de Sélestat qui avait fait bouillir la cuisse de sa fille, un élément important de la discussion avait été : y avait-il famine ou non à l'époque? L'accusée était-elle pauvre ou non, affamée ou pas? Le procureur avait dit : si elle avait été riche, on aurait pu la considérer comme aliénée; mais elle était misérable, elle avait faim; faire cuire avec des choux la jambe était une conduite intéressée; elle n'était donc pas folle.

Au moment où se fonde la nouvelle psychiatrie et où on applique, à peu près partout en Europe et en Amérique, les principes de la réforme pénale, le grand assassinat monstrueux, sans raison ni préliminaire, l'irruption soudaine de la contre-nature dans la nature est donc la forme singulière et paradoxale sous laquelle se présente la folie criminelle ou le crime pathologique. Je dis paradoxale, puisque ce qu'on essaie de saisir, c'est un type d'aliénation qui ne se manifesterait que dans le moment et sous les formes du crime, une aliénation qui n'aurait pour tout symptôme que le crime lui-même, et qui pourrait disparaître celui-ci une fois commis. Et inversement, il s'agit de repérer des crimes qui ont pour raison, pour auteur, pour « responsable juridique », en quelque sorte, ce qui, dans le sujet, est hors de sa responsabilité; à savoir la folie qui se cache en lui et qu'il ne peut même pas maîtriser, car bien souvent il n'en est pas conscient. Ce que la psychiatrie du XIX<sup>e</sup> siècle a inventé, c'est cette entité absolument fictive d'un crime folie, d'un crime qui est tout entier folie, d'une folie qui n'est rien d'autre que crime. Ce que pendant plus d'un demi-siècle on a appelé la monomanie homicide. Il n'est pas question ici de retracer l'arrière-plan théorique de la notion. Ni de suivre les discussions innombrables auxquelles elle a donné lieu entre hommes de loi et médecins, avocats et magistrats. Je voudrais seulement souligner ce fait étrange que les psychiatres ont, avec beaucoup d'entêtement, cherché à prendre place dans les mécanismes pénaux, ils ont revendiqué leur droit d'intervention non pas en allant chercher autour des crimes les plus quotidiens les mille petits signes visibles de folie qui peuvent les

accompagner, mais en prétendant – ce qui était exorbitant – qu'il y avait des folies qui ne se manifestaient que dans des crimes énormes, et nulle part ailleurs. Et je voudrais souligner cet autre fait : malgré toutes leurs réticences à accepter cette notion de monomanie, les magistrats de l'époque ont fini par accepter l'analyse psychiatrique des crimes, à partir de cette notion si étrange et pour eux si inacceptable.

Pourquoi cette grande fiction de la monomanie homicide a-t-elle été la notion clef dans la protohistoire de la psychiatrie criminelle?

La première série de questions à poser est sans doute celle-ci : au début du XIX<sup>e</sup> siècle, quand la tâche de la psychiatrie était de définir sa spécificité dans le domaine de la médecine et de faire connaître sa scientificité parmi les autres pratiques médicales, à ce moment, donc, où la psychiatrie se fonde comme spécialité médicale (jusqu'alors elle était plutôt un aspect qu'un domaine de la médecine), pourquoi a-t-elle voulu s'immiscer dans une région où jusque-là elle était intervenue avec beaucoup de discrétion? Pourquoi les médecins ont-ils tellement tenu à revendiquer comme fous des gens qui avaient été, sans problème jusqu'alors, considérés comme de simples criminels? Pourquoi les voit-on, dans tant de pays, protester contre l'ignorance médicale des juges et des jurés, solliciter la grâce ou la commutation de peine de certains condamnés, réclamer le droit d'être entendus comme experts par les tribunaux, publier des centaines de rapports et d'études pour montrer que tel ou tel criminel était un aliéné? Pourquoi cette croisade en faveur de la pathologisation du crime, et cela sous le signe de cette notion de monomanie homicide? Le fait est d'autant plus paradoxal que, bien peu de temps auparavant, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les tout premiers aliénistes (Pinel, surtout) protestent contre le mélange, qu'on pratiquait dans beaucoup de lieux d'internement, entre délinquants et malades. Cette parenté, qu'on avait eu tant de mal à dénouer, pourquoi vouloir la renouer?

Il ne suffit pas d'invoquer je ne sais quel impérialisme des psychiatres (cherchant à s'annexer un nouveau domaine), ou même un dynamisme interne du savoir médical (cherchant à rationaliser le domaine confus où se mêlent la folie et le crime). Si le crime est devenu alors pour les psychiatres un enjeu important, c'est qu'il s'agissait moins d'un domaine de connaissance à conquérir que d'une modalité de pouvoir à garantir et à justifier. La psychiatrie, si elle est devenue si importante au XIX<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas simplement parce qu'elle appliquait une nouvelle rationalité médicale aux désordres de l'esprit ou de la conduite, c'est aussi parce qu'elle fonctionnait comme une forme d'hygiène publique. Le développement,

au XVIII<sup>e</sup> siècle, de la démographie, des structures urbaines, du problème de la main-d'œuvre industrielle avait fait apparaître la question biologique et médicale des « populations » humaines, avec leurs conditions d'existence, d'habitat, d'alimentation, avec leur natalité et leur mortalité, avec leurs phénomènes pathologiques (épidémies, endémies, mortalité infantile). Le « corps » social cesse d'être une simple métaphore juridico-politique (comme celle qu'on trouve dans le *Leviathan* \*) pour apparaître comme une réalité biologique et un domaine d'intervention médicale. Le médecin doit donc être le technicien de ce corps social, et la médecine, une hygiène publique. Et la psychiatrie, au tournant du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, a pris son autonomie et revêtu tant de prestige du fait qu'elle a pu s'inscrire dans le cadre d'une médecine conçue comme réaction aux dangers inhérents au corps social. Les aliénistes de l'époque ont pu discuter à l'infini sur l'origine organique ou psychique des maladies mentales, ils ont pu proposer des thérapeutiques physiques ou psychologiques : à travers leurs divergences, ils avaient tous conscience de traiter un « danger » social soit parce que la folie leur apparaissait liée à des conditions malsaines d'existence (surpopulation, promiscuité, vie urbaine, alcoolisme, débauche), soit encore parce qu'on la percevait comme source de dangers (pour soi-même, pour les autres, pour l'entourage, pour la descendance aussi par l'intermédiaire de l'hérédité). La psychiatrie du XIX<sup>e</sup> siècle, au moins autant qu'une médecine de l'âme individuelle, a été une médecine du corps collectif.

On comprend l'importance qu'il pouvait y avoir pour cette psychiatrie à démontrer l'existence de quelque chose d'aussi fantastique que la monomanie homicide. On comprend que, pendant un demi-siècle, on ait sans cesse tenté de faire fonctionner cette notion, malgré son peu de justification scientifique. En effet, la monomanie homicide, si elle existe, montre :

- 1) que sous certaines de ses formes pures, extrêmes, intenses, la folie est tout entière crime, et rien d'autre que crime, donc que, au moins aux limites dernières de la folie, il y a le crime ;
- 2) que la folie est capable d'entraîner non pas simplement des désordres de la conduite, mais le crime absolu, celui qui franchit toutes les lois de la nature et de la société ;
- 3) que cette folie peut bien être d'une intensité extraordinaire,

\* Hobbes (T.), *Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Londres, Andrew Crooke, 1651 (*Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971).

elle reste invisible jusqu'au moment où elle éclate ; que nul ne peut donc la prévoir sauf s'il a un œil exercé, une expérience déjà longue, un savoir bien armé. Bref, seul un médecin spécialiste peut repérer la monomanie (c'est pourquoi, d'une manière qui n'est qu'en apparence contradictoire, les aliénistes définiront la monomanie comme une maladie qui ne se manifeste que dans le crime, et ils se réserveront cependant de pouvoir déterminer ses signes prémonitoires, ses conditions prédisposantes).

Mais il faut poser une autre question, en se plaçant cette fois du côté des magistrats et de l'appareil judiciaire. Pourquoi, en effet, ont-ils accepté sinon la notion de monomanie, du moins les problèmes qui lui étaient liés ? On dira sans doute que, dans leur grande majorité, les magistrats ont refusé de reconnaître cette notion qui permettait de faire d'un criminel un fou qui n'avait pour maladie que de commettre des crimes. Avec beaucoup d'acharnement, et, on peut le dire, avec un certain bon sens, ils ont tout fait pour tenir à l'écart cette notion que les médecins leur proposaient et dont les avocats se servaient spontanément pour défendre leurs clients. Et pourtant, à travers cette discussion sur les crimes monstrueux, sur les crimes « sans raison », l'idée d'une parenté toujours possible entre folie et délinquance s'est trouvée peu à peu acclimatée à l'extérieur même de l'institution judiciaire. Pourquoi cette acclimatation s'est-elle faite en somme assez facilement ? Ou, en d'autres termes, pourquoi l'institution pénale qui pendant tant de siècles avait pu se passer de l'intervention médicale, avait pu juger et condamner sans que le problème de la folie soit jamais posé, sauf dans quelques cas évidents, pourquoi a-t-elle eu recours si volontiers au savoir médical à partir des années 1820 ? Car il ne faut pas s'y tromper : les juges anglais, allemands, italiens, français de l'époque ont bien souvent refusé de suivre les conclusions des médecins ; ils ont rejeté bien des notions que ceux-ci leur proposaient. Ils n'ont pourtant pas été violés par les médecins. Ils ont eux-mêmes sollicité – selon des lois, des règles ou des jurisprudences qui varient de pays à pays – l'avis dûment formulé des psychiatres et ils l'ont sollicité surtout à propos de ces fameux crimes sans raison. Pourquoi ?

Parce que les codes nouveaux rédigés et mis en application en ce début du XIX<sup>e</sup> siècle un peu partout faisaient place à l'expertise psychiatrique, ou donnaient une importance nouvelle au problème de l'irresponsabilité pathologique ? Pas du tout. Il est même surprenant de constater que ces nouvelles législations n'ont guère modifié l'état de choses précédent : la plupart des codes de type napoléonien reprennent le vieux principe que l'état d'aliénation est incompatible



avec la responsabilité et qu'il en exclut les conséquences; la plupart, également, reprennent les notions traditionnelles de démence et de fureur qui étaient utilisées dans les anciens systèmes de droit. Ni les grands théoriciens comme Beccaria et Bentham, ni ceux qui ont, de fait, rédigé des nouvelles législations pénales n'ont cherché à élaborer ces notions traditionnelles, ni à organiser de nouveaux rapports entre punition et médecine du crime – sauf à affirmer d'une manière très générale que la justice pénale doit guérir cette maladie des sociétés qu'est le crime. Ce n'est pas « d'en haut » – par l'intermédiaire des codes ou des principes théoriques – que la médecine mentale a pénétré la pénalité. C'est plutôt « d'en bas » – du côté des mécanismes de la punition et du sens qu'on leur donnait. Punir était devenu, parmi toutes les techniques nouvelles de contrôle et de transformation des individus, un ensemble de procédés concertés pour modifier les infracteurs : l'exemple terrorisant des supplices ou l'exclusion par le bannissement ne pouvaient plus suffire dans une société où l'exercice du pouvoir impliquait une technologie raisonnée des individus. Les formes de punition auxquelles se rallient tous les réformateurs de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et tous les législateurs du début du XIX<sup>e</sup> siècle – à savoir l'emprisonnement, le travail obligatoire, la surveillance constante, l'isolement partiel ou total, la réforme morale, l'ajustement de la punition moins à l'état moral du criminel et à ses progrès –, tout cela implique que la punition porte, plutôt que sur le crime, sur le criminel lui-même : c'est-à-dire sur ce qui le rend criminel, ses motifs, ses mobiles, sa volonté profonde, ses tendances, ses instincts. Dans les anciens systèmes, l'éclat du châtement devait répondre à l'énormité du crime; désormais, on cherche à adapter les modalités de la punition à la nature du criminel.

On comprend que, dans ces conditions, les grands crimes sans motifs aient posé au juge un difficile problème. Autrefois, pour qu'on puisse punir un crime, il suffisait qu'on ait trouvé l'auteur, qu'il n'ait pas eu d'excuse et qu'il ne se soit pas trouvé en état de fureur ni de démence. Mais comment peut-on punir quelqu'un dont on ignore tous les motifs, et qui reste muet devant ses juges – sauf à reconnaître les faits, et à convenir qu'il avait été parfaitement conscient de ce qu'il faisait? Que faire lorsque se présente devant les tribunaux une femme comme Henriette Cornier, qui tue une enfant qu'elle connaissait à peine, la fille de gens qu'elle ne pouvait ni haïr ni aimer, qui décapite la fillette sans être capable de dire la moindre raison, qui ne cherche pas un instant à cacher son meurtre, et qui pourtant a préparé son geste, en avait choisi le moment, s'était pro-

curé un couteau, et s'était acharnée à trouver l'occasion d'être seule un moment avec sa victime. Chez quelqu'un qui n'avait donné aucun signe de folie surgit donc un geste à la fois volontaire, conscient et raisonné – tout ce qu'il faut donc pour une condamnation aux termes de la loi –, et pourtant rien, aucun motif, aucun intérêt, aucun mauvais penchant qui permettrait de déterminer ce qu'il faut punir dans la coupable. On voit bien qu'il faudrait condamner, mais on ne comprend pas bien pourquoi punir – n'était, bien sûr, la raison tout extérieure, mais insuffisante de l'exemple. La raison du crime étant devenue maintenant la raison de punir, comment punir si le crime est sans raison? On a besoin pour punir de savoir quelle est la nature du coupable, son endurcissement, le degré de la méchanceté, quels sont ses intérêts ou ses penchants. Mais si on n'a rien de plus que le crime, d'un côté, et l'auteur, de l'autre, la responsabilité juridique sèche et nue autorise formellement la punition, elle ne permet pas de lui donner un sens.

On comprend que ces grands crimes sans motifs que les psychiatres avaient tant de raisons de valoriser aient été, pour des raisons très différentes, des problèmes si importants pour l'appareil judiciaire. Obstinement, les procureurs faisaient valoir la loi : pas de démence, pas de fureur, pas d'aliénation établie par des signes reconnus; tout au contraire des actes parfaitement organisés; donc, il faut appliquer la loi. Mais ils ont beau faire, ils ne peuvent éviter de poser la question du motif; car ils savent bien que désormais dans la pratique des juges la punition est liée, pour une part au moins, à la détermination des motifs : peut-être Henriette Cornier avait-elle été la maîtresse du père de la fillette, et elle voulait s'en venger; peut-être était-elle jalouse, elle qui avait dû abandonner ses enfants, de cette famille heureuse qui était à côté d'elle. Tous les réquisitoires le prouvent : pour que puisse jouer la mécanique punitive, il ne suffit pas de la réalité de l'infraction et de son imputabilité à un coupable; il faut aussi établir le motif, disons un lien psychologiquement intelligible entre l'acte et l'auteur. L'affaire de Sélestat, où on a exécuté une femme anthropophage parce qu'elle aurait pu avoir faim, me semble bien significative.

Les médecins qu'on ne devait convoquer que pour constater les cas toujours assez évidents de démence ou de fureur vont donc commencer à être appelés comme « spécialistes du motif »; ils devront apprécier non pas seulement la raison du sujet, mais la rationalité de l'acte, l'ensemble des rapports qui lient l'acte aux intérêts, aux calculs, au caractère, aux inclinations, aux habitudes du sujet. Et si les magistrats répugnent souvent à accepter le diagnostic

de monomanie auquel les médecins tiennent tant, en revanche, ils ne peuvent pas ne pas accueillir bien volontiers l'ensemble des problèmes que soulève la notion : c'est-à-dire, en termes plus modernes, l'intégration de l'acte dans la conduite globale du sujet. Mieux cette intégration apparaîtra, plus le sujet apparaîtra punissable. Moins elle sera évidente, plus l'acte semblera faire irruption dans le sujet comme un mécanisme soudain et irréprensible, moins le responsable apparaîtra comme punissable. Et la justice alors acceptera de s'en dessaisir comme fou et de le confier à l'enfermement psychiatrique.

On peut, de cela, tirer plusieurs conclusions :

1) L'intervention de la médecine mentale dans l'institution pénale à partir du XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas la conséquence ou le simple développement de la théorie traditionnelle de l'irresponsabilité des déments et des furieux.

2) Elle est due à l'ajustement de deux nécessités qui relevaient l'une du fonctionnement de la médecine comme hygiène publique, l'autre du fonctionnement de la punition légale comme technique de transformation individuelle.

3) Ces deux exigences nouvelles se rattachent l'une et l'autre à la transformation du mécanisme de pouvoir par lequel, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, on essaie de contrôler le corps social dans les sociétés de type industriel. Mais, malgré cette origine commune, les raisons pour la médecine d'intervenir dans le domaine criminel et les raisons pour la justice pénale d'avoir recours à la psychiatrie sont essentiellement différentes.

4) Le crime monstrueux, à la fois contre nature et sans raison, est la forme sous laquelle viennent coïncider la démonstration médicale que la folie est à la limite toujours dangereuse et l'impuissance judiciaire à déterminer la punition d'un crime sans avoir déterminé les motifs de ce crime. La bizarre symptomatologie de la monomanie homicide a été dessinée au point de convergence de ces deux mécanismes.

5) Se trouve ainsi inscrit aussi bien dans l'institution psychiatrique que dans l'institution judiciaire le thème de l'homme dangereux. De plus en plus, la pratique puis la théorie pénale aura tendance au XIX<sup>e</sup> puis au XX<sup>e</sup> siècle à faire de l'individu dangereux la cible principale de l'intervention punitive. De plus en plus, de son côté, la psychiatrie du XIX<sup>e</sup> aura tendance à rechercher les stigmates pathologiques qui peuvent marquer les individus dangereux : folie morale, folie instinctive, dégénérescence. C'est ce thème de l'individu dangereux qui donnera naissance, d'une part, à l'anthropologie

de l'homme criminel avec l'école italienne et, de l'autre, à la théorie de la défense sociale représentée d'abord par l'école belge.

6) Mais, autre conséquence importante, on va voir se transformer considérablement la vieille notion de responsabilité pénale. Celle-ci, au moins par certains côtés, était proche encore du droit civil : nécessité, par exemple, pour l'imputabilité d'une infraction que son auteur soit libre, conscient, non atteint de démence ; hors de toute crise de fureur. Maintenant, la responsabilité n'est plus liée seulement à cette forme de la conscience, mais à l'intelligibilité de l'acte en référence avec la conduite, le caractère, les antécédents de l'individu. L'individu apparaîtra d'autant plus responsable de son acte qu'il lui est lié par une détermination psychologique. Plus un acte se trouvera psychologiquement déterminé, plus son auteur pourra en être considéré comme pénalement responsable. Plus l'acte sera en quelque sorte gratuit et indéterminé, plus on aura tendance à l'excuser. Paradoxe, donc : la liberté juridique d'un sujet est prouvée par le caractère déterminé de son acte ; son irresponsabilité est prouvée par le caractère en apparence non nécessaire de son geste. Avec ce paradoxe insoutenable de la monomanie et de l'acte monstrueux, la psychiatrie et la justice pénale sont entrées dans une phase d'incertitude dont nous sommes loin encore d'être sortis : les jeux de la responsabilité pénale et de la détermination psychologique sont devenus la croix de la pensée juridique et médicale.

\*

Je voudrais me placer maintenant à un autre moment qui fut particulièrement fécond dans les rapports de la psychiatrie et du droit pénal : les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle et les premières du XX<sup>e</sup> siècle, entre le premier congrès d'Anthropologie criminelle (en 1885) et la publication par Prins de la *Défense sociale* (1910) \*.

Entre la période que j'évoquais précédemment et celle dont je voudrais parler maintenant, que s'est-il passé ?

D'abord, dans l'ordre de la psychiatrie proprement dite, la notion de monomanie a été abandonnée, non sans hésitation et retour, un peu avant 1870. Abandonnée pour deux raisons. D'abord parce qu'à l'idée, en somme négative, d'une folie partielle ne portant que sur un point et ne se déclenchant qu'en certains moments s'est substituée l'idée qu'une maladie mentale n'est pas forcément une atteinte de la pensée ou de la conscience, mais qu'elle

\* I<sup>er</sup> Congrès international d'anthropologie criminelle (Rome, novembre 1885), *Actes du congrès*, Turin, 1886. Prins (A.), *La Défense sociale et les Transformations du droit pénal*, Bruxelles, Misch et Thron, 1910.

peut attaquer l'affectivité, les instincts, les comportements automatiques, en laissant à peu près intactes les formes de la pensée (ce qu'on a appelé folie morale, folie instinctive, aberration des instincts et finalement perversion correspond à cette élaboration qui, depuis les années 1840 environ, a pris pour exemple privilégié les déviations de la conduite sexuelle). Mais la monomanie a été abandonnée également pour une autre raison : l'idée de maladies mentales à l'évolution complexe et polymorphe, pouvant présenter tel ou tel symptôme particulier à tel ou tel stade de leur développement, et cela non seulement à l'échelle d'un individu, mais à l'échelle des générations : c'est l'idée de dégénérescence.

Du fait qu'on peut définir cette grande arborescence évolutive, il n'y a plus à opposer les grands crimes monstrueux et mystérieux qui renverraient à la violence incompréhensible de la folie et la petite criminalité, trop fréquente, trop familière pour qu'on ait besoin de recourir au pathologique. Désormais, qu'il s'agisse d'incompréhensibles massacres ou de petits délits (concernant la propriété ou la sexualité), de toute façon, on peut soupçonner une perturbation plus ou moins grave des instincts ou les stades d'une marche ininterrompue (c'est ainsi qu'on voit apparaître dans le champ de la psychiatrie légale les catégories nouvelles de la nécrophilie vers 1840, de la kleptomane vers 1860, de l'exhibitionnisme en 1876; ou encore la prise en compte par cette psychiatrie légale de comportements comme la pédérastie ou le sadisme). On a donc, en principe au moins, un *continuum* psychiatrique et criminologique, qui permet d'interroger en termes médicaux n'importe quel degré de l'échelle pénale. La question psychiatrique n'est plus localisée à quelques grands crimes, même si on doit lui donner une réponse négative, il convient de la poser à travers le domaine entier des infractions.

Or cela a des conséquences importantes pour la théorie juridique de la responsabilité. Dans la conception de la monomanie, le soupçon pathologique se formait là où précisément il n'y avait pas de raison à un acte; la folie était la cause de ce qui n'avait pas de sens et l'irresponsabilité s'établissait dans ce décalage. Mais, avec cette nouvelle analyse de l'instinct et de l'affectivité, on aura la possibilité d'une analyse causale de toutes les conduites, délinquantes ou non, et quel que soit le degré de leur criminalité. De là le labyrinthe infini dans lequel s'est trouvé engagé le problème juridique et psychiatrique du crime : si un acte est déterminé par un nexus causal, peut-on le considérer comme libre; n'implique-t-il pas la responsabilité? Et faut-il pour qu'on puisse condamner quelqu'un qu'il soit impossible de restituer l'intelligibilité causale de son acte?

Or à l'arrière-plan de cette nouvelle manière de poser le problème, il faut mentionner plusieurs transformations qui en ont été, au moins en partie, la condition de possibilité. D'abord un développement intensif du quadrillage policier dans la plupart des pays d'Europe, ce qui entraîne en particulier un réaménagement et une mise en surveillance de l'espace urbain; ce qui entraîne aussi la poursuite beaucoup plus systématique et beaucoup plus efficace de la petite délinquance. Il faut ajouter que les conflits sociaux, les luttes des classes, les affrontements politiques, les révoltes armées – depuis les briseurs de machines du début du siècle jusqu'aux anarchistes des dernières années en passant par les grèves violentes, les révolutions de 1848 et la Commune de 1870 – ont incité les pouvoirs à assimiler pour mieux les déconsidérer les délits politiques au crime de droit commun.

À cela il faut encore ajouter un autre élément : l'échec renouvelé et sans cesse signalé de l'appareil pénitentiaire. Ce fut le rêve des réformateurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, puis des philanthropes de l'époque suivante, que l'incarcération, pourvu qu'elle soit rationnellement dirigée, ait le rôle d'une véritable thérapeutique pénale; l'amendement des condamnés devait en être le résultat. Or très tôt on s'est aperçu que la prison menait à un résultat exactement opposé, qu'elle était plutôt école de délinquance, et que les méthodes plus fines de l'appareil policier et judiciaire, loin d'assurer une meilleure protection contre le crime, amenait au contraire, par l'intermédiaire de la prison, un renforcement du milieu criminel.

On se trouvait donc, pour toute une série de raisons, dans une situation telle qu'il existait un très forte demande sociale et politique de réaction au crime et de répression, que cette demande comprenait une originalité dans le fait qu'elle devait être pensée en termes juridiques et en termes médicaux; et pourtant, la pièce centrale de l'institution pénale, depuis de Moyen Âge, à savoir la responsabilité, semblait tout à fait inadéquate pour penser ce domaine si large et si touffu de la criminalité médico-légale.

Cette inadéquation est apparue, à la fois au niveau des conceptions et au niveau des institutions, dans le conflit qui opposa autour des années 1890 l'école dite d'« anthropologie criminelle » et l'Association internationale de droit pénal. C'est qu'en face des principes traditionnels de la législation criminelle l'école italienne ou les anthropologues de la criminalité ne demandaient rien de moins qu'une sortie hors du droit – une véritable « dépenalisation » du crime par la mise en place d'un appareil qui soit d'un autre type que celui prévu par les codes. En schématisant beaucoup, il s'agissait pour l'anthro-

pologie criminelle : 1) d'abandonner totalement la notion juridique de responsabilité, de poser comme question fondamentale non point le degré de liberté de l'individu, mais le niveau de danger qu'il constitue pour la société; 2) de remarquer d'ailleurs que les inculpés que le droit reconnaît irresponsables parce que malades, fous, anormaux, victimes d'impulsions irrésistibles, sont justement ceux qui sont le plus réellement dangereux; 3) de faire valoir que ce qu'on appelle la « peine » n'a pas à être une punition, mais un mécanisme de défense de la société; de noter alors que la différence n'est pas entre responsables à condamner et irresponsables à relaxer, mais entre sujets absolument et définitivement dangereux, et ceux qui, moyennant certains traitements, cessent de l'être; 4) de conclure qu'il doit y avoir trois grands types de réactions sociales au crime, ou plutôt au danger que constitue le criminel : l'élimination définitive (par la mort ou l'enfermement dans une institution), l'élimination provisoire (avec traitement), l'élimination en quelque sorte relative et partielle (stérilisation, castration). On voit bien la série des déplacements demandés par l'école anthropologique : du crime vers le criminel, de l'acte effectivement commis vers le danger virtuellement inclus dans l'individu, de la punition modulée du coupable à la protection absolue des autres.

On peut dire qu'on arrivait là à un point de rupture : la criminalité, développée depuis la vieille monomanie, dans une proximité souvent orageuse avec le droit pénal, risquait de s'en faire exclure, pour excès de radicalité. Et on se serait retrouvé dans une situation un peu semblable à celle du départ : un savoir technique incompatible avec le droit, l'assiégeant de l'extérieur et ne pouvant se faire entendre de lui. Et un peu comme la notion de monomanie pouvait servir à recouvrir de folie un crime dont on ne voyait pas les raisons, la notion de dégénérescence permettait de lier à tout un péril pathologique pour la société, et finalement l'espèce humaine tout entière, le moindre des criminels. Tout le champ des infractions pouvait se maintenir en termes de danger, et donc de protection à assurer. Le droit n'avait plus qu'à se taire. Ou à se boucher les oreilles et à refuser d'écouter.

On dit d'une façon assez habituelle que les propositions fondamentales de l'anthropologie criminelle se sont trouvées assez rapidement disqualifiées pour plusieurs raisons : leur lien à un scientisme, à une certaine naïveté positiviste dont le développement même des sciences s'est chargé au *xx*<sup>e</sup> siècle de nous guérir; leur parenté avec un évolutionnisme historique et social qui lui aussi fut vite discrédité; l'appui qu'elles trouvaient dans une théorie neuropsychia-

trique de la dégénérescence que la neurologie, d'une part, la psychanalyse, de l'autre, ont vite démantelée; leur incapacité à devenir opératoire dans la forme de la législation pénale et dans la pratique judiciaire. L'âge de l'anthropologie criminelle, avec ses naïvetés radicales, semble avoir disparu avec le *xix*<sup>e</sup> siècle; et une psychosociologie de la délinquance, beaucoup plus subtile, et bien mieux acceptable par le droit pénal, semble avoir pris la relève.

Or il me semble qu'en fait l'anthropologie criminelle, au moins dans ses formes générales, n'a pas disparu aussi complètement qu'on veut bien le dire; et que certaines de ses thèses les plus fondamentales, les plus exorbitantes aussi par rapport au droit traditionnel, se sont petit à petit ancrées dans la pensée et dans la pratique pénale. Mais cela n'aurait pas pu se produire par la seule valeur de vérité ou du moins la seule force de persuasion de cette théorie psychiatrique du crime. C'est qu'en fait toute une mutation s'est produite du côté du droit. Quand je dis « du côté du droit », c'est trop dire sans doute : car les législations pénales, à quelques exceptions près (comme le code norvégien, mais il s'agissait après tout d'un nouvel État), et sous réserve de quelques projets restés d'ailleurs dans les limbes (comme le projet de Code pénal suisse), sont restées à peu près semblables à elles-mêmes : les lois sur le sursis, la récidive ou la relégation ont été les principales modifications apportées non sans tâtonnement dans la législation française. Ce n'est pas de ce côté-là que je verrais les mutations, mais du côté d'une pièce à la fois théorique et essentielle, la notion de responsabilité. Et si elle a pu être modifiée, ce n'est pas tellement à cause de quelque secousse de pression intérieure, mais surtout parce qu'à la même époque, dans le domaine du droit civil, une évolution considérable s'était produite. Mon hypothèse serait : c'est le droit civil, et non pas la criminologie, qui a permis que la pensée pénale se modifie sur deux ou trois points capitaux; c'est elle qui a rendu possible la greffe dans le droit criminel de ce qu'il y avait d'essentiel dans des thèses de la criminologie de l'époque. Il se peut bien que, dans cette réélaboration qui s'est faite d'abord dans le droit civil, les juristes seraient restés sourds aux propositions fondamentales de l'anthropologie criminelle, ou du moins n'auraient jamais eu l'instrument susceptible de les faire passer dans le système du droit. D'une manière qui peut sembler étrange au premier regard, c'est le droit civil qui a rendu possible dans le droit pénal l'articulation du code et de la science.

Cette transformation dans le droit civil tourne autour de la notion d'accident, de risque et de responsabilité. D'une façon très

générale, il faut souligner l'importance qu'a prise, surtout dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et non seulement pour le droit mais aussi pour l'économie et la politique, le problème de l'accident. On me dira que, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, le système des assurances avait montré l'importance que déjà on accordait aux aléas. Mais, d'une part, les assurances ne concernaient que les risques en quelque sorte individuels et, d'autre part, elles excluaient entièrement la responsabilité de l'intéressé. Or, au XIX<sup>e</sup> siècle, avec le développement du salariat, des techniques industrielles, du machinisme, des moyens de transport, des structures urbaines, sont apparues deux choses importantes : d'abord, les risques qu'on faisait courir à des tiers (l'employeur exposant ses salariés à des accidents du travail, les transporteurs exposant à des accidents non seulement les passagers, mais des gens que le hasard avait placés là); ensuite, le fait que ces accidents pouvaient souvent être rattachés à une sorte de faute – mais une faute minime (inattention, manque de précaution, négligence) et commise de plus par quelqu'un qui ne pouvait en supporter la responsabilité civile et le paiement des dommages qui lui étaient liés.

Le problème était de fonder en droit une responsabilité sans faute. Ce fut l'effort des civilistes occidentaux, et surtout des juristes allemands, poussés qu'ils étaient par les exigences de la société bismarckienne – société non seulement de discipline mais de sécurité. Dans cette recherche d'une responsabilité sans faute, les civilistes font valoir un certain nombre de principes importants :

1) Cette responsabilité doit être établie en suivant non la série des fautes commises, mais l'enchaînement des causes et des effets. La responsabilité est du côté de la cause, plutôt que du côté du manquement : c'est la *Causalhaftung* des juristes allemands.

2) Ces causes sont de deux ordres qui ne s'excluent pas l'un l'autre : l'enchaînement de faits précis et individuels qui ont été induits les uns à partir des autres; et la création de risques inhérents à un type d'action, d'outillage, d'entreprise.

3) Certes, ces risques doivent être diminués de la façon la plus systématique et la plus rigoureuse possible. Mais il est certain qu'on ne les fera jamais disparaître, et qu'aucune des entreprises caractéristiques de la société moderne ne sera sans risque. Comme le disait Saleilles, « un rapport de causalité qui se rattache à un fait purement matériel qui en lui-même se présente comme un fait aventureux, non pas irrégulier en soi, non pas contraire aux usages de la vie moderne, mais dédaigneux de l'extrême prudence qui paralyse l'action, en harmonie avec l'activité qui s'impose aujourd'hui et par

conséquent bravant les haines et acceptant les risques, c'est la loi de la vie aujourd'hui, c'est la règle commune et le droit est fait pour refléter cette conception actuelle de l'âme, à mesure de son évolution successive »\*.

4) Cette responsabilité sans faute, liée à un risque qui ne pourra jamais disparaître tout à fait, l'indemnité n'est pas faite pour la sanctionner comme une quasi-punition, mais pour en réparer les effets, d'une part, pour tendre, d'autre part, d'une manière asymptotique, à en diminuer à l'avenir les risques.

En éliminant l'élément de la faute dans le système de la responsabilité, les civilistes introduisaient dans le droit la notion de probabilité causale et de risque, et ils faisaient apparaître l'idée d'une sanction qui aurait une fonction de défendre, de protéger, de faire pression sur d'inévitables risques.

Or, d'une manière assez étrange, c'est cette dépénalisation de la responsabilité civile qui va constituer un modèle pour le droit pénal. Et cela à partir des propositions fondamentales formulées par l'anthropologie criminelle. Au fond, qu'est-ce qu'un criminel-né ou un dégénéré, ou une personnalité criminelle, sinon quelqu'un qui, selon un enchaînement causal difficile à restituer, porte un indice particulièrement élevé de probabilité criminelle, étant en lui-même un risque de crime? Eh bien, tout comme on peut déterminer une responsabilité civile sans établir de faute, mais par la seule estimation du risque créé, contre lequel il faut se défendre sans qu'on puisse l'annuler, de même on peut rendre un individu pénalement responsable sans avoir à déterminer s'il était libre et s'il y a faute, mais en rattachant l'acte commis au risque de criminalité que constitue sa personnalité propre. Il est responsable, puisque par sa seule existence il est créateur de risque, même s'il n'est pas fautif puisqu'il n'a pas choisi en toute liberté le mal plutôt que le bien. La sanction n'aura donc pas pour but de punir un sujet de droit qui aura volontairement enfreint la loi, elle aura pour rôle de diminuer dans toute la mesure du possible – soit par l'élimination, soit par l'exclusion, soit par restrictions diverses, soit encore par des mesures thérapeutiques – le risque de criminalité représenté par l'individu en question.

L'idée générale de la *Défense sociale* telle qu'elle a été exposée par Prins au début du XX<sup>e</sup> siècle s'est formée par transfert à la justice criminelle des élaborations propres au nouveau droit civil. L'histoire des congrès d'anthropologie criminelle et des congrès de droit pénal,

\* Saleilles (R.), *Les Accidents de travail et la Responsabilité civile. Essai d'une théorie objective de la responsabilité délictuelle*, Paris, A. Rousseau, 1897, p. 36.

au tournant des deux siècles, la chronique des conflits entre savants positivistes et juristes traditionnels, et la brusque détente qui s'est produite à l'époque de Liszt, de Saleilles, de Prins, le rapide effacement de l'école italienne à partir de ce moment, mais aussi la diminution chez les juristes de la résistance à la psychologie du criminel, la constitution d'un relatif consensus autour d'une criminologie qui serait accessible pour le droit et d'une pénalité qui tiendrait compte du savoir criminologique, tout cela semble bien indiquer qu'on venait de trouver à ce moment-là l'« échangeur » dont on avait besoin. Cet échangeur, c'est la notion capitale de *risque* auquel le droit fait place avec l'idée d'une responsabilité sans faute, et auquel l'anthropologie ou la psychologie ou la psychiatrie peut faire place avec l'idée d'une imputabilité sans liberté. Le terme, désormais central, d'« être dangereux », ou de « terribilité », aurait été introduit par Prins à la session de septembre 1905 de l'Union internationale de droit pénal\*.

Je ne ferai pas ici le compte des innombrables législations, règlements, circulaires qui ont dans toutes les institutions pénales du monde entier mis en œuvre d'une manière ou d'une autre cette notion d'*état dangereux*. Je voudrais seulement souligner deux ou trois choses.

La première, c'est que, depuis les grands crimes sans raison du début du XIX<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas tellement autour de la liberté que s'est déroulé de fait le débat, même si la question est toujours restée posée. Le vrai problème, celui qui a été effectivement élaboré, ce fut celui de l'individu dangereux. Y a-t-il des individus intrinsèquement dangereux? À quoi les reconnaît-on et comment peut-on réagir à leur présence? Le droit pénal, au cours du siècle passé, n'a pas évolué d'une morale de la liberté à une science du déterminisme psychique; il a plutôt étendu, organisé, codifié le soupçon et le repérage des individus dangereux, de la figure rare et monstrueuse du monomane à celle, fréquente, quotidienne, du dégénéré, du pervers, du déséquilibré constitutionnel, de l'immature, etc.

Il faut remarquer aussi que cette transformation ne s'est pas faite seulement de la médecine vers le droit, comme par la pression d'un savoir rationnel sur les vieux systèmes prescriptifs; mais qu'elle s'est

opérée par un perpétuel mécanisme d'appel et d'interaction entre le savoir médical ou psychologique et l'institution judiciaire. Ce n'est pas celle-ci qui a cédé. Il s'est constitué un domaine d'objet et un ensemble de concepts qui sont nés à leurs frontières et de leurs échanges.

Or, et c'est sur ce point que je voudrais m'arrêter, il semble bien que la plupart des notions qui ont été ainsi formées sont opératoires pour la médecine légale ou les expertises psychiatriques en matière criminelle.

Mais est-ce qu'on n'a pas introduit dans le droit bien plus que les incertitudes d'un savoir problématique, à savoir les rudiments d'un autre droit? Car la pénalité moderne – et ceci de la façon la plus éclatante depuis Beccaria – ne donne droit à la société sur les individus que par ce qu'ils font: seul un acte, défini comme infraction par la loi, peut donner lieu à une sanction, modifiable sans doute selon les circonstances ou les intentions. Cependant, en mettant de plus en plus en avant non seulement le criminel comme sujet de l'acte, mais aussi l'individu dangereux comme virtualité d'actes, est-ce qu'on ne donne pas à la société des droits sur l'individu à partir de ce qu'il est? Non plus certes à partir de ce qu'il est par statut (comme c'était le cas dans les sociétés d'Ancien Régime), mais de ce qu'il est par nature, selon sa constitution, selon ses traits caractériels ou ses variables pathologiques. Une justice qui tend à s'exercer sur ce qu'on est: voilà qui est exorbitant par rapport à ce droit pénal dont les réformateurs du XVIII<sup>e</sup> siècle avaient rêvé, et qui devait sanctionner, d'une façon absolument égalitaire, les infractions explicitement et préalablement définies par la loi.

On me dira sans doute qu'en dépit de ce principe général le droit de punir, même au XIX<sup>e</sup> siècle, s'est modulé non seulement à partir de ce que font les hommes, mais à partir de ce qu'ils sont ou de ce qu'on suppose qu'ils sont. À peine les grands codes modernes étaient-ils mis en place qu'on a cherché à les assouplir par des législations comme celles sur les circonstances atténuantes, la récidive ou la liberté conditionnelle; il s'agissait alors de prendre en compte au-dessous des actes celui qui les avait commis. Et sans doute l'étude fine et comparée des décisions de justice montrerait facilement que, sur la scène pénale, les infracteurs étaient au moins aussi présents que leurs infractions. Une justice qui ne s'exercerait que sur ce qu'on fait n'est sans doute qu'une utopie, et pas forcément désirable. Mais, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle au moins, elle a constitué le principe directeur, le principe juridico-moral qui régit la pénalité moderne. Il n'était donc pas question, il ne peut pas être encore question de le

\* L'Union internationale de droit pénal, fondée en 1889 par le Belge Prins, l'Allemand von Liszt et le Néerlandais Van Hamel, promut un mouvement de recherche criminologique et organisa jusqu'à la guerre de 1914 de nombreux congrès. M. Foucault fait référence à l'introduction de la notion d'« état dangereux » par Adolphe Prins dans sa communication au X<sup>e</sup> Congrès international de droit pénal (Hambourg, 12 septembre 1905): « Les difficultés actuelles du problème répressif », *Actes du X<sup>e</sup> Congrès*, in *Bulletin de l'Union internationale de droit pénal*, vol. XIII, Berlin, J. Guttenberg, 1906, p. 362.

mettre d'un coup entre parenthèses. C'est insidieusement, lentement et comme par en bas et par fragments que s'organise une pénalité sur ce qu'on est : il a fallu près de cent ans pour que cette notion d'« individu dangereux », qui était virtuellement présente dans la monomanie des premiers aliénistes, soit acceptée dans la pensée juridique, et au bout de cent ans, si elle est bien devenue un thème central dans les expertises psychiatriques (en France, c'est de la dangerosité d'un individu, beaucoup plus que de sa responsabilité que parlent les psychiatres commis comme experts), le droit et les codes semblent hésiter à lui faire place : la refonte du Code pénal qu'on prépare actuellement en France est tout juste parvenue à remplacer la vieille notion de « démence », qui rendait irresponsable l'auteur d'un acte, par les notions de discernement et de contrôle, qui n'en sont au fond que la version à peine modernisée. Peut-être pressent-on ce qu'il y aurait de redoutable à autoriser le droit à intervenir sur les individus en raison de ce qu'ils sont : une terrible société pourrait sortir de là.

Il n'en reste pas moins qu'au niveau des fonctionnements les juges, de plus en plus, ont besoin de croire qu'ils jugent un homme tel qu'il est et selon ce qu'il est. La scène que j'évoquais en commençant en porte bien témoignage : lorsqu'un homme arrive devant ses juges avec seulement ses crimes, lorsqu'il n'a rien d'autre à dire, lorsqu'il ne fait pas au tribunal la grâce de lui livrer quelque chose comme le secret de lui-même, alors...

## 221 *Dialogue sur le pouvoir*

« Dialogue on Power » (« Dialogue sur le pouvoir »; entretien avec des étudiants de Los Angeles; trad. F. Durand-Bogaert), in Wade (S.), éd., *Chez Foucault*, Los Angeles, Circa-book, 1978, pp. 4-22.

Discussion très informelle transcrite par Grant Kim à partir d'un enregistrement réalisé en mai 1975 dans la Founders Room du Pomona College, à Claremont.  
Le Circa-book est une sorte de polycopié destiné au campus, réalisé par Simeon Wade et Michael Stoneman.

*Un étudiant* : J'aimerais vous interroger sur la relation que vous établissez entre discours et pouvoir. Si le discours est le centre d'une sorte de pouvoir autonome, la source du pouvoir – en admettant que « source » est le mot qui convient –, comment sommes-nous censés reconnaître cette source? Quelle différence y a-t-il entre votre analyse du discours et la méthode phénoménologique traditionnelle?

*M. Foucault* : Je n'essaie pas de trouver derrière le discours quelque chose qui serait le pouvoir et qui en serait la source, comme dans une description de type phénoménologique ou dans n'importe quelle méthode interprétative. Je pars du discours tel qu'il est! Dans une description phénoménologique, on essaie de déduire du discours quelque chose qui concerne le sujet parlant; on essaie de retrouver, à partir du discours, quelles sont les intentionnalités du sujet parlant – une pensée en train de se faire. Le type d'analyse que je pratique ne traite pas du problème du sujet parlant, mais examine les différentes manières dont le discours joue un rôle à l'intérieur d'un système stratégique où du pouvoir est impliqué, et pour lequel du pouvoir fonctionne. Le pouvoir n'est donc pas au-dehors du discours. Le pouvoir n'est ni source ni origine du discours. Le pouvoir est quelque chose qui opère à travers le discours, puisque le discours est lui-même un élément dans un dispositif stratégique de relations de pouvoir. Est-ce clair?

*Un étudiant* : Supposez que vous vous attachiez, dans un texte, à décrire un tel système de discours. Votre texte capte-t-il ce pouvoir? Est-il une duplication ou une répétition du pouvoir? Est-ce ainsi qu'il faut en parler? Ou diriez-vous que votre texte cherche à manifester que le pouvoir ou le sens ont toujours pour sens le pouvoir?

*M. Foucault* : Non, le pouvoir n'est pas le sens du discours. Le discours est une série d'éléments qui opèrent à l'intérieur du mécanisme général du pouvoir. En conséquence, il faut considérer le discours comme une série d'événements, comme des événements politiques, à travers lesquels du pouvoir est véhiculé et orienté.

*Un étudiant* : Je songe au texte de l'historien. Que dit, en fait, l'historien sur le discours du passé? Quel est le rapport entre le pouvoir et le texte de l'historien?

*M. Foucault* : Je ne comprends pas pourquoi au juste vous parlez du discours des historiens. Puis-je prendre un autre exemple, qui m'est plus familier? À savoir le problème de la folie, du discours sur la folie et de tout ce qui a été dit, à certaines époques, sur la folie. Je ne crois pas que le problème soit de savoir qui a rapporté ce discours, quelle manière de penser ou même de percevoir la folie a pénétré la conscience des gens à une époque donnée, mais plutôt d'examiner le discours sur la folie, les institutions qui l'ont prise en charge, la loi et le système juridique qui l'ont réglementée, la manière dont les individus se sont trouvés exclus du fait qu'ils n'avaient pas d'emploi ou qu'ils étaient homosexuels. Tous ces éléments appartiennent à un système de pouvoir dans lequel le discours n'est qu'une composante rat-

tachée à d'autres composantes. Des éléments d'un ensemble. L'analyse consiste à décrire les relations et les rapports réciproques entre tous ces éléments. Est-ce plus clair ainsi?

*L'étudiant* : Oui, merci.

*Un étudiant* : Vous avez dit, hier soir, que vous veniez de terminer un livre consacré à la réforme pénale et aux systèmes juridiques, à l'exclusion qui s'est opérée dans ce cadre. J'aimerais savoir si vous êtes à même d'élaborer un modèle de pouvoir en ce qui concerne le système pénitentiaire. Comment percevez-vous la manière dont on traite les détenus? S'agit-il de punition et de réhabilitation?

*M. Foucault* : En fait, je pense avoir trouvé la figure qui rend compte de ce type de pouvoir, de ce système de pouvoir. Une description très juste m'en a été fournie par le panoptique de Bentham. Nous pouvons décrire, de manière très générale, le système par lequel on a exclu la folie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la société a instauré un mode de pouvoir qui ne se fondait pas sur l'exclusion – c'est encore le terme que l'on emploie –, mais sur l'inclusion à l'intérieur d'un système dans lequel chacun devait être localisé, surveillé, observé nuit et jour, dans lequel chacun devait être enchaîné à sa propre identité. Vous savez que Bentham a rêvé la prison idéale – c'est-à-dire le type de bâtiment qui pouvait être aussi bien un hôpital qu'une prison, un asile, une école ou une usine : au centre, une tour, entourée de fenêtres, puis un espace vide, et un autre bâtiment circulaire comprenant des cellules percées de fenêtres. Dans chacune de ces cellules, on peut loger, selon les cas, un ouvrier, un fou, un écolier ou un prisonnier. Un seul homme posté dans la tour centrale suffit pour observer très exactement ce qu'à chaque instant les gens font, dans leur petite cellule. Cela, pour Bentham, figure la formule idéale d'enfermement de tous ces individus dans des institutions. J'ai trouvé, en Bentham, le Christophe Colomb de la politique. Je pense que le panoptique représente une sorte de motif mythologique d'un nouveau type de système de pouvoir – celui auquel notre société a recours aujourd'hui.

*Un étudiant* : Vous considérez-vous comme un philosophe ou comme un historien?

*M. Foucault* : Ni l'un ni l'autre.

*L'étudiant* : L'histoire n'est-elle pas le principal objet de votre étude? Sur quoi se fonde votre conception de l'histoire?

*M. Foucault* : Je me suis donné pour objet une analyse du discours, en dehors de toute formulation de point de vue. Mon programme ne se fonde pas non plus sur les méthodes de la linguistique.

La notion de structure n'a aucun sens pour moi. Ce qui m'intéresse, dans le problème du discours, est le fait que quelqu'un a dit quelque chose à un moment donné. Ce n'est pas le sens que je cherche à mettre en évidence, mais la fonction que l'on peut assigner au fait que cette chose a été dite à ce moment-là. C'est cela que j'appelle événement. Pour moi, il s'agit de considérer le discours comme une série d'événements, d'établir et de décrire les rapports que ces événements, que nous pouvons appeler des événements discursifs, entretiennent avec d'autres événements, qui appartiennent au système économique, ou au champ politique, ou aux institutions. À l'envisager sous cet angle, le discours n'est rien de plus qu'un événement comme les autres, même si, bien entendu, les événements discursifs ont, par rapport aux autres événements, leur fonction spécifique. Un autre problème est de repérer ce qui constitue les fonctions spécifiques du discours et d'isoler certains types de discours parmi d'autres. J'étudie aussi les fonctions stratégiques de types particuliers d'événements discursifs à l'intérieur d'un système politique ou d'un système de pouvoir. En ai-je assez dit?

*Le professeur* : Comment décririez-vous votre vision de l'histoire? Comment la dimension de l'histoire s'intègre-t-elle au discours?

*M. Foucault* : Le fait que je considère le discours comme une série d'événements nous place automatiquement dans la dimension de l'histoire. Le problème est que, pendant cinquante ans, la plupart des historiens ont choisi d'étudier et de décrire non pas des événements, mais des structures. On assiste aujourd'hui à un retour aux événements dans le champ de l'histoire. J'entends par là que ce que les historiens appelaient un événement, au XIX<sup>e</sup> siècle, était une bataille, une victoire, la mort d'un roi, ou toute chose de cet ordre. Contre cette sorte d'histoire, les historiens des colonies, des sociétés ont montré que l'histoire était faite d'un grand nombre de structures permanentes. La tâche de l'historien était de mettre au jour ces structures. C'est un objectif que nous retrouvons, en France, dans le travail de Lucien Febvre, de Marc Bloch et d'autres. Aujourd'hui, les historiens font retour aux événements et essaient de voir de quelle manière l'évolution économique ou l'évolution démographique peuvent être traitées comme des événements.

Je prendrai pour exemple un point que l'on étudie maintenant depuis de nombreuses années. La manière dont s'est opéré le contrôle des naissances dans la vie sexuelle des Occidentaux est encore très énigmatique. Ce phénomène est un événement très important, tant du point de vue économique que du point de vue biologique. Vous savez qu'en Grande-Bretagne et en France le



contrôle des naissances est pratiqué depuis des siècles. Bien entendu, c'est un phénomène qui a surtout intéressé des cercles restreints, l'aristocratie, mais il s'observe aussi chez des gens très pauvres. Nous savons maintenant que, dans le sud de la France et dans les campagnes, on pratiquait systématiquement le contrôle des naissances depuis la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cela, c'est un événement.

Prenons un autre exemple. Il y a, au XIX<sup>e</sup> siècle, un moment précis à partir duquel le taux de protéine, dans la nourriture, a augmenté, et la part de céréales, diminué. C'est là un événement historique, économique et biologique. L'historien d'aujourd'hui s'attache à étudier ces phénomènes comme autant de types nouveaux d'événements. Je crois que c'est quelque chose que des gens comme moi ont en commun avec les historiens. Je ne suis pas historien au sens strict du terme; mais les historiens et moi avons en commun un intérêt pour l'événement.

*Un étudiant* : Quelle est, dans ce nouveau type d'approche historique, la place qu'occupe ce que vous appelez l'archéologie du savoir? Lorsque vous utilisez l'expression « archéologie du savoir », faites-vous référence à une méthodologie d'un genre nouveau, ou bien s'agit-il simplement d'une analogie entre les techniques de l'archéologie et celles de l'histoire?

*M. Foucault* : Permettez-moi de revenir un peu en arrière et d'ajouter quelque chose à ce que je disais sur l'événement comme principal objet de recherche. Ni la logique du sens ni la logique de la structure ne sont pertinentes pour ce type de recherche. Nous n'avons besoin ni de la théorie et de la logique du sens ni de la logique et de la méthode de la structure; c'est autre chose qu'il nous faut.

*Un étudiant* : Je comprends. Voudriez-vous maintenant nous dire si l'archéologie est une nouvelle méthode, ou bien tout simplement une métaphore?

*M. Foucault* : Eh bien...

*L'étudiant* : Est-ce un élément central de votre conception de l'histoire?

*M. Foucault* : J'utilise le mot « archéologie » pour deux ou trois raisons principales. La première est que c'est un mot avec lequel on peut jouer. *Arche*, en grec, signifie « commencement ». En français, nous avons aussi le mot « archive », qui désigne la manière dont les événements discursifs ont été enregistrés et peuvent être extraits. Le terme « archéologie » renvoie donc au type de recherche qui

s'attache à extraire les événements discursifs comme s'ils étaient enregistrés dans une archive. Une autre raison pour laquelle j'utilise ce mot concerne un objectif que je me suis fixé. Je cherche à reconstituer un champ historique dans sa totalité, dans toutes ses dimensions politiques, économiques, sexuelles. Mon problème est de trouver la matière qu'il convient d'analyser, ce qui a constitué le fait même du discours. Ainsi mon projet n'est-il pas de faire un travail d'historien, mais de découvrir pourquoi et comment des rapports s'établissent entre les événements discursifs. Si je fais cela, c'est dans le but de savoir ce que nous sommes aujourd'hui. Je veux concentrer mon étude sur ce qui nous arrive aujourd'hui, sur ce que nous sommes, ce qu'est notre société. Je pense qu'il y a, dans notre société et dans ce que nous sommes, une dimension historique profonde, et, à l'intérieur de cet espace historique, les événements discursifs qui se sont produits il y a des siècles ou des années sont très importants. Nous sommes inextricablement liés aux événements discursifs. En un sens, nous ne sommes rien d'autre que ce qui a été dit, il y a des siècles, des mois, des semaines...

*Un étudiant* : Il me semble qu'une théorie du pouvoir, qu'elle se fonde sur des structures ou des fonctions, implique toujours un trait qualitatif. Quelqu'un qui voudrait étudier la structure et la fonction des manifestations du pouvoir dans une société donnée – l'Espagne de Franco, ou la République populaire de Mao, par exemple – aurait affaire à des structures et à des usages du pouvoir qualitativement différents. En ce sens, je pense que toute théorie du pouvoir doit s'interroger sur ses fondements idéologiques. Aussi est-il très difficile d'établir le type d'événements ou d'explications qui permettent d'identifier les structures ou les fonctions du pouvoir, sans tenir compte de leurs connotations politiques. Vous voyez donc que le pouvoir n'est pas libre de l'idéologie.

*M. Foucault* : Je n'ai rien à ajouter à cela, sinon que je suis d'accord.

*L'étudiant* : Mais si vous êtes d'accord, ne pensez-vous pas que cela limite sérieusement toute tentative de construire un paradigme du pouvoir qui se fonderait sur les convictions politiques auxquelles l'on est attaché?

*M. Foucault* : C'est la raison pour laquelle je ne cherche pas à décrire un paradigme du pouvoir. J'aimerais noter la manière dont différents mécanismes de pouvoir fonctionnent dans notre société, entre nous, à l'intérieur et en dehors de nous. Je voudrais savoir de quelle manière nos corps, nos conduites quotidiennes, nos compor-

tements sexuels, notre désir, nos discours scientifiques et théoriques se rattachent à plusieurs systèmes de pouvoir, qui sont eux-mêmes liés entre eux.

*Un étudiant* : En quoi votre position diffère-t-elle de celle de quelqu'un qui adopterait une interprétation matérialiste de l'histoire?

*M. Foucault* : Je pense que la différence tient au fait qu'il s'agit, dans le matérialisme historique, de placer à la base du système les forces productives, ensuite les rapports de production, pour en arriver à la superstructure juridique et idéologique, et finalement à ce qui donne sa profondeur à notre pensée autant qu'à la conscience des prolétaires. Les rapports de pouvoir sont, à mon avis, à la fois plus simples et beaucoup plus compliqués. Simples, dans la mesure où ils ne nécessitent pas ces constructions pyramidales; et beaucoup plus compliqués, puisqu'il existe de multiples rapports entre, par exemple, la technologie du pouvoir et le développement des forces productives.

On ne peut comprendre le développement des forces productives sauf à repérer, dans l'industrie et dans la société, un type particulier ou plusieurs types de pouvoir à l'œuvre – et à l'œuvre à l'intérieur des forces productives. Le corps humain est, nous le savons, une force de production, mais le corps n'existe pas tel quel, comme un article biologique ou comme un matériau. Le corps humain existe à l'intérieur et au travers d'un système politique. Le pouvoir politique donne un certain espace à l'individu : un espace où se comporter, où adopter une posture particulière, où s'asseoir d'une certaine manière, où travailler continûment. Marx pensait – et il l'a écrit – que le travail constitue l'essence concrète de l'homme. Je pense que c'est là une idée typiquement hégélienne. Le travail n'est pas l'essence concrète de l'homme. Si l'homme travaille, si le corps humain est une force productive, c'est parce que l'homme est obligé de travailler. Et il y est obligé, parce qu'il est investi par des forces politiques, parce qu'il est pris dans des mécanismes de pouvoir.

*Un étudiant* : Ce qui me gêne, c'est la manière dont ce point de vue falsifie le grand principe marxiste de base. Marx pensait que, si nous sommes obligés de travailler, nous sommes contraints d'accepter une certaine forme de socialisation afin de faire aboutir le processus de production. De cette obligation résultent ce que nous appelons des rapports de structure. Si l'on veut comprendre quels types de rapports sociaux existent dans une société donnée, alors on doit chercher quelles structures de pouvoir sont liées aux processus de production. Et je ne crois pas qu'il s'agisse d'un rapport déterminé;

je pense vraiment qu'il s'agit d'un rapport réciproque, d'un rapport dialectique.

*M. Foucault* : Je n'accepte pas ce mot de dialectique. Non et non ! Il faut que les choses soient bien claires. Dès que l'on prononce le mot « dialectique », on commence à accepter, même si on ne le dit pas, le schéma hégélien de la thèse et de l'antithèse, et avec lui une forme de logique qui me paraît inadéquate, si l'on veut donner de ces problèmes une description vraiment concrète. Un rapport réciproque n'est pas un rapport dialectique.

*L'étudiant* : Mais si vous n'acceptez que le mot « réciproque » pour décrire ces rapports, vous rendez impossible toute forme de contradiction. C'est la raison pour laquelle je pense que l'utilisation du mot « dialectique » est importante.

*M. Foucault* : Examinons alors le mot « contradiction ». Mais d'abord laissez-moi vous dire à quel point je suis heureux que vous ayez posé cette question. Je crois qu'elle est très importante. Voyez-vous, le mot « contradiction » a, en logique, un sens particulier. On sait bien ce qu'est une contradiction dans la logique des propositions. Mais lorsqu'on considère la réalité et que l'on cherche à décrire et à analyser un nombre important de processus, on découvre que ces zones de réalité sont exemptes de contradictions.

Prenons le domaine biologique. On y trouve un nombre important de processus réciproques antagonistes, mais cela ne veut pas dire qu'il s'agisse de contradictions. Cela ne veut pas dire qu'il y ait, d'un côté du processus antagoniste, un aspect positif, et de l'autre, un aspect négatif. Je pense qu'il est très important de comprendre que la lutte, les processus antagonistes ne constituent pas, comme le présuppose le point de vue dialectique, une contradiction au sens logique du terme. Il n'y a pas de dialectique dans la nature. Je revendique le droit d'être en désaccord avec Engels, mais dans la nature – et Darwin l'a fort bien montré – on trouve de nombreux processus antagonistes qui ne sont pas dialectiques. Pour moi, ce type de formulation hégélienne ne tient pas debout.

Si je redis, en permanence, qu'il existe des processus comme la lutte, le combat, les mécanismes antagonistes, c'est parce qu'on retrouve ces processus dans la réalité. Et ce ne sont pas des processus dialectiques. Nietzsche a beaucoup parlé de ces problèmes; je dirais même qu'il en a parlé bien plus souvent que Hegel. Mais Nietzsche a décrit ces antagonismes sans référence aucune à des rapports dialectiques.

*Un étudiant* : Pouvons-nous appliquer ce que vous dites à une

situation concrète précise? Si l'on considère la question du travail dans la société industrielle, en rapport, par exemple, avec un problème particulier d'un travailleur, avons-nous là un rapport réciproque, un rapport antagoniste, ou quoi? Si j'analyse mes propres problèmes dans cette société, dois-je y voir des rapports réciproques ou des rapports antagonistes?

*M. Foucault* : Ni l'un ni l'autre. Vous invoquez ici le problème de l'aliénation. Mais, voyez-vous, on peut dire beaucoup de choses sur l'aliénation. Lorsque vous dites « mes problèmes », n'êtes-vous pas en train d'introduire les grandes questions philosophiques, théoriques, comme, par exemple, qu'est-ce que la propriété, qu'est-ce que le sujet humain? Vous avez dit « mes » problèmes. Mais cela constituerait l'objet d'une autre discussion. Que vous ayez un travail, et que le produit de ce travail, de votre travail appartienne à quelqu'un d'autre est un fait. Ce n'est cependant pas une contradiction ni une combinaison réciproque; c'est l'objet d'un combat, d'un affrontement. Quoi qu'il en soit, le fait que le produit de votre travail appartienne à quelqu'un d'autre n'est pas de l'ordre de la dialectique. Cela ne constitue pas une contradiction. Vous pouvez penser que c'est moralement indéfendable, que vous ne pouvez le supporter, qu'il vous faut lutter contre cela, oui, bien sûr. Mais ce n'est pas une contradiction, une contradiction logique. Et il me semble que la logique dialectique est vraiment très pauvre – d'un usage facile, mais vraiment très pauvre – pour qui souhaite formuler, en termes précis, des significations, des descriptions et des analyses des processus de pouvoir.

*Un étudiant* : Quels sont, s'il y en a, les intérêts normatifs qui sous-tendent votre recherche?

*M. Foucault* : N'est-ce pas quelque chose dont nous avons déjà débattu hier soir, lorsque quelqu'un m'a demandé à quel projet nous devons nous attacher aujourd'hui?

*L'étudiant* : Non, je ne crois pas. Par exemple, la manière dont vous choisissez vos sujets? Qu'est-ce qui vous conduit à choisir ceux-là plutôt que d'autres?

*M. Foucault* : C'est une question à laquelle il est très difficile de répondre. Je pourrais répondre en me plaçant sur un plan personnel, un plan conjoncturel, ou même un plan théorique. Je choisirai le deuxième, le plan conjoncturel. J'ai eu, hier soir, une discussion avec quelqu'un qui m'a dit : « Vous concentrez votre étude sur des domaines comme la folie, les systèmes pénaux, etc., mais tout cela n'a rien à voir avec la politique. » Je pense que, d'un point de vue

marxiste traditionnel, il avait raison. Il est vrai que, pendant les années soixante, des problèmes comme la psychiatrie ou la sexualité faisaient figure, auprès des grands problèmes politiques tels que l'exploitation des travailleurs, par exemple, de problèmes marginaux. Personne, parmi les gens de gauche en France et en Europe, ne s'intéressait, à l'époque, aux problèmes de la psychiatrie et de la sexualité, que l'on jugeait marginaux et mineurs. Mais, depuis la déstalinisation, depuis les années soixante, nous avons découvert, je pense, que bon nombre des choses que nous considérons comme mineures et marginales occupent une position tout à fait centrale dans le domaine politique, étant donné que le pouvoir politique ne consiste pas uniquement dans les grandes formes institutionnelles de l'État, dans ce que nous appelons l'appareil d'État. Le pouvoir n'opère pas en un seul lieu, mais dans des lieux multiples : la famille, la vie sexuelle, la manière dont on traite les fous, l'exclusion des homosexuels, les rapports entre les hommes et les femmes... tous ces rapports sont des rapports politiques. Nous ne pouvons changer la société qu'à la condition de changer ces rapports. L'exemple de l'Union soviétique est, à cet égard, décisif. Nous pouvons dire que l'Union soviétique est un pays dans lequel les rapports de production ont changé depuis la révolution. Le système légal concernant la propriété a lui aussi changé. De même, les institutions politiques se sont transformées depuis la révolution. Mais tous les menus rapports de pouvoir dans la famille, la sexualité, à l'usine, entre les travailleurs, etc., sont restés, en Union soviétique, ce qu'ils sont dans les autres pays occidentaux. Rien n'a réellement changé.

*Un étudiant* : Vous évoquez, dans votre récent travail sur le Code et le système pénal, l'importance du panoptique de Bentham. Dans *L'Ordre du discours*, vous annonciez votre projet d'étudier les effets du discours psychiatrique sur le Code pénal. Je me demande si, pour vous, la prison modèle de Bentham s'intègre dans le cadre du discours psychiatrique, ou bien si vous y voyez seulement l'indice de la manière dont le discours psychiatrique a influencé le Code pénal...

*M. Foucault* : Je pencherais plutôt pour la seconde solution. Je pense, en effet, que Bentham a répondu à ce type de problème non seulement par une figure, mais aussi par un texte. Le panoptique représentait vraiment pour lui une nouvelle technique de pouvoir qui, en dehors de la maladie mentale, pouvait s'appliquer à maints autres domaines.

*Un étudiant* : L'œuvre de Bentham a-t-elle eu, selon vous, une

influence propre ou bien n'a-t-elle fait que représenter des influences générales, qui s'exerçaient sur le discours scientifique?

*M. Foucault* : Bentham a, bien entendu, eu une influence considérable, et les effets de cette influence se font sentir de manière directe. Par exemple, la manière dont on a pu construire et administrer les prisons en Europe et aux États-Unis est directement inspirée de Bentham. Au début du xx<sup>e</sup> siècle, aux États-Unis – je ne saurais vous dire où –, on a pu considérer certaine prison comme modèle idéal, à quelques petites modifications près, d'un hôpital psychiatrique. S'il est de fait qu'un rêve comme celui de Bentham, un projet aussi paranoïaque a exercé une influence considérable, c'est parce qu'au même moment on assistait, dans toute la société, à la mise en place d'une nouvelle technologie du pouvoir. Celle-ci se manifestait, par exemple, dans le nouveau système de surveillance qui s'installait dans l'armée, la manière dont, dans les écoles, les enfants étaient chaque jour exposés au regard de leur professeur. Tout cela se mettait en place au même moment, et l'ensemble du processus se retrouve dans le rêve paranoïaque de Bentham. C'est le rêve paranoïaque de notre société, la vérité paranoïaque de notre société.

*Un étudiant* : Si l'on revient au problème des influences réciproques et à votre désenchantement concernant l'intérêt porté au sujet parlant, est-ce une erreur que d'isoler Bentham du contexte? Bentham n'a-t-il pas été influencé par ce qui se passait à l'époque, à savoir les pratiques dans les écoles, la surveillance dans l'armée, etc.? Ne pouvons-nous pas dire qu'il est impropre de se limiter au seul Bentham, et que nous devrions porter notre attention sur toutes les influences qui émanent de la société?

*M. Foucault* : Si.

*Un étudiant* : Vous avez dit que nous étions obligés de travailler. Mais voulons-nous travailler? Choisissons-nous de travailler?

*M. Foucault* : Oui, nous désirons travailler, nous voulons et nous aimons travailler, mais le travail ne constitue pas notre essence. Dire que nous voulons travailler et fonder notre essence sur notre désir de travailler sont deux choses très différentes. Marx disait que le travail est l'essence de l'homme. C'est là, en son fond, une conception hégélienne. Il est très difficile d'intégrer cette conception au conflit qui opposait les classes au xix<sup>e</sup> siècle. Vous savez peut-être que Lafargue, le gendre de Marx, a écrit un petit livre dont personne ne parle jamais dans les cercles marxistes. Ce silence m'amuse. L'indifférence dont ce livre fait l'objet est ironique, mais elle est plus qu'ironique : elle est symptomatique. Lafargue a écrit, au xix<sup>e</sup> siècle,

un livre sur l'amour du loisir. Il lui était vraiment impossible d'imaginer que le travail puisse constituer l'essence de l'homme. Entre l'homme et le travail, il n'existe aucun rapport essentiel.

*Un étudiant* : C'est quelque chose que nous faisons.

*M. Foucault* : Quoi donc?

*L'étudiant* : Travailler!

*M. Foucault* : Parfois.

*Un étudiant* : Pourriez-vous clarifier le rapport entre la folie et l'artiste? Peut-être en référence à Artaud. Comment rattacher – si c'est possible, et souhaitable – Artaud le fou à Artaud l'artiste?

*M. Foucault* : Je ne peux vraiment pas répondre à cette question. Je dirais que la seule question qui m'intéresse est celle de savoir comment, depuis la fin du xviii<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, il a été et il est toujours possible de relier la folie au génie, à la beauté, à l'art. Pourquoi donc avons-nous cette singulière idée que si quelqu'un est un grand artiste, alors il y a nécessairement en lui quelque chose qui relève de la folie? Nous pourrions dire la même chose du crime. Lorsque quelqu'un commet quelque chose comme un beau crime, les gens ne pensent pas que ce crime puisse être le fait d'une sorte de génie, mais qu'il y a de la folie à l'œuvre. Le rapport entre la folie et le crime, la beauté et l'art est très énigmatique. Notre tâche, selon moi, est d'essayer de comprendre pourquoi nous considérons ces rapports comme allant de soi. Mais je n'aime pas traiter de ces questions directement – des questions telles que les artistes sont-ils fous, en quoi y a-t-il une folie des artistes et des criminels? L'idée que ces rapports sont évidents persiste dans notre société. Cette mise en relation est tout à fait typique de notre culture.

*Un étudiant* : Vous avez dit, hier soir, à propos de Sartre, qu'il était le dernier prophète. Vous avez laissé entendre que la tâche de l'intellectuel d'aujourd'hui était d'élaborer des outils et des techniques d'analyse, de comprendre les différents modes selon lesquels le pouvoir se manifeste. N'êtes-vous pas vous-même un prophète? Ne prédisiez-vous pas des événements ou l'usage qui sera fait de vos idées?

*M. Foucault* : Je suis un journaliste.

*L'étudiant* : Dois-je comprendre que, selon vous, la manière dont on utilise les outils et les découvertes des intellectuels ne ressortit pas à leur domaine? Que c'est aux travailleurs, au peuple qu'appartient le problème de savoir quel usage faire du travail des intellectuels? Ne pouvez-vous anticiper l'usage qu'on pourrait faire de vos

outils et de vos analyses? Pensez-vous à des modes d'utilisation que vous ne sauriez approuver?

*M. Foucault* : Non, je ne peux rien anticiper. Ce que je peux dire, c'est que je crois que nous devons être très modestes en ce qui concerne l'éventuel usage politique de ce que nous disons et faisons. Je ne pense pas qu'il existe une philosophie conservatrice ou une philosophie révolutionnaire. La révolution est un processus politique; c'est aussi un processus économique. Mais cela ne constitue pas une idéologie philosophique. Et cela c'est important. C'est la raison pour laquelle une philosophie comme celle de Hegel a pu être à la fois une idéologie, une méthode et un outil révolutionnaires, mais aussi quelque chose de conservateur. Prenez l'exemple de Nietzsche. Nietzsche a développé des idées, ou des outils, si vous préférez, fantastiques. Il a été repris par le parti nazi; et, maintenant, ce sont les penseurs de gauche qui, pour bon nombre d'entre eux, l'utilisent. Nous ne pouvons donc savoir, de manière certaine, si ce que nous disons est révolutionnaire ou non.

C'est là, je crois, la première chose qu'il nous faut reconnaître. Ce qui ne signifie pas que notre tâche soit simplement de fabriquer des outils qui soient beaux, utiles ou amusants, et ensuite de choisir lesquels nous souhaitons mettre sur le marché, au cas où quelqu'un se porterait acquéreur ou voudrait s'en servir. C'est bien beau, tout cela, mais il y a plus. Quiconque essaie de faire quelque chose – élaborer une analyse, par exemple, ou formuler une théorie – doit avoir une idée claire de la manière dont il veut que son analyse ou sa théorie soient utilisées; il doit savoir à quelles fins il souhaite voir s'appliquer l'outil qu'il fabrique – qu'il fabrique, lui – et de quelle manière il veut que ses outils se rattachent à ceux que d'autres fabriquent, au même moment. De sorte que je considère comme très importants les rapports entre la conjoncture présente et ce que vous faites à l'intérieur d'un cadre théorique. Il faut avoir ces rapports bien clairs à l'esprit. On ne peut pas fabriquer des outils pour n'importe quelle fin; il faut les fabriquer pour une fin précise, mais savoir qu'ils seront peut-être utilisés à d'autres fins.

L'idéal n'est pas de fabriquer des outils, mais de construire des bombes, parce qu'une fois qu'on a utilisé les bombes qu'on a construites, personne d'autre ne peut s'en servir. Et je dois ajouter que mon rêve, mon rêve personnel, n'est pas exactement de construire des bombes, car je n'aime pas tuer des gens. Mais je voudrais écrire des livres bombes, c'est-à-dire des livres qui soient utiles précisément au moment où quelqu'un les écrit ou les lit. Ensuite, ils disparaîtraient. Ces livres seraient tels qu'ils disparaîtraient peu de

temps après qu'on les aurait lus ou utilisés. Les livres devraient être des sortes de bombes et rien d'autre. Après l'explosion, on pourrait rappeler aux gens que ces livres ont produit un très beau feu d'artifice. Plus tard, les historiens et autres spécialistes pourraient dire que tel ou tel livre a été aussi utile qu'une bombe et aussi beau qu'un feu d'artifice.

## 222 *La folie et la société*

(Conférence)

« Kyōki to shakai » (« La folie et la société »), in Foucault (M.) et Watanabe (M.), *Tetsugaku no butai*, Tokyo, Asahi-Shuppansha, 1978, pp. 63-76.

(Conférence à la faculté des arts libéraux de l'université de Tokyo, en octobre 1970, dont un résumé avait été publié in *Tōdai Kyōyūgakubu-bō*, 20 novembre 1970, p. 1.)

Je voudrais d'abord remercier le professeur Maeda des paroles si aimables qu'il vient de prononcer et de l'accueil qu'il veut bien me réserver. Il a eu la gentillesse de dire que heureusement, maintenant, une conférence comme celle-ci pouvait se tenir. Je ne suis pas absolument sûr, pour ma part, que les propos que je tiens auront la même importance ou le même intérêt que les mouvements de lutte qui ont pu avoir lieu dans cette même salle \*. Enfin, disons que les circonstances sont telles que maintenant je peux parler. Laissons de côté le problème de savoir si c'est un bien ou non que les conférences puissent se tenir et que les conférenciers puissent parler! On va faire comme si c'était mieux. En tout cas, je vous remercie de votre présence et de votre accueil.

Le thème que je dois aborder aujourd'hui est celui que j'ai formulé par ces mots : folie et société. Je voudrais tout de suite prendre deux précautions. D'abord, vous dire que j'aime être interrompu quand je fais une conférence; si certains d'entre vous ont des questions ou des objections à formuler, ou simplement s'il y a des choses qu'ils ne comprennent pas, qu'ils m'interrompent. Je voudrais, dans toute la mesure du possible, transformer le genre un peu solennel et rigide de la conférence en une forme un peu plus humaine de dialogue, de discussion ou de contestation, comme vous voudrez. Ensuite, je voudrais vous dire que, sous le titre « Folie et société », je n'envisagerai que certains aspects et je ne choisirai que

\* Allusion aux mouvements étudiants japonais particulièrement violents dans les années 1970.

certaines exemples; ce n'est pas le problème des rapports entre la folie générale et les sociétés en général que je voudrais aborder; je suivrai un fil directeur qui sera nécessairement un choix, un système d'exclusion et un jeu d'oublis. Vous ne m'en voudrez pas, mais, là encore, je serais tout à fait heureux si certains veulent bien apporter des contre-exemples et enrichir le propos nécessairement pauvre et un peu dépouillé que je vais tenir.

Ces deux précautions étant prises, je voudrais expliquer pourquoi je m'intéresse à ce problème de la folie et de la société, aux rapports entre folie et société. On peut dire que, dans la tradition de la sociologie européenne, de la sociologie disons durkheimienne, dans la tradition également de l'histoire des idées telle qu'on la pratiquait en Europe occidentale à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, on s'intéressait essentiellement aux phénomènes positifs. On essayait de chercher quelles étaient les valeurs qui étaient reconnues à l'intérieur d'une société, on essayait de déterminer de quelle manière une société affirmait son propre système, affirmait ses propres valeurs, affirmait ses propres croyances. Autrement dit, on cherchait essentiellement à définir une société ou à définir une culture par son contenu positif, intrinsèque, intérieur.

Depuis un certain nombre d'années, la sociologie, et l'ethnologie plus encore que la sociologie, s'est intéressée au phénomène inverse à ce qu'on pourrait appeler la structure négative d'une société: qu'est-ce qui, dans une société, est rejeté? qu'est-ce qui est exclu? quel est le système des interdits? Quel est le jeu des impossibilités? Cette analyse de la société, à partir de son système d'exclusion, à partir de ce qu'elle a de négatif, a permis aux sociologues, et surtout aux ethnologues, de caractériser, d'une façon sans doute beaucoup plus précise que dans l'école précédente, les différentes cultures et les différentes sociétés. Au fond, c'est ce qu'un ethnologue comme Lévi-Strauss a fait, à la différence de ce que faisait Durkheim. Quand Durkheim traitait le problème de l'inceste, il se demandait quel était le système de valeurs affirmé par la société au moment où elle refusait l'inceste, et il essayait de montrer que le refus de l'inceste n'était que la conséquence externe d'une certaine affirmation. Cette affirmation était celle de l'homogénéité et du caractère sacré du corps social lui-même et du sang qui représenterait symboliquement le corps social dans sa vie\*. Pour ne pas porter atteinte au sang même du groupe social, c'était donc ailleurs, dans un autre groupe social, disait Durkheim, qu'il fallait aller chercher l'épouse.

\* Durkheim (E.), « La prohibition de l'inceste et ses origines », *Année sociologique*, 1898, t. I, pp. 1-70.

L'interdiction de l'inceste ne serait donc que la conséquence d'une sorte d'affirmation centrale.

Contre cette interprétation, qui était celle de Durkheim, et qui était une interprétation en termes de positivité, Lévi-Strauss a montré au contraire que l'interdiction de l'inceste était un certain système de choix et d'exclusions et que, dans une société, affirmations et négations composent un système complexe, que l'affirmation n'est pas antérieure à la négation, que ce qu'on reconnaît et qu'on valorise n'est pas premier par rapport à ce que l'on rejette et à ce qu'on exclut, mais qu'en fait toute société posait en quelque sorte, sur les choses, sur le monde, sur le comportement, une grille avec ses cases noires et ses cases blanches, une grille avec ses positivités et ses négativités\*.

Ce que les ethnologues ont fait à propos des sociétés – cette tentative pour expliquer les phénomènes négatifs en même temps que les phénomènes positifs –, je me demande si on ne pourrait pas l'appliquer à l'histoire des idées. Ce que j'ai voulu faire, et ce que je voudrais refaire encore, car les premières tentatives de ma part n'étaient sans doute pas très bonnes, ni précises, ni suffisantes, ce que je voudrais faire, c'est une conversion du même genre. Au lieu d'expliquer, comme à l'époque de Paul Hazard ou en Allemagne à l'époque de Cassirer\*\*, au lieu d'expliquer la culture, la science, les idées d'une époque ou d'une société à partir du système des croyances, au lieu de chercher d'abord ce qui est admis, reconnu ou valorisé par une société, je me suis demandé et je me demande toujours si l'intéressant ne serait pas au contraire de chercher ce qui, dans une société, ce qui, dans un système de pensée, est rejeté et exclu. Quelles sont les idées, ou quels sont les comportements, ou quelles sont les conduites, ou quels sont les principes juridiques ou moraux qui ne sont pas reçus, qui ne peuvent pas être reçus, qui sont exclus du système? C'est dans cette mesure-là que j'ai été amené à m'intéresser au problème de la folie. La folie, dans une société comme la nôtre, et d'ailleurs, je pense, dans n'importe quelle société, c'est évidemment avant tout ce qui est exclu. Je me demande si on ne pourrait pas étudier le rationalisme classique ou, d'une façon plus

\* Lévi-Strauss (C.), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949.

\*\* Allusion aux travaux de Hazard (P.), *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1934, 3 vol.; *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle, de Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin, 1949, 3 vol.; et de Cassirer (E.), *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C. Mohr, 1932 (*La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, coll. « L'Histoire sans frontières », 1966).

générale encore, le système de rationalité de nos sociétés, des sociétés qui nous sont contemporaines, si on ne pourrait pas examiner, analyser ce système de rationalité en étudiant, en même temps que le système positif de rationalité, le système négatif de l'exclusion. Quelle forme de folie exclut-on? Comment exclut-on la folie? Comment découpe-t-on et trace-t-on une limite entre ce qui est raison et folie? Peut-être est-ce précisément en se plaçant dans cet axe de la limite, sur cette frontière, sur cette lame de couteau entre la raison et la déraison, entre la folie et la non-folie, que l'on pourra comprendre à la fois ce qui est reconnu et admis positivement par une société et ce qui, par cette même société, par cette même culture, est exclu et rejeté. Voilà la perspective, un petit peu ethnologique, que je voudrais appliquer à l'histoire des idées. Je dis « ethnologique » dans la mesure où il s'agirait d'appliquer à l'histoire des idées une méthode, une forme d'analyse des systèmes qui a déjà réussi dans l'ordre de l'ethnologie. Voilà donc le cadre général dans lequel je voudrais placer cette étude.

Je vais maintenant aborder ce qui est mon propos d'aujourd'hui : l'étude, le schéma très général de quelques-uns des rapports que l'on peut établir entre la folie et la société européenne de type industriel, c'est-à-dire la société européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours.

Dans la tradition des historiens de la pensée ou de la civilisation européenne, il y a un événement auquel on accorde énormément d'importance. C'est un événement qui a d'ailleurs deux aspects, enfin disons deux têtes, deux points d'émergence. L'un en Angleterre, l'autre en France. À peu près à la même époque, en France et en Angleterre, s'est produit le fait suivant : on a brusquement libéré des établissements d'internement où se trouvaient enfermés un certain nombre de gens qui étaient ou bien des malades mentaux au sens strict, ou bien des chômeurs, ou bien des infirmes, ou bien des vieillards. Cette libération de ces grandes maisons d'internement se situe en France et en Angleterre à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. En France, l'épisode a été bien souvent raconté par les historiens. Cela se passait en 1792, en pleine Révolution française. Le médecin Pinel avait été nommé dans l'une de ces grandes maisons où on enfermait tous ces gens (nous reviendrons un peu sur leur définition et sur leurs caractéristiques), très exactement à la Salpêtrière. À peine nommé médecin dans cet hôpital, il en fait la visite, et il ouvre les portes de cet établissement qui était en réalité une prison ; il remet dehors un certain nombre de gens et, de plus, ouvre les cellules dans lesquelles étaient enfermés et attachés des individus considérés comme dange-

reux parce que agités ou criminels. Et il déclare que, désormais, ce lieu d'enfermement ne fonctionnera plus comme une prison, qu'il n'y aura plus de cellules ni de chaînes, ce sera un hôpital où les gens seront considérés comme des malades et où les médecins auront pour tâche de les soigner et pour mission de les guérir.

Cet épisode a son pendant et son équivalent en Angleterre, à peu près à la même époque. Dans l'horizon du mouvement quaker, on a établi, pour la première fois en Europe, des hôpitaux psychiatriques au sens strict du terme \*. C'est-à-dire qu'on a ouvert des établissements qui n'étaient pas destinés à servir de prison, mais à accueillir un certain nombre de gens reconnus comme malades mentaux afin de pouvoir les guérir.

Les historiens ont l'habitude de traiter ce double événement, celui de Pinel et celui de Tuke, comme une coupure fondamentale dans l'histoire de la folie, de la maladie mentale et de la psychiatrie en Europe. On a l'habitude de dire qu'avant Tuke et Pinel la maladie mentale en Europe n'était pas reconnue comme maladie ; on traitait les fous comme des prisonniers, comme des criminels, éventuellement même comme des animaux ; puis, avec Tuke et Pinel, on a brusquement découvert que les fous étaient en réalité des malades mentaux, qu'ils relevaient de la médecine et qu'il fallait substituer aux prisons dans lesquelles on les enfermait quelque chose comme des hôpitaux psychiatriques.

Je crois que cette manière d'écrire l'histoire de la folie et de la maladie mentale est fautive et qu'en fait, sous cette analyse, se cachent un certain nombre de préjugés qu'il faudrait essayer de lever et de débusquer.

Premier préjugé : avant la Révolution française, ou avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, en Europe, les fous n'étaient jamais considérés que comme des criminels. C'est parfaitement inexact. Les fous étaient traités d'une certaine manière, qu'il faut spécifier, manière tout à fait caractéristique de la société européenne de l'époque classique. Mais le second préjugé, beaucoup plus grave, dont je voudrais m'occuper aujourd'hui, veut que, à partir de cette date, en gros 1790-1792, la folie aurait été libérée du vieux statut qui était le sien jusqu'à ce moment-là. À partir de cette date, la folie aurait été définitivement, dans les sociétés industrielles développées, traitée comme une maladie ; il y aurait eu par conséquent, changement du

\* En Angleterre, la réforme hospitalière est liée à la famille Tuke. William Tuke (1732-1822) fonde en 1796, avec les quakers, la « Retraite » d'York pour les aliénés. Son petit-fils Samuel Tuke (1784-1857) publie un ouvrage sur celle-ci, qui provoquera des enquêtes parlementaires sur le régime des maisons d'aliénés : *Description of the Retreat, an Institution near York for Insane Persons of the Society of Friends*, York, 1813.

tout au tout, changement radical dans le statut de la folie : proche du crime avant ces années et assimilée à la maladie après.

Je crois que ce second postulat, ce second préjugé, est encore plus faux que le premier. C'est ce que je voudrais maintenant vous montrer. Il me semble en effet qu'il existe un certain statut général de la folie, que l'on peut trouver, d'une manière d'ailleurs modifiable selon les sociétés que l'on analyse, malgré ces différences à travers tous les types possibles de sociétés. Il y a un certain statut universel et général du fou, qui n'a rien à voir avec la nature de la folie, mais avec les nécessités fondamentales de tout fonctionnement social. Ce statut général de la folie que l'on retrouve à travers toutes les sociétés, nos sociétés industrielles développées ne l'ont pas affecté. Il me semble que le fou dans nos sociétés est encore tout proche parent du fou tel qu'on peut le rencontrer dans des sociétés que les ethnologues considéraient comme archaïques ou élémentaires. Je voudrais vous montrer dans la première partie de cet exposé qu'il existe un statut général du fou dans toute société, statut dont on peut trouver des manifestations dans les sociétés européennes du Moyen Âge, du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais également dans ces mêmes sociétés européennes du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. Cette analyse générale étant posée, j'essaierai ensuite de vous montrer comment et pourquoi, cependant, le statut du fou a été, d'une manière limitée d'ailleurs et sans que l'essentiel soit entamé, modifié au XVII<sup>e</sup> siècle en Europe, puis une seconde fois au XIX<sup>e</sup>. J'essaierai de bien établir que ces modifications du statut général du fou n'entament pas ce que l'on pourrait appeler le statut ethnologique général de la folie.

Ce statut ethnologique général de la folie, en quoi consiste-t-il ? Comment le caractériser ? Il me semble que l'on pourrait dire ceci. Il n'y a pas évidemment de société sans règles ; il n'y a pas de société sans un système de contraintes ; il n'existe pas, on le sait bien, de société naturelle : toute société, en posant une contrainte, pose en même temps un jeu d'exclusions. Dans toute société, quelle qu'elle soit, il y aura toujours un certain nombre d'individus qui n'obéiront pas au système de contraintes, et pour la raison très simple que, pour qu'un système de contraintes soit effectivement un système de contraintes, il faut bien qu'il soit tel que les hommes aient toujours une certaine tendance à y échapper. Si la contrainte était acceptée par tout le monde, il est clair qu'elle ne serait pas une contrainte. Toute société ne peut donc fonctionner comme société qu'à la condition qu'elle découpe en elle-même une série d'obligations qui laissent hors de son domaine et hors de son système certains individus ou certains comportements ou certaines conduites ou certaines

paroles, ou certaines attitudes, ou certains caractères. Il ne peut pas y avoir de société sans marge, car la société se découpe toujours sur la nature de telle manière qu'il y ait un reste, un résidu, quelque chose qui lui échappe. C'est toujours dans ces marges, nécessaires, indispensables, de la société que le fou va se présenter.

Les ethnologues peuvent repérer assez facilement les catégories d'individus marginaux que les sociétés laissent toujours en dehors d'elles. Il existe en gros, quatre systèmes d'exclusion que l'on peut trouver dans toutes les sociétés :

1) Le système d'exclusion par rapport au travail, à la production économique. Il y a toujours, dans toute société, des individus qui ne font pas partie du circuit de la production économique, soit qu'ils en soient dispensés, soit qu'ils en soient incapables. Par exemple, il est en général de tradition dans la plupart des sociétés que les individus chargés de fonctions religieuses ne soient pas chargés d'occuper une position définie dans le cycle de la production. On est dispensé de travail quand on exerce une fonction religieuse. Cela n'est pas absolument général, mais c'est assez constant. De toute façon, jamais il n'arrive que, dans une société, il n'y ait pas de gens qui soient, pour une raison ou pour une autre, en marge du circuit de travail.

2) Vous avez toujours des individus qui se trouvent marginaux par rapport non plus au travail, mais à la famille, c'est-à-dire non plus par rapport à la production économique, mais par rapport à la reproduction de la société. Il existe des célibataires, soit qu'ils veuillent être célibataires, soit qu'ils y soient contraints, pour une raison ou pour une autre, par exemple un statut religieux. Ces individus-là sont marginaux par rapport au statut de la famille. Il n'y a pas de société sans l'existence d'individus marginaux par rapport au système familial.

3) Il y a toujours, dans toute société, un système d'exclusion qui fait que la parole de certains individus n'est pas reçue de la même façon que la parole de n'importe qui. Des individus dont la parole est plus sacrée que les autres, ou dont la parole au contraire est plus vaine et plus vide que les autres, et qui, à cause de ça, quand ils parleront, n'obtiendront pas la même créance, ou n'obtiendront pas avec leurs paroles les mêmes effets que les individus normaux. Ce que dit un prophète dans les sociétés de type judaïque ou ce que dit un poète dans la plupart des sociétés n'a pas le même statut que ce que dit n'importe qui. Il existe donc une marginalité par rapport au discours ou par rapport au système de production des symboles.

4) Il y a enfin un dernier système d'exclusion : celui qui fonc-



tionne par rapport au jeu. Dans toute société, il existe quelque chose qui est de l'ordre du jeu ou de la fête, et il y a toujours des individus qui n'occupent pas, par rapport au jeu, la même position que les autres : ils en sont exclus, ou ils sont incapables de jouer, ou ils ont, par rapport au jeu, une situation particulière, soit qu'ils soient les chefs du jeu, soit au contraire qu'ils soient les objets ou les victimes du jeu. Par exemple, dans un jeu ou dans un rite comme le bouc émissaire, il y a quelqu'un qui, en un sens, fait partie du jeu et qui pourtant est exclu du jeu, c'est celui qui est le bouc émissaire, c'est-à-dire celui qui est tel que le jeu conduira à son exclusion de la cité.

S'il est vrai que toute société, en appliquant la règle du travail, la règle de la famille, la règle du discours et la règle du jeu, exclut un certain nombre d'individus et leur fait une place à part et marginale, par rapport à la production économique, par rapport à la reproduction sociale, par rapport à la circulation des symboles, par rapport à la production ludique, s'il y a des sociétés où toutes ces exclusions jouent, dans ces sociétés, il y a toujours une catégorie d'individus qui sont exclus en même temps, et de la production, et de la famille, et du discours, et du jeu. Ces individus, c'est en gros ceux qu'on peut appeler les fous.

Voici ce que je veux dire. Les prêtres sont en général, dans la plupart, des sociétés, exclus du système de la production économique ; ils n'ont pas à travailler. Il leur arrive parfois d'être exclus du statut familial, mais pas toujours. Vous avez des individus comme les criminels qui sont, dans beaucoup de sociétés, exclus du statut familial, mais leur discours, par exemple, n'est pas pour autant invalidé. Autrement dit, vous avez des individus qui sont victimes de tel ou tel des systèmes d'exclusion ; il n'existe qu'une seule catégorie d'individus qui soient simultanément victimes des quatre systèmes d'exclusion : ces individus sont ceux que nous appellerions dans notre vocabulaire les fous. Il existe toujours, en marge de la société, et comme résidu de tous ces résidus, cette catégorie d'individus-là.

Je voudrais vous montrer que, si, dans toute société étudiée par les ethnologues, toute société disons archaïque et élémentaire, il existe bien des individus exclus du travail, de la famille, du jeu, du langage et du discours, dans nos sociétés à nous, c'est bien à partir de ces mêmes quatre systèmes d'exclusion que les fous sont définis. Que l'on prenne des exemples dans l'Europe du Moyen Âge ou du xvii<sup>e</sup> siècle, ou dans l'Europe contemporaine ou dans les sociétés industrielles comme les nôtres, je crois qu'on peut constater que le fou reste l'individu qui se trouve quatre fois exclu : exclu du travail,

exclu de la famille, exclu du discours et exclu du jeu. Dans cette mesure-là, si ce que j'avance est vrai, on pourra dire que le fou européen, ou le fou japonais, le fou dans notre société est bien encore défini à partir de ce même statut ethnologique que l'on peut observer dans des sociétés beaucoup plus élémentaires que les nôtres.

Voici maintenant sinon la démonstration de cela – ça serait prétentieux –, du moins quelques exemples qui peuvent nous mettre sur la piste d'une démonstration possible.

Premièrement, je crois que dans nos sociétés – quand je dis nos sociétés, je désignerai toujours et exclusivement (car malheureusement je n'en connais pas d'autres) les sociétés européennes – on peut dire – c'est assez clair – que le fou est essentiellement défini à partir d'un certain statut d'exclusion à l'égard du travail. Le fou est celui qui ne travaille pas, ou celui qui n'a pas de « statut occupationnel », comme diraient les sociologues dans leur vilain vocabulaire bien précis et défini. Au Moyen Âge, en Europe, comment le fou se caractérisait-il ? C'était essentiellement le personnage mobile, c'est-à-dire celui qui n'appartenait pas à un lieu ou à un seigneur, celui qui n'était pas lié à une ville comme son citoyen, celui qui circulait de ville en ville, de château en château ou de foyer en foyer, l'errant par excellence, le marginal du point de vue géographique comme du point de vue juridique, c'était celui auquel on ne pouvait attribuer ni une profession ni une propriété ni une appartenance. D'une façon beaucoup plus précise, à partir du xvii<sup>e</sup> siècle, le fou a été défini essentiellement à partir de son incapacité à travailler. En effet (j'y reviendrai tout à l'heure), au xvii<sup>e</sup> siècle, on a commencé à appliquer au fou un traitement, ou plutôt des mesures systématiques et générales, essentiellement parce qu'il était incapable de travailler. C'est à partir de son oisiveté fondamentale ou de son incapacité à se plier aux règles du travail que le fou au xvii<sup>e</sup> siècle a été reconnu. Les grands hôpitaux dont je parlais tout à l'heure et qui, à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, ont été ouverts en France et en Angleterre, dont on a libéré un certain nombre de gens, avaient été organisés au xvii<sup>e</sup> siècle essentiellement pour y parquer les gens qui n'étaient pas capables de travailler à ce moment qui était celui de la formation des grandes sociétés capitalistes commerciales et bientôt industrielles. C'est dans le domaine, dans le champ en quelque sorte des oisifs, des irréductibles au travail que l'on avait commencé à percevoir, à isoler et à enfermer les fous. Dans les sociétés comme les nôtres, dans les sociétés contemporaines, que le fou soit essentiellement celui qui est incapable de travailler, on en a trop

de preuves ou de signes pour qu'il faille insister beaucoup. Qu'est-ce que c'est pour quelqu'un de se reconnaître lui-même malade, ou qu'est-ce que c'est encore de reconnaître quelqu'un d'autre comme malade, sinon reconnaître pour soi ou pour l'autre qu'il n'est pas capable de travailler. Après tout, l'échec professionnel, l'échec dans la réussite, l'incapacité à occuper son statut social, c'est bien, à nos yeux, le stigmate premier et essentiel à partir de quoi on reconnaît l'apparition, la première ligne de fragilisation de la maladie mentale. Le malade mental est celui qui s'éprouve lui-même, ou qui est éprouvé par les autres, comme incapable de travail, ou exclu du travail.

Je crois que l'on pourrait dire la même chose à propos de la famille. Dans ce domaine, l'Occident a connu une évolution très importante. Jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle même, en Occident, quelle était l'instance qui avait le droit de demander l'enfermement d'un fou? Quelle était l'instance qui décidait de cet internement? Et qui décidait que le fou pouvait être libre? Ce n'était absolument pas les médecins, ni même l'administration civile — les certificats médicaux pour garantir que quelqu'un était malade et pour permettre par conséquent cet internement, cette pratique des certificats médicaux n'intervient en Occident qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Auparavant, seule la famille, c'est-à-dire l'entourage immédiat, avait le droit d'obtenir l'internement de quelqu'un. S'il s'agissait d'une famille aristocratique, on demandait immédiatement au pouvoir central, c'est-à-dire au roi, une lettre de cachet ou une mesure semblable, qui permettait de se débarrasser de l'individu et de l'enfermer. Dans la bourgeoisie ou dans le peuple, la famille demandait l'internement de l'individu au pouvoir régional, à l'intendant ou au représentant du pouvoir royal sur place. La famille était donc l'instance à partir de laquelle s'opérait l'exclusion du fou. C'était la famille, et la famille seule, qui détenait les critères à partir desquels on pouvait dire : celui-ci est fou, celui-ci ne l'est pas. Le fou était réellement le marginal par rapport à la famille.

La situation a beaucoup changé en Occident à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle. En France même, il a fallu attendre 1838 — il n'y a pas plus de cent cinquante ans —, pour que l'on codifie d'une façon très précise la manière dont les fous devaient être internés\*. Si la famille peut demander l'internement, ce n'est pas elle qui décidera de l'internement. Un certificat médical est nécessaire, certificat éta-

bli après une expertise, susceptible d'être confirmée ou infirmée par une contre-expertise. Le corps médical, en tant que tel, intervient pour donner son avis, et c'est seulement l'administration préfectorale qui peut déterminer un internement, tout comme la libération du malade mental en Europe depuis le XIX<sup>e</sup> siècle est toujours obtenue non pas à la demande de la famille, mais avec l'autorisation du médecin et l'autorisation du pouvoir civil, de l'administration, du préfet. Si la famille a bien ainsi été dépossédée de son droit d'exclure le fou, je ne pense pas que pour autant le fou ait cessé d'être familialement exclu, et cela pour au moins deux ordres de raisons. La première c'est que le fou, ou plutôt le malade mental puisque nous nous plaçons à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, n'a toujours pas récupéré la plénitude de ses droits familiaux. Par exemple, les procédures de divorce en Europe ne sont pas accessibles au malade mental comme elles sont accessibles à n'importe qui. Le droit de disposer de sa fortune n'est pas non plus à la disposition du malade mental comme de quelqu'un de sain d'esprit. Il est donc juridiquement dans un statut familial particulier et marginal, il ne bénéficie pas du statut familial plein et entier. Mais encore cela n'est qu'accessoire. Je crois que le grand fait sur lequel il faut insister est celui-ci. Je vous disais tout à l'heure que le grand signe auquel on reconnaissait, dans des sociétés industrielles comme les nôtres, les premières manifestations de la maladie mentale était l'inadaptation aux règles de travail. Il existe également un second grand signe, au moins aussi important que celui-là, sinon plus, c'est le dérèglement du comportement sexuel. Or on a là un phénomène très curieux. Jusqu'au premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, jamais en Europe on n'avait eu l'idée qu'il pouvait y avoir un lien ou une relation entre la maladie mentale et le dérèglement de la conduite sexuelle. L'idée qu'un homosexuel puisse être en quelque sorte quelqu'un qui s'apparente de près ou de loin à un malade mental était une idée qui n'avait jamais affleuré l'esprit d'un Européen. L'idée qu'une femme nymphomane pût être une malade mentale, ça aussi, jamais cela n'avait été formulé en Occident, ni par les juristes, ni par les médecins, ni par qui que ce soit. C'est simplement à partir du XIX<sup>e</sup> siècle que, très curieusement, cet éloignement par rapport à la morale familiale a pris l'allure et finalement le statut de la maladie mentale. Le malade mental est non seulement celui qui ne peut pas travailler, mais c'est celui qui ne peut pas s'adapter aux règles de la morale familiale, qui ne peut pas s'intégrer à ce système éthique et juridique que constitue la famille européenne bourgeoise. Freud, qui en connaissait un rayon sur ce problème de la maladie mentale,

\* Référence à l'ordonnance du 18 décembre 1819 relative aux établissements publics et privés consacrés aux aliénés, et à la loi du 30 juin 1838 sur les aliénés.

répondit un jour à quelqu'un qui lui demandait : « À quoi reconnaît-on un névrosé ? » « Être névrosé, c'est très simple : c'est ne pas pouvoir travailler et c'est ne plus pouvoir faire l'amour. » Ces deux grands critères de la maladie mentale, l'incapacité à travailler et l'incapacité à avoir une conduite sexuelle normalement reconnue par la société européenne, c'est cela, je crois, qui montre combien encore dans nos sociétés le fou est celui qui est éprouvé, reconnu à partir de ce double système d'exclusion que supposent les règles du travail, les règles de la famille, les règles de la production économique et les règles de la reproduction sociale.

Troisièmement, je crois que, comme le fou dans les sociétés primitives ou dans les sociétés élémentaires, le malade mental, dans nos sociétés, est quelqu'un qui est l'objet d'une exclusion par rapport aux règles du discours. Là encore je vais pointer simplement quelques exemples, les uns empruntés à la société européenne du Moyen Âge ou du xvii<sup>e</sup> siècle, et les autres actuels.

Que la parole du fou au Moyen Âge ait été une parole jouissant d'un statut singulier, on en a je crois un certain nombre de témoignages. D'abord celui-ci qui est tellement connu que j'ose à peine le citer : dans certains groupes aristocratiques, certaines petites sociétés aristocratiques européennes, il existait très traditionnellement un personnage curieux, que l'on appelait le bouffon. Le bouffon était celui qui était, soit volontairement, soit involontairement – il est pratiquement impossible de le savoir –, un individu marginal auquel on ne demandait justement de se plier ni aux règles de la famille (il était très régulièrement célibataire) ni aux règles du travail. Il avait essentiellement pour rôle, ce bouffon, de dire un certain nombre de choses qui ne pouvaient pas être dites normalement par un individu qui aurait occupé un statut normal dans la société. Ce qui ne pouvait être dit par les autres, le bouffon, était chargé de le dire. Le bouffon disait leurs vérités aux gens, il servait également de conseiller, il devait prédire l'avenir, démasquer les mensonges, ironiser sur ceux qui étaient infatués, etc. Le bouffon, c'était la vérité en quelque sorte à l'état libre, mais une vérité suffisamment désarmée, suffisamment ironiquement reçue pour qu'elle ne blesse pas et pour qu'elle n'ait pas le même effet que si elle venait de la part de quelqu'un de normal. Le bouffon, c'était l'institutionnalisation de la parole folle ; le bouffon, c'était celui qui (encore une fois, il n'est pas possible de savoir si c'était volontairement ou involontairement, par jeu ou par nature, peu importe) était fou ou imitait la folie de telle manière qu'il puisse mettre en circulation une espèce de parole marginale en un sens suffisamment importante pour qu'on l'écoute,

mais suffisamment dévalorisée, suffisamment désarmée pour qu'elle n'ait aucun des effets ordinaires de la parole ordinaire. On pourrait également montrer l'importance du fou dans le théâtre du Moyen Âge jusqu'à la Renaissance. Le fou au théâtre, c'est celui qui occupe une position bien privilégiée : le fou sur la scène de théâtre est celui qui, à l'avance, dit la vérité, celui qui la voit mieux que les gens qui ne sont pas fous, celui qui est doté d'une seconde vue. Mais, dans toutes ces pièces de théâtre, qu'il s'agisse de Shakespeare ou du théâtre baroque français du début du xvii<sup>e</sup> siècle, ce fou qui voit les choses mieux que les personnages les plus sensés n'est jamais écouté, et ce n'est qu'une fois la pièce achevée qu'on s'apercevra rétrospectivement qu'il a dit la vérité. Le fou, c'est la vérité irresponsable.

Voilà quelques témoignages pris à la littérature ou aux institutions qui prouvent le statut particulier que l'on reconnaissait au Moyen Âge et à la Renaissance encore à cette parole du fou. Je pense que, à notre époque, la parole du fou a encore, quoique d'une façon évidemment assez différente, un statut tout à fait particulier et privilégié. Il me semble que, à l'époque actuelle, il y a deux types de paroles qui ont ainsi un statut marginal, qui bénéficient aussi bien du fait d'être reçues comme quelque chose d'important et de n'être pas écoutées cependant comme n'importe lesquelles des paroles les plus ordinaires. Ces deux discours singuliers sont celui de la folie et celui de la littérature.

La littérature après tout, en Europe, depuis le xix<sup>e</sup> siècle, est une certaine forme de discours qui n'est plus destiné à dire la vérité, qui n'est plus destiné à donner une leçon de morale, qui n'est plus destiné même à faire plaisir à ceux qui la consomment. La littérature est une sorte de discours essentiellement marginal qui court parmi les discours ordinaires, qui les entrecroise, qui tourne au-dessus d'eux, autour d'eux, au-dessous d'eux, qui les conteste, mais qui, de toute façon, ne sera jamais pris pour l'un de ces discours utilitaires, pour l'un de ces discours effectifs, pour l'un de ces discours vrais que la politique, la religion, la morale ou la science sont chargées de mettre en circulation. Je crois que, jusqu'au xix<sup>e</sup> siècle en Europe, la littérature était encore une forme de discours profondément institutionnalisée. Écrire une pièce de théâtre, c'était essentiellement vouloir plaire à un groupe de gens bien définis ; écrire un livre, un roman, c'était vouloir plaire à une certaine catégorie d'individus, ou c'était vouloir édifier, ou c'était vouloir donner une leçon de morale. En revanche, à partir du xix<sup>e</sup> siècle la littérature en Europe s'est en quelque sorte désinstitutionnalisée, s'est libérée par rapport au statut institutionnel qui était le sien et elle tend à devenir, dans ses formulations les plus

hautes, les seules que nous puissions considérer comme valables, la parole absolument anarchique, la parole sans institution, la parole profondément marginale qui croise et mine tous les autres discours. C'est, je crois, la raison pour laquelle la littérature en Europe a été, depuis ce moment-là précisément, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, toujours fascinée par la folie. Après tout, Hölderlin peut passer pour le premier grand exemple de la littérature ou de la poésie moderne, mais de Hölderlin jusqu'à Artaud, il y a eu perpétuellement, à travers la littérature occidentale, ces noces curieuses et un peu monstrueuses de la littérature et de la folie. La littérature semble retrouver sa vocation la plus profonde lorsqu'elle se retrempe dans la parole de la folie. La plus haute parole poétique, c'est celle de Hölderlin, comme si la littérature, pour arriver à se désinstitutionnaliser, pour prendre toute la mesure de son anarchie possible, était, en certains moments, obligée ou bien d'imiter la folie ou bien plus encore de devenir elle-même littéralement folle. Je vous citais Hölderlin, on pourrait citer Blake, Nietzsche, Artaud, mais on pourrait également citer tous ceux qui ont, volontairement, dans leur expérience littéraire, imité ou essayé de rejoindre la folie, tous ceux qui se sont drogués, par exemple depuis Edgar Poe ou Baudelaire, jusqu'à Michaux. L'expérience jumelle de la folie et de la drogue dans la littérature est probablement tout à fait essentielle, en tout cas est tout à fait caractéristique de ce statut marginal qu'a reçu la folie dans notre société, et qu'a gardé dans notre société la parole du fou.

Le dernier trait que je voudrais souligner à propos de ce statut du fou dans notre société, dans nos sociétés, concerne le jeu. Je vous disais que, dans les sociétés élémentaires, le fou était celui qui était non seulement exclu du travail, de la famille, et du langage, mais également celui qui, par rapport au jeu, avait une situation marginale. Là encore, je prendrai deux groupes d'exemples : d'abord dans les sociétés du Moyen Âge, puis dans les sociétés actuelles.

Dans les sociétés européennes du Moyen Âge, on a la preuve évidente du statut particulier du fou dans une très curieuse pratique. Au Moyen Âge, pratiquement toutes les fêtes auxquelles participait le groupe social tout entier étaient des fêtes religieuses. Il n'existait qu'une seule fête qui n'était pas religieuse : c'était une certaine fête qui s'appelait la fête des fous. Au cours de cette fête, la tradition voulait d'abord que les gens se déguisent de telle manière que leur statut social fût entièrement inversé, ou en tout cas que les signes de leur statut social fussent inversés. Les riches s'habillaient comme les pauvres, les pauvres prenaient les vêtements des riches, ceux qui n'étaient rien dans la société se mettaient à jouer pendant

quelques jours le rôle des plus puissants, et inversement les plus puissants jouaient le rôle des plus humbles. C'était l'inversion générale du statut social, c'était également l'inversion des sexes, les hommes s'habillaient en femmes et les femmes en hommes, c'était également, pour la seule fois de l'année, la grande contestation du système social tout entier, puisque au cours de cette fête intitulée fête des fous, les gens avaient le droit de défiler soit devant le palais du bourgmestre, soit devant le palais de l'évêque, soit devant le château du seigneur et de lui dire, de leur dire leurs quatre vérités, et des les injurier si besoin était. Toute cette grande fête se terminait par une messe qui était une messe dite à l'envers, à contretemps, une contre-messe, qui se terminait quand on introduisait à l'intérieur de l'église un âne et quand l'âne se mettait à braire. C'était l'imitation dérisoire des chants de l'Église. J'ai dit que c'était une fête non religieuse, c'est inexact, vous le voyez bien, c'était une fête encore toute proche de la religion, mais c'était la fête de la religion inversée, c'était la contre-fête, c'était la fête de la contre-religion, c'était quelque chose comme les préludes ludiques de la réforme de Luther. En tout cas, l'intéressant, c'est de voir que cette seule fête qui n'était pas une fête couronnée par l'Église et réglée par la religion était précisément considérée comme la fête de la folie. Elle était éprouvée comme la folie se mettant à régner à la place de l'ordre sur la cité.

S'il est vrai que la folie au Moyen Âge avait ce statut particulier d'organiser la seule fête qui n'était pas religieuse, je me demande si on ne pourrait pas, quoique d'une façon beaucoup plus discrète, reconnaître quelques éléments analogues dans notre société. En effet, dans notre société, je ne sais pas ce qui se passe au Japon, mais en ce qui concerne l'Europe, c'est certain, le sens de la fête a prodigieusement disparu et s'est considérablement estompé. De plus en plus, la fête a cessé d'être un phénomène collectif, le phénomène de la société même; la fête tend à devenir quelque chose comme la contestation même de l'ordre social; il n'y a plus de fête à l'intérieur de l'ordre; les fêtes sont de plus en plus marginales, extérieures à l'ordre, non plus sociales mais individuelles. Ces fêtes qui culminaient déjà au XIX<sup>e</sup> siècle dans la pratique de l'ivresse, culminent maintenant en Amérique et en Europe dans la pratique de la drogue. L'ivresse et la drogue, c'est bien une certaine manière de faire appel à une folie artificielle, à une folie temporaire et transitoire pour faire la fête, mais une fête qui soit nécessairement une contre-fête, une fête qui soit entièrement dirigée dans sa pointe la plus agüe contre la société et contre son ordre. Là encore, vous

voyez arrimées l'une avec l'autre cette pratique du jeu contestataire et de la folie. Là encore il semble qu'entre folie et jeu, entre folie et contre-jeu, il y ait un certain rapport comme dans la société du Moyen Âge.

Si ces quelques éléments peuvent être admis, vous voyez que dans une société moderne comme la nôtre, dans une société contemporaine, on retrouve encore un certain nombre des éléments qui caractérisent le statut ethnologique du fou. Le même système d'exclusions qui était à l'œuvre au Moyen Âge ou au xviii<sup>e</sup> siècle en Europe, qui était ou est encore à l'œuvre dans des sociétés dites « élémentaires », est toujours à l'œuvre dans nos sociétés. Le même système d'exclusion, le même carré de l'exclusion et de la marginalité, travail, famille, langage et jeu, c'est toujours par ces quatre systèmes que le fou est exclu. S'il est vrai que c'est toujours ce même quadruple système qui exclut le fou, il faut bien admettre, par conséquent, que la grande coupure que les historiens ont reconnue en 1792, ou à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, n'était pas si importante que cela, que c'était finalement un phénomène relativement superficiel que cette fameuse libération des fous, que cette médicalisation des fous opérée par Pinel et Tuke. En fait, si nos sociétés voulaient réellement affranchir le fou de son vieux statut archaïque, elles devraient reconsidérer la plupart de ces pratiques, et c'est tout vraisemblablement le système social actuellement en fonction qu'il faudrait réviser pour que le fou ne soit pas celui qui est quadruplement exclu du travail, de la famille, du langage et du jeu.

Voilà ce que j'avais projeté de vous expliquer. À vrai dire, ce n'était que le premier point de mon exposé, mais je me rends compte que j'ai débordé beaucoup les limites du temps. Le second point que je voulais aborder, ce sont les raisons de cette transformation qui s'est produite en Occident à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle et que j'avais prise pour point de départ. J'ai essayé de vous montrer que le statut du fou n'avait tout de même pas, pour l'essentiel, changé, qu'il était resté constant et que la transformation du xviii<sup>e</sup> siècle était relativement épidermique et superficielle. Mais elle a beau être épidermique et superficielle, elle existe et je crois qu'on doit pouvoir en rendre compte. C'était de cela que je voulais vous parler, mais je me demande s'il n'est pas plus raisonnable qu'on s'arrête un peu maintenant, qu'on discute et, si besoin est, qu'on reprenne le propos. Je suis à votre disposition.

Je vais aller vite. Je suis désolé; je dois vous donner l'impression de tenir des propos un peu décousus, mais je vais vous faire un

aveu : on m'a demandé, depuis que je suis au Japon, de parler cinq fois de ce sujet. Je suis arrivé à un point de saturation qui fait que je ne parle pas sans malaise de ce problème. J'ai parlé beaucoup trop longuement; je vais maintenant essayer d'aller un peu vite.

Je vous ai proposé un schéma que je crois constant à travers la société européenne en général et à travers sa géographie. Il permet de définir ce qu'on appelle un fou. Je vais immédiatement répondre à une objection que vous pourriez faire. On a l'habitude de dire, en effet, que le structuralisme se refuse à toute analyse du changement et de la transformation. À quoi je vous répondrai : premièrement, ce reproche ne me concerne pas car je ne suis pas structuraliste, je ne l'ai jamais été et j'espère bien ne pas l'être. Non, il se peut que je ne le sois jamais. Deuxièmement, je crois qu'on peut répondre aussi en disant ceci : le structuralisme est en réalité une forme d'analyse qui a essentiellement pour projet de rendre compte de la transformation et des transformations. Il n'y a pas de structuralisme qui ne soit, d'une certaine manière, l'analyse des conditions nécessaires et suffisantes pour une transformation possible. Je répondrai, troisièmement, en disant que, bien que je ne sois pas structuraliste, je suis, moi aussi, quelqu'un qui essaie d'analyser les transformations. Et, dans le cas présent, je voudrais essayer de rendre compte de la transformation qui a affecté, malgré tout, le statut du fou en Occident, au-dessus, en quelque sorte, de ce statut général que j'ai essayé de repérer.

En effet, que s'est-il passé en Occident en ce qui concerne le fou depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours? Son statut général, je crois, n'a pas été affecté. Pourtant, les transformations sont massives et importantes, et peut-être un jour seront-elles tout à fait décisives. En quoi consistent-elles? Je crois qu'on pourrait dire ceci : ce qui caractérise au Moyen Âge et pendant la Renaissance le statut du fou, c'est essentiellement la liberté de circulation et d'existence qu'on lui laissait. Les sociétés médiévales, aussi paradoxal que cela soit, étaient parfaitement tolérantes par rapport au phénomène de la folie : malgré la forte organisation hiérarchique de la féodalité, malgré le système d'appartenance rigoureux des familles ou des parentèles, le fou était l'individu qui était toléré. Il était toléré à l'intérieur même de la société, quoiqu'on lui fit toujours une place relativement marginale. Il était de tradition, par exemple, que dans tous les villages il y ait quelqu'un que l'on appelait l'idiot de village et dont on retrouve d'ailleurs encore le personnage dans certaines régions un peu frustes et archaïques de l'Europe. L'idiot ou les idiots de village avaient un statut marginal; ils ne travaillaient

pas, ils n'étaient pas mariés, ils ne faisaient pas partie du système de jeu et leur langage était relativement dévalorisé, ils existaient pourtant à l'intérieur de la société où ils étaient reçus, nourris et jusqu'à un certain point, supportés.

De même, toujours au Moyen Âge, on laissait le fou circuler de ville en ville, de lieu en lieu. Il y avait simplement un certain nombre de points qui étaient, en quelque sorte, les points de contrainte. Lorsqu'un fou devenait trop agité, lorsqu'il gênait trop l'entourage ou la société à l'intérieur de laquelle il se trouvait, il y avait, en général aux portes des villes, aux limites des villages, des sortes de petites cellules, des petites maisonnettes, éventuellement on aménageait, dans les murs mêmes des fortifications, des cellules où l'on plaçait, où l'on enfermait, d'une façon d'ailleurs toujours provisoire, les fous qui étaient trop agités ou trop dangereux. Internement provisoire, à la limite des villes, qui laissait à la majorité des fous leur liberté d'existence et de mouvement.

La société du xvii<sup>e</sup> siècle, au contraire, est devenue, par rapport à la folie, une société profondément intolérante, beaucoup plus intolérante que celle du Moyen Âge, beaucoup plus intolérante également que les sociétés par exemple arabes contemporaines. À partir du xvii<sup>e</sup> siècle, la présence du fou, à l'intérieur de la famille, à l'intérieur du village, à l'intérieur de la ville, dans la société, est devenue littéralement intolérable. Je crois que la raison en est relativement facile à trouver. Le début du xvii<sup>e</sup> siècle, c'est, en Europe, essentiellement d'ailleurs en France et en Angleterre, le début de l'organisation sociale, politique, étatique des sociétés capitalistes. Le capitalisme est en train de s'organiser à l'échelon des États et des nations. Dans une société comme celle-là, l'existence d'une masse de population oisive devient littéralement impossible et intolérable. L'obligation du travail est requise pour tout le monde, la définition du statut de chacun par rapport à l'organisation du travail est nécessaire, le contrôle de la gestion de la propriété par l'ensemble de la famille et, à travers elle, par l'ensemble du corps social, devient également indispensable. Le fou ne peut plus être toléré dans cette forme-là de développement économique et social. Il est tout à fait caractéristique de voir que, autour des années 1620-1650 en Europe, se fondent un certain nombre d'établissements comme il n'y en avait encore jamais eu en Occident.

On peut repérer tout de suite l'apparition géographique de ces établissements. Ils surgissent toujours dans les plus grands centres urbains, à Hambourg d'abord, puis à Lyon, puis à Londres, puis à Paris. Ces établissements ont pour fonction d'enfermer non pas sim-

plement les fous, mais d'une façon plus générale tous les gens qui sont oisifs, qui n'ont pas de métier, qui n'ont pas de ressource propre et qui seraient, autrement, à la charge d'une famille incapable de les nourrir : les infirmes qui ne peuvent pas travailler, mais également des pères de famille qui dispersent le bien familial, les enfants prodigues qui gaspillent leur héritage, les débauchés, les prostituées également, bref, tout un ensemble d'individus que l'on appellerait, dans notre vocabulaire, des individus asociaux, et qui ont tous pour trait commun d'être des obstacles, des gênes par rapport à l'organisation de la société selon les normes économiques formulées à cette époque. Apparaît un internement essentiellement économique. Le fou n'est pas encore reconnu comme tel dans sa singularité. S'il fait l'objet de cette mesure d'internement, c'est dans la mesure, et dans la mesure seulement où il appartient à la famille beaucoup plus vaste, beaucoup plus large et générale des individus qui font obstacle à l'organisation économique et sociale du capitalisme.

C'est ainsi, comme anomalie ou anarchie par rapport à la société, que, pour la première fois en Occident, le fou a été perçu comme individu à exclure. Jusque-là le fou était un individu marginal, mais encore inclus à l'intérieur de la société. Pour qu'il commence à être non seulement marginalisé, mais exclu matériellement, individuellement, corporellement de la société, il a fallu ces nouvelles normes de la société capitaliste en voie de développement. Avant le xvii<sup>e</sup> siècle, le fou était bien tenu en marge du travail, de la famille, etc., il était bien l'objet des quatre systèmes d'exclusion, mais cette exclusion le laissait encore subsister au milieu des autres individus. L'exclusion matérielle de l'autre côté d'un système de murs, l'enfermement du fou, a commencé au xvii<sup>e</sup> siècle avec l'apparition de ces normes économiques nouvelles. Mais il est intéressant de noter que ce n'est pas le fou, en tant que fou, qui a été exclu : ce qui a été exclu, c'est toute une masse d'individus irréductibles à la norme du travail. Le fou n'y a été inscrit qu'*a fortiori* ou en tout cas avec les autres et en même temps que les autres.

De là en Occident un très curieux système d'internement qui a eu une importance sociologique considérable, puisque cet internement qui concerne des catégories pour nous si diverses d'individus a touché, quantitativement, un nombre de gens très important. À Paris où vivaient au xvii<sup>e</sup> siècle 250 000 habitants, on comptait 6 000 internés. C'était énorme.

Deuxièmement, il faut souligner que cet internement n'était aucunement un internement médical. Il n'y avait pas de médecin

affecté à ces maisons d'internement; il ne s'agissait absolument pas de guérir ces infirmes, de soigner ces vieillards ou d'essayer de rendre à la vie normale ceux qui étaient fous. S'il y avait un médecin, c'était uniquement pour soigner les maladies courantes. On ne traitait absolument pas ces gens enfermés comme des malades, mais comme des gens incapables de s'intégrer à la société.

Il faut noter – c'est un autre caractère important – que ces maisons d'internement, qui n'étaient pas soumises à la règle médicale, étaient, en revanche, soumises à la règle du travail contraint. La seule chose à quoi ces gens étaient soumis était l'obligation de faire un certain travail, qu'ils étaient d'ailleurs incapables de faire. Mais le travail, ce qui manifeste bien le caractère même de cet internement, était en quelque sorte la loi de ces individus qui n'avaient pourtant été internés que dans la mesure où ils ne pouvaient pas travailler. On les enfermait parce qu'ils étaient hors travail, mais, une fois qu'ils étaient enfermés, ils étaient enfermés à l'intérieur d'un nouveau système de travail.

Enfin, dernier point qui, je crois, signale l'importance de ce phénomène, c'est que l'apparition de ces grandes maisons d'internement a été contemporaine et s'est trouvée liée à la mise en place d'une institution qui, ensuite, malheureusement, a beaucoup fait parler d'elle et dont il nous arrive d'être les victimes : la police. Avant le xvii<sup>e</sup> siècle, en Europe, il n'y avait pas, à proprement parler, de police, en tout cas de police d'État. Il y avait une sorte de milice urbaine qui était chargée de maintenir l'ordre la nuit et d'empêcher le vol ou le crime. Mais la police comme système de surveillance constante des individus, entre les mains de l'État en tant que tel, n'est apparue qu'au milieu du xvii<sup>e</sup> siècle. En France, en tout cas, la police a été mise en place par le même décret qui a établi les maisons d'internement. C'est en 1650, en effet, qu'un édit de Pomponne de Bellière a créé les maisons d'internement et les lieutenants de police. L'existence de ce nouveau pouvoir, ni judiciaire, ni militaire, ni tout à fait politique qu'est la police, est liée à l'existence de ce quadrillage de la société capitaliste en voie d'établissement ou en voie de développement, qui impliquait que tous les individus soient surveillés au niveau même de leur intégration par rapport aux normes du travail.

Ce système de l'internement a régné en Europe depuis le milieu du xvii<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin de xviii<sup>e</sup> et le début du xix<sup>e</sup>. Le problème est de savoir pourquoi, à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, dans ces années 1790-1792 dont je parlais tout à l'heure, il y a eu une seconde transformation, et en quoi a consisté cette seconde transformation.

Les historiens, qui attribuent tant d'importance à la fameuse libération des fous par Pinel en 1792, n'ont peut-être pas fait attention au fait suivant : Pinel, quand il a libéré les fous, on devrait d'ailleurs dire les folles, de la Salpêtrière, a, d'une part, rendu leur liberté pleine et entière à un certain nombre de gens, aux infirmes, aux vieillards, aux gens oisifs, aux prostituées également, aux libertins, à tous ces gens qui étaient condamnés pour des raisons essentiellement morales ou encore à cause de leur incapacité à travailler, mais il a maintenu à l'intérieur de l'hôpital, de cette maison d'internement, ceux qui devaient être reconnus comme malades mentaux. C'est-à-dire que la libération à l'égard de l'internement a concerné tout le monde, sauf les fous. Qu'y avait-il sous cette mesure prise par Pinel en 1792, prise en Angleterre quelques années auparavant et puis en Allemagne et dans toute l'Europe quelques années après?

On peut relativement facilement saisir l'enveloppe générale du phénomène. La fin du xviii<sup>e</sup> et le début du xix<sup>e</sup> voient le passage du capitalisme à une autre vitesse et à un autre régime : c'est maintenant le capitalisme industriel qui se met en place. La première exigence de ce capitalisme va être l'existence, à l'intérieur de la société, d'une masse d'individus qui sont chômeurs et qui vont servir de régulation à la politique salariale des employeurs. Pour que les salaires soient le plus bas possible, pour que les revendications salariales soient désamorçées, pour que les coûts de production, par conséquent, soient le plus bas possible, il faut qu'il y ait à la disposition des employeurs une masse de chômeurs dans lesquels on pourra recruter, au moment où il en est besoin, un certain nombre d'ouvriers, et vers laquelle on pourra renvoyer, lorsque le besoin sera passé, ces mêmes ouvriers qu'on avait recrutés. La constitution de cette fameuse armée de réserve du capitalisme dont parlait Marx était une exigence parfaitement claire et consciente à l'esprit des hommes politiques et à l'esprit des entrepreneurs de la fin du xviii<sup>e</sup> et du début du xix<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi ces grandes machines à éponger le chômage qu'étaient les maisons d'internement au xvii<sup>e</sup> et au xviii<sup>e</sup> siècle non seulement n'étaient plus utiles, mais devenaient nuisibles, dangereuses. Non seulement le capitalisme n'en avait plus besoin, mais il n'en voulait plus. C'est pourquoi on a supprimé l'internement en tant que mesure économique, et que l'on a substitué, à cette sorte d'internement massif et global qui regroupait des catégories sociales si extraordinairement différentes, un système hospitalier à deux faces : d'une part, un système hospitalier chargé de recueillir et, éventuellement, dans toute la mesure du possible, de guérir ceux qui ne pouvaient pas travailler pour des raisons phy-

siques, et puis, d'un autre côté, un système hospitalier chargé de recueillir les gens qui ne pouvaient pas, pour des raisons non physiques et par conséquent pour des raisons que l'on allait appeler, sinon découvrir, psychologiques ceux qui ne pouvaient pas travailler.

Il y aura donc un système hospitalier fort différent du système de l'internement. Le système de l'enfermement classique permettait d'accueillir tous ceux qui ne travaillaient pas, volontairement ou involontairement, par suite d'une infirmité ou par suite de conditions économiques. L'internement classique était un grand système à supprimer le chômage. L'hospitalisation, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, fonctionne tout autrement. Non seulement il ne s'agit pas d'éponger ou de supprimer le chômage, mais il s'agit au contraire de le maintenir au niveau le plus haut possible. Pour cela, on va, d'une part, libérer ceux qui étaient enfermés dans les maisons d'internement; deuxièmement, on va établir un système d'hospitalisation qui sera chargé de guérir, c'est-à-dire de replacer dans le marché du travail, dans le cycle du chômage et du travail, les individus dont on espère bien que c'est d'une façon purement temporaire qu'ils ne peuvent pas travailler.

C'est à partir de ce moment-là, et pour ces raisons-là, que se trouve substitué au personnage du fou, qui n'était pas malade mental, ce personnage nouveau qu'est le malade mental. Le malade mental est toujours quelqu'un qui est obtenu à partir du quadruple système d'exclusion dont je parlais en commençant, mais il a maintenant, en fonction des exigences de la société capitaliste, reçu le statut de malade, c'est-à-dire d'individu que l'on doit guérir pour le remettre dans le circuit du travail ordinaire, du travail normal, c'est-à-dire du travail obligatoire. C'est cette modulation particulière de l'exclusion capitaliste qui a fait naître en Occident le profil singulier du malade mental, c'est-à-dire du fou qui n'est fou que parce qu'il est atteint d'une maladie. C'est ce même système qui a fait naître, en parallèle, ou plutôt en face de ce malade mental, un personnage qui jusque-là n'avait jamais existé, c'est-à-dire le psychiatre.

Car, dans toute cette histoire, il y a une chose qui est curieuse, c'est que, en Occident, jamais n'avait existé avant le XIX<sup>e</sup> siècle un personnage qui était le psychiatre. Certes, il existait des médecins qui portaient un intérêt à certains phénomènes parents de la folie, aux désordres de langage, aux désordres de la conduite, mais jamais on n'avait eu l'idée que la folie était une maladie suffisamment spéciale pour mériter une étude singulière et mériter, par conséquent, d'être prise en main par un spécialiste comme le psychiatre. En

revanche, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, quand s'est instauré le grand système de l'hospitalisation à deux têtes, l'hospitalisation organique et l'hospitalisation psychologique, s'est créée la catégorie sociale nouvelle du psychiatre.

Voilà, très grossièrement, comment je voulais reconstituer cette histoire de la transformation du personnage du fou. Je voulais vous montrer que nos sociétés ont beau être des sociétés industrielles développées, elles font toujours bénéficier le fou du même vieux statut que l'on retrouvait au XVII<sup>e</sup> siècle, qu'on retrouvait au Moyen Âge, que l'on peut retrouver dans les sociétés primitives. Nos sociétés relèvent toujours d'une analyse ethnologique; leur jeu d'exclusion et d'inclusion mérite, comme dans n'importe quelle société, une description de type sociologique et ethnologique. Mais sur ce fond de la vieille exclusion ethnologique du fou, le capitalisme a formé un certain nombre de critères nouveaux, établi un certain nombre d'exigences nouvelles: c'est pourquoi le fou a pris, dans nos sociétés, le visage du malade mental. Le malade mental, ce n'est pas la vérité enfin découverte du phénomène de la folie, c'est son avatar proprement capitaliste dans l'histoire ethnologique du fou.

## 223 *Présentation*

Quatrième de couverture in *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, Paris, Gallimard, coll. « Les Vies parallèles », 1978.

Les souvenirs d'Herculine Barbin, tirés des *Annales d'hygiène publique*, devaient inaugurer la parution d'une série d'archives médico-légales traitant de la sexualité et notamment de l'hermaphrodisme. Après *Herculine Barbin*, la collection ne connaîtra qu'un seul titre: *Le Cercle amoureux d'Henry Legrand*, publié en 1979.

Les Anciens aimaient à mettre en parallèle les vies des hommes illustres; on écoutait parler à travers les siècles ces ombres exemplaires.

Les parallèles, je sais, sont faites pour se rejoindre à l'infini. Imaginons-en d'autres qui, indéfiniment, divergent. Pas de point de rencontre ni de lieu pour les recueillir. Souvent elles n'ont eu d'autre écho que celui de leur condamnation. Il faudrait les saisir dans la force du mouvement qui les sépare; il faudrait retrouver le sillage instantané et éclatant qu'elles ont laissé lorsqu'elles se sont précipitées vers une obscurité où « ça ne se raconte plus » et où toute « renommée » est perdue. Ce serait comme l'envers de Plutarque: des vies à ce point parallèles que nul ne peut plus les rejoindre.



## 224 Eugène Sue que j'aime

« Eugène Sue que j'aime », *Les Nouvelles littéraires*, 56<sup>e</sup> année, n° 2618, 12-19 janvier 1978, p. 3. (Sur E. Sue, *Les Mystères du peuple*, préface de F. Mitterrand, Paris, Régine Deforges, 1978.)

Eugène Sue, parfois, me fait penser à Flaubert – on me pardonnera peut-être si j'ajoute que Flaubert ne me fait pas souvent penser à Eugène Sue : un savoir monté à son plus haut point d'intensité, porté au rouge par la précision et le détail et s'immobilisant dans une image. D'un savoir faire une scène. Art d'illustrateur? Technique étrange et difficile en tout cas, qui fut de Walter Scott à Rosny l'un des rêves du XIX<sup>e</sup> siècle : celui de rendre fictive la vérité. *La Tentation de saint Antoine* \* a rassemblé tout ce que l'histoire des religions, à l'époque, pouvait savoir sur les dieux étrangers, la folie des sociétés, et les monstres qu'adoraient des hommes ivres. Eugène Sue a lu Augustin Thierry et son frère Amédée \*\*, et tout ce qu'on pouvait dire sur les mœurs des Gaulois nos ancêtres, sur leurs révoltes, sur les invasions des Francs et le début de la féodalité; et il en a fait, de chapitre en chapitre, autant de gravures exactes et oniriques (ce genre de récit ne peut pas se comprendre sans l'existence de la lithographie, modèle et point d'aboutissement de toutes ces scènes : on est dans la litho-littérature).

Mais ceux qui n'aiment pas ce côté *Salammbô* \*\*\* du pauvre trouveront dans *Les Mystères du peuple* tout un côté Alexandre Dumas ou Ponson du Terrail : outre les images éclatantes et les tableaux fixes en pleine lumière, il y a les trajets souterrains, les épi-sodes sombres, la mort et les retrouvailles, les aventures.

En somme de la « bonne » littérature – celle qui donne ceci et cela, tout et le reste, celle qui ne lésine pas sur ce qu'elle raconte, même si elle va vite dans la manière de le dire, celle qui donne l'impression qu'on en a pour son argent. Après tout, la littérature populaire du XIX<sup>e</sup> siècle était commercialisée à grande échelle et par des gens pour qui un sou était un sou. On s'est moqué de ceux qui tiraient à la ligne pour vendre davantage. Soyons reconnaissants à ceux qui en mettent plein la vue. Ils savaient que la littérature, ça s'achetait.

\* Flaubert (G.), *La Tentation de saint Antoine*, Paris, Charpentier, 1874.

\*\* Thierry (Amédée), *Histoire des Gaulois, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, Paris, A. Sautelet, 1828, 3 vol. Thierry (Augustin), *Récits des temps mérovingiens, précédés de considérations sur l'histoire de France*, Paris, J. Tessier, 1840, 2 vol.

\*\*\* Flaubert (G.), *Salammbô*, Paris, Michel Lévy, 1862.

Je rêve d'un livre à faire. Il s'appellerait *Les Plaisirs de l'Histoire*. Il ne serait fait que de « morceaux choisis » – quelle belle expression! –, de reproductions de tableaux et de gravures, d'extraits d'ouvrages scolaires. Et chaque chapitre serait consacré à l'une de ces scènes que, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, on n'a pas cessé d'imprimer dans la tête des enfants et des adultes : Vercingétorix, jeune guerrier à moitié nu, indomptable et vaincu, venant offrir sa personne au milieu des légionnaires cuirassés; Blandine frémissante au milieu de ses lions; le galop des Huns sur fond d'incendies parmi des femmes dépoitraillées et implorantes; Brunehaut à la croupe de l'étalon, etc. Et il ne serait pas difficile de montrer : d'abord, quels éléments érotiques assez simples et très répétitifs y sont mis en jeu (rapport vainqueurs vaincus, contraste des armes et de la nudité, triomphes sauvages sur des tendresses piétinées, force mal enchaînée des esclaves); ensuite, quelle leçon politique toujours précise et parfois fort subtile s'y trouvait formulée. Ces scènes pendant plus d'un siècle ont fonctionné comme autant de « points d'érotisation » de l'Histoire; là s'est formé un « amour de la patrie » qui n'avait rien d'abstrait, mais ne dérivait que par simple extension des liens familiaux immédiats. Il paraît que les petits paysans autrefois apprenaient le plaisir en regardant la basse-cour copuler. Combien d'enfants des écoles et des villes en ont découvert de très étranges en lisant ces livres sous le signe hypocrite de la « mère » patrie!

Je rêve donc de cette anthologie érotico-historique qui devrait en tout cas laisser une large place aux *Mystères du peuple*. Sur ce point encore, on en a pour son argent. Rien n'y manque : l'adolescent qui veille le cadavre semé de fleurs du rival fraternel qu'il a tué; les femmes aux seins nus qui fendent à coups de hache les soudards qui les assaillent, la vente des esclaves, avec des enfants impubères palpés par des débauchés exsangues. Tous les classiques, tous les poncifs de l'érotisme historique; les films à péplums, il y a quelques années, étaient beaucoup moins amusants et ne recelaient pas le même intérêt politique (sur l'érotisme du mode de récit, avec le jeu du suspens, Étienne Durand-Dessert, dans l'introduction du texte, dit des choses bien intelligentes).

Marx a dit qu'il avait trouvé l'idée de la lutte des classes chez les historiens français. En fait, il y avait trouvé surtout la lutte des races. L'idée que des rapports de guerre traversent la société et en sous-tendent la structure est une vieille idée. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle, on a supposé que des nations comme la France et l'Angleterre étaient en fait composées de deux races dont l'une, plus ancienne, avait été vaincue par des envahisseurs, que ceux-ci, pendant des siècles,

l'avaient dominée et exploitée, formant l'aristocratie; mais que le jour allait venir de la révolte et de la revanche, le jour où on se retrouverait chez soi et entre soi, les autres étant vaincus, chassés ou assimilés; chacun alors pourra retrouver son nom et son identité, son être propre, sa patrie, et les biens dont la communauté ancestrale a été dépouillée.

Le thème, vigoureux déjà sous la Révolution, est devenu florissant au XIX<sup>e</sup> siècle : les millénarismes révolutionnaires, les nationalismes, mais aussi les luttes communes à la bourgeoisie et aux couches populaires contre les aristocraties de la naissance ou de l'argent, s'en sont nourris. *Les Mystères du peuple* en sont un remarquable exemple : à la fois par leur date (les lendemains de la révolution de 1848) et la multiplicité des éléments combinés (on y voit les dominateurs romains survivant dans l'Église, les ordres monastiques, les jésuites, les ultramontains actuels; les dominateurs francs donnant naissance aux propriétaires terriens; les paysans, l'artisanat des villes, les petits commerçants perpétuant la vieille race vaincue mais toujours rétive).

On a là un témoignage capital de ce « social-racisme » qui fut si important au XIX<sup>e</sup> siècle. Qu'on ne soupçonne rien de péjoratif dans cette expression : c'est l'une des formes premières de la perception de classe et de la conscience nationale. Et toute la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, pour ne pas aller plus loin, a été traversée par les avatars de ce thème : lent dégagement du socialisme par rapport à cette valorisation des races, déplacement de l'opposition Gaulois-Germains vers l'opposition Aryens-non-Aryens, recomposition du racisme à partir et autour de la pratique coloniale, intensification de l'antisémitisme, conflits du jacobinisme avec les minorités linguistiques et ethniques, etc.

François Mitterrand, dans sa préface aux *Mystères du peuple*, a mille fois raison d'insister sur la sincérité socialiste d'Eugène Sue. La fin de sa vie en fait foi. Mais ce texte aussi : texte au carrefour d'idées qui peuvent bien nous paraître étranges et lointaines, mais ont été essentielles dans la gestation, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, des thèmes socialistes. Je ne sais pas si Marx, dans *L'Idéologie allemande* \*, a tout dit sur *Les Mystères de Paris*. *Les Mystères du peuple*, en tout cas, relèvent d'une tout autre analyse.

\* Marx (K.) et Engels (F.), *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, 1845-1846*, Moscou, Verlag für Literatur und Politik, 1932 (*L'Idéologie allemande*, trad. R. Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1953).

## 225 Une érudition étourdissante

« Une érudition étourdissante », *Le Matin*, n° 278, 20 janvier 1978, p. 25. (Sur P. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1977.)

L'homme, c'est vrai, est une espèce vivante qui a une histoire. Mais c'est aussi un être historique qui a une vie : une vie et une mort, avec une fragilité qui l'expose aux maladies, aux épidémies, aux mortalités désastreuses, à la stérilité et aux grands ravages de l'espèce. L'homme en société ne vit pas seulement de pain, mais il ne meurt pas seulement de guerre ni de faim. Son histoire est indissociable de celle des parasites, des microbes, des bactéries et des virus, indissociable de celle des métabolismes, des carences vitaminées et des déséquilibres alimentaires.

Philippe Ariès passe pour l'un des pionniers de l'histoire des mentalités. Il me semble surtout l'un des inventeurs de cette histoire qui raconte ce que l'homme fait de lui-même comme espèce vivante : natalité, enfance et, maintenant, dans un travail monumental, la mort.

Six cent cinquante pages, qui ne sont pas tristes ni monotones. Mais bariolées, drôles, imprévues, qui attendrissent souvent et font rire aussi. Le livre le moins noir, le moins « en deuil » qu'on puisse imaginer : cette mort qu'on pourrait croire toujours la même, ou presque, a suscité tant d'inventions diverses; autour du dernier moment, les hommes ont organisé tant de rites, tant de cérémonies bruyantes ou silencieuses; ils ont donné à la mort tant d'images gisantes, priantes, dansantes, ricanantes, squelettiques, alanguies, douces, parées, nues, chastes, érotiques; du cadavre, ils ont fait tant de choses pour le montrer, l'exalter, le cacher, l'enfourer pêle-mêle, lui fixer un territoire, disposer autour de lui des draperies, des fleurs, des discours, des consolations, des leçons de théologie, des poèmes d'amour.

Philippe Ariès, bousculant les bienséances professionnelles des historiens, parcourt dix siècles, relie les chansons de geste à *La Mort d'Ivan Ilitch* \*, déchiffre des inscriptions et analyse la pratique américaine des *funeral homes*. On croit souvent que ce qu'il y a de plus stable dans une civilisation, c'est son culte des morts. Mais l'Occident, lui, dans sa pratique de la mort, a manifesté sa merveilleuse inventivité : depuis des siècles, il a vécu et il est mort de mille morts.

Disant cela, je ne rends pas assez justice à ce livre, dont l'érudition en effet est étourdissante. Je n'en fais pas ressortir assez la force

\* Tolstoï (L.), *La Mort d'Ivan Ilitch* (1886), in *Souvenirs et Récits*, trad. B. de Schloezer, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960.

d'intelligence. Philippe Ariès est cristallographe; il ne réduit pas les complexités, il parcourt méticuleusement toutes les arêtes. Il faut lire son analyse du macabre sous ses différentes faces : cadavre qu'on cache dans la réalité, intérieur des corps qu'on montre en images, rapport intense aux choses, par l'attachement individuel aux biens et par la perception amère des vanités. Ou encore son analyse du mensonge aux mourants, cette invention des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, avec tout le jeu de langage à double entente, de savoir et de silence, de complicité et de duperie, qui se joue entre le médecin, l'entourage et le malade qui l'accepte sans doute pour rester maître de son rapport secret à sa propre mort.

Ces dix siècles d'une mort en perpétuelle mutation, quelques moments décisifs les ont scandés. Mais avec l'humour des grands historiens, Ariès ne va pas les chercher en haut, du côté des métaphysiques puissantes ou des bouleversements institutionnels. Mais en bas, du côté de ces gestes obscurs, anonymes, sans date précise, par lesquels, sans qu'elle s'en soit elle-même rendu compte, toute une société se trouve engagée. Ainsi, le moment où on a commencé à voiler le visage des morts pour qu'ils ne regardent plus les vivants. Ainsi, le moment où celui qui va mourir se met à dicter en détail ce qu'on devra faire de sa dépouille, où la mettre, comment prier, combien de messes, à qui donner trois hardes et quelques sous. Ainsi encore, le jour où le malade n'a plus osé poser, à sa certitude intérieure, la question « sans détour » du laboureur : est-ce que je sens ma mort venue? Mais s'est tourné vers le médecin pour lui demander : quelle est donc cette maladie dont je suis atteint?

On a tendance à croire que la manière dont on imagine la survie commande la façon dont on perçoit la mort et dont on lui donne un sens. L'une des surprises du livre d'Ariès – et il n'en manque pas –, c'est de montrer la place relativement limitée qu'occupe l'au-delà dans ces différents régimes de la mort et dans leur transformation. La mort est bien plus qu'un rite de passage vers un autre monde; c'est toute une manière de vivre – de vivre sa mort et celle des autres –, c'est toute une manière de fixer sa propre individualité, d'avoir rapport à la nature et de faire sa part dans l'économie du monde. Ce qui, pour Ariès, paraît déterminant, ce n'est pas la métaphysique de l'après-mort, c'est plutôt la « physique » de la mort elle-même, je veux dire les stratégies qui, pour reprendre les cinq grandes figures repérées par lui dans le dernier millénaire, l'ont d'abord apprivoisée dans des rites collectifs, puis rapportée à la sauvagerie menaçante de la nature, puis investie dans le réseau des relations d'amour ou d'affection familiale, enfin médicalisée, cachée et rendue solitaire.

Toutes ces pratiques autour de la mort sont-elles des masques pour en cacher l'insupportable présence? Est-ce un carnaval, que toutes ces cérémonies et ces bavardages? Ce qu'ils nous racontent, quant ils sont analysés par Ariès, ce n'est pas la même fuite toujours dérisoire devant l'anéantissement, c'est tout le sérieux du rapport qu'on entretient avec soi-même, avec les autres, avec la nature et avec le mal.

Il paraît que les hommes ont longtemps rêvé d'être immortels. J'ai l'impression que les rêves d'immortalité se ressemblent beaucoup et portent vite à l'ennui. En tout cas, comme ils paraissent pauvres, quand on les compare à la manière dont les hommes d'Occident ont tissé, au jour le jour, tant de rapports divers à la mort, et fabriqué tant de manières de mourir. On les en admirerait sans réserve, n'était le fait qu'ils n'ont pas été moins riches d'imagination lorsqu'il s'est agi de trouver des manières de tuer.

226 *Alain Peyrefitte s'explique...  
... et Michel Foucault lui répond* (Intervention)

« Alain Peyrefitte s'explique... et Michel Foucault lui répond », *Le Nouvel Observateur*, n° 689, 23-29 janvier 1978, p. 25.

Mis en cause dans la lettre de M. Foucault aux leaders de la gauche (voir *supra* n° 214) à propos de l'extradition de Klaus Croissant, le garde des Sceaux, Alain Peyrefitte, répondit publiquement dans *Le Nouvel Observateur* sous forme d'une lettre adressée à M. Foucault qui lui répond ici.

*Monsieur le ministre.*

[...] La demande d'asile formulée par Klaus Croissant n'est pas, me dites-vous, restée « sans réponse ». C'est exact, au sens strict. Disons donc qu'elle est restée en suspens : on demandait à Croissant de se présenter en personne, alors que la justice allemande avait lancé contre lui un mandat d'arrêt.

Sur le second point \*, votre lettre me semble trahir comme une

\* Il s'agit du passage suivant : « Vous parlez ensuite de " cet autre (garde des Sceaux) qui justifiait une extradition non encore prononcée ". Le contexte indique que c'est à moi que vous songez. Vous faites probablement allusion à ce débat du 26 octobre dernier, où une question m'avait été posée au sujet de Croissant. Ce que vous ignorez, apparemment, c'est que j'ai répondu que je me " refusais à commenter une affaire en cours " et que " je me contenterais donc de répondre en termes généraux du problème de l'euroterrorisme ". Cette réaction était d'ailleurs la seule convenable. Plusieurs radios et journaux (dont *Libération*) l'ont notée. D'autres non.

gêne. Vous êtes, dans l'état de notre législation, le chef du parquet. Vous êtes donc fondé à indiquer à vos procureurs les réquisitions qu'ils doivent prendre. Vous auriez pu annoncer à l'avance que le représentant des pouvoirs publics demanderait l'extradition de Croissant : ce n'est pas habituel, certes, mais c'était légitime. En revanche, vous avez, au cercle Chérioux, tenu des propos généraux sur le terrorisme, la nécessité de s'en défendre, les dangers qu'il y aurait pour la France à donner asile aux terroristes ; vous avez affirmé qu'il serait convenable de dénoncer ces gens-là. Je vois dans cette intervention trois choses gênantes :

1) Vous n'avez pas nommé Croissant : qui croira que vous n'en avez pas parlé ?

2) Par-dessus la tête de vos procureurs, vous vous êtes adressé à l'opinion publique et aux juges eux-mêmes. Le procureur général Sadon n'a eu qu'à reprendre vos propres mots sur le terrorisme dans les dernières phrases de son réquisitoire demandant l'extradition de Croissant.

3) Vous nous avez invités à la dénonciation, c'est-à-dire à l'une de ces pratiques dangereuses et détestables auxquelles Croissant pensait échapper en venant en France.

En somme, vous avez « justifié à l'avance » la mesure d'extradition qui allait être prise. Au lieu de le demander en clair, vous avez tenté de la rendre acceptable en cherchant à étendre à la France un climat qu'il nous faut en tout état de cause refuser.

L'extradition de Klaus Croissant a provoqué, vous le savez, un malaise qui n'a pas été le mien seulement. Il est bon, me semble-t-il, qu'elle ait suscité tant de réactions négatives [...]

## 227 *La grille politique traditionnelle*

« La grille politique traditionnelle », *Politique-Hebdo*, n° 303 : *Spécial Elections*, 6-12 mars 1978, p. 20.

À huit jours des élections législatives de mars où le monde politique anticipe une victoire de la gauche malgré la sortie du P.C.F. du Programme commun, le journal *Politique-Hebdo*, proche du Parti socialiste, cherche à obtenir un positionnement de M. Foucault.

Pour un certain nombre d'entre nous, le problème, depuis des années, a été de faire apparaître des questions qui n'existaient pas sur la scène électorale.

Si ces questions sont fondées, c'est à ceux qui mènent leur jeu sur

la scène des élections de prendre position par rapport à ces problèmes, et c'est aux électeurs qui vont voter de prendre leur décision en fonction de ces problèmes et de l'attitude des partis.

Dans cette mesure, je me fais une règle de ne pas prendre position quant aux élections.

S'il y a eu fécondité du travail accompli depuis une quinzaine d'années, c'est dans la mesure où nous avons essayé de dessiller nos yeux, d'effacer la grille politique traditionnelle que les partis et les jeux électoraux nous imposaient.

Nous n'allons pas, à présent, traduire le travail fait en termes électoraux.

## 228 *Attention : danger*

« Attention : danger », *Libération*, n° 1286, 22 mars 1978, p. 9.

Autant qu'on sache, la loi punit un homme pour ce qu'il a fait. Mais jamais pour ce qu'il est. Encore moins pour ce qu'il serait éventuellement, encore moins pour ce qu'on soupçonne qu'il pourrait être ou devenir.

Et voilà que maintenant la justice pénale, de plus en plus, s'intéresse aux gens « dangereux » ; elle fait de la « dangerosité » une catégorie, sinon punissable, du moins susceptible de modifier la punition. On n'en est pas encore tout à fait comme en U.R.S.S. à condamner quelqu'un parce qu'il est dangereux. Mais la dangerosité, cette sombre qualité qu'on prête aux individus, vient maintenant s'ajouter au délit. Et donne droit à un supplément de peine. On est en train de créer l'infraction psychologique, le « crime de caractère ». Je te punis parce que tu n'es pas comme il faut. Raisonnable un peu.

1) Si la dangerosité est une catégorie psychologique parmi d'autres, elle ne saurait entraîner aucune peine, ni aucun supplément de peine.

2) Si la dangerosité est une possibilité de délit ou d'infraction, aucune loi n'autorise à punir une simple virtualité.

3) Depuis la fin de la dernière guerre, l'expertise psychiatrique à laquelle on soumet tout accusé qui doit passer aux assises doit établir si l'individu est dangereux. Ça n'a pas beaucoup de sens en psychiatrie et c'est exorbitant par rapport au droit. Le verdict en tout cas, tient compte de cette supposée dangerosité. C'est trop sans doute, mais ça suffit.

4) Or le décret de 1975 autorise l'administration pénitentiaire à modifier le déroulement de la peine et à placer le condamné en quartier de haute sécurité si on découvre en lui une « *dangerosité* ». Dangerosité qui n'est plus manifestée par le délit, mais suscitée par la prison. Eh bien, si la prison crée un danger qui lui est spécifique, c'est la prison qu'il faut supprimer.

5) Enfin, dans la moindre maison d'arrêt, le directeur a reçu le droit de mettre en quartier de haute sécurité tout détenu, même s'il n'est pas encore passé en jugement, même s'il n'a été considéré comme dangereux par aucun expert. Uniquement parce qu'il estime que cet individu est dangereux dans la prison qu'il dirige et par rapport à elle. C'est donc sa prison et la manière dont il la dirige qui sont créatrices de dangers. L'équité et le droit veulent donc que le directeur et lui seul en porte la responsabilité.

Conclusions : si la prison crée le danger, il est juste et légitime de vouloir y échapper. C'est indispensable, en tout cas, si on ne veut pas soi-même devenir dangereux. Nul ne doit se faire le complice de ceux qui l'exposent volontairement à devenir dangereux. L'évasion, dans ce cas, est un devoir.

## 229 *L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne*

(Conférence)

« Incorporación del hospital en la tecnología moderna » (« L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne »; trad. D. Reynié), *Revista centro-americana de Ciencias de la Salud*, n° 10, mai-août 1978, pp. 93-104. (Conférence prononcée dans le cadre du cours de médecine sociale à l'université d'État de Rio de Janeiro, octobre 1974.)

À quel moment a-t-on commencé à considérer l'hôpital comme un instrument thérapeutique, c'est-à-dire comme un instrument d'intervention dans la maladie, comme un instrument capable, par lui-même et par chacun de ses effets, de soigner un malade?

L'hôpital en tant qu'instrument thérapeutique est en effet un concept relativement moderne, puisqu'il date de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est autour de 1760 qu'est apparue l'idée que l'hôpital pouvait et devait être un instrument destiné à guérir le malade. Cela se produit au travers d'une nouvelle pratique : la visite et l'observation systématique et comparée des hôpitaux.

En Europe, on commence à réaliser une série de voyages d'études.

Parmi ceux-ci, celui de l'Anglais Howard \*, qui a parcouru les hôpitaux et les prisons du Continent de 1775 à 1780; celui aussi du Français Tenon \*\*, envoyé à la demande de l'Académie des sciences, au moment où se posait le problème de la reconstruction de l'Hôtel-Dieu de Paris.

Ces voyages d'étude présentaient plusieurs caractéristiques :

1) Leur finalité consistait à définir, sur la base d'une enquête, un programme de réforme ou de reconstruction des hôpitaux. Lorsqu'en France l'Académie des sciences a décidé d'envoyer Tenon dans divers pays d'Europe pour enquêter sur la situation des hôpitaux, il écrivit cette phrase qui me paraît très importante : « Ce sont les hôpitaux déjà existants qui doivent permettre d'estimer les mérites et les défauts du nouvel hôpital. »

On considère alors qu'aucune théorie médicale n'est suffisante en elle-même pour définir un programme hospitalier. De plus, aucun plan architectural abstrait n'est en mesure d'offrir la formule du bon hôpital. Il s'agit là en effet d'un problème complexe dont les effets et les conséquences ne sont pas bien connus. L'hôpital agit sur les maladies, il peut parfois les aggraver, les multiplier ou au contraire les atténuer.

Seule une enquête empirique sur ce nouvel objet qu'est l'hôpital, interrogé et isolé d'une manière également nouvelle, pourra donner l'idée d'un programme moderne de construction des hôpitaux. L'hôpital cesse donc d'être une simple figure architecturale et fait dorénavant partie d'un fait médico-hospitalier que l'on doit étudier de la même manière que les climats, les maladies, etc.

2) Ces enquêtes fournissaient peu de détails sur l'aspect externe de l'hôpital et sur la structure générale de l'édifice. Il ne s'agissait pas de descriptions de monuments, comme celles que faisaient les classiques voyageurs des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, mais de descriptions fonctionnelles. Howard et Tenon rendaient compte, en effet, du nombre de malades par hôpital, de la relation entre le nombre de patients et le nombre de lits, de l'espace utile de l'institution, de la taille et de la hauteur des salles, de la quantité d'air dont disposait chaque malade et, enfin, du taux de mortalité ou de guérison.

Ils cherchaient également à déterminer les relations qui pouvaient exister entre les phénomènes pathologiques et les conditions propres à chaque établissement. Ainsi, Tenon recherchait dans

\* Howard (J.), *The State of Prisons in England and Wales*, Londres, Warrington, 2 vol., 1777-1780 (*État des prisons, des hôpitaux et des maisons de force*, trad. J. P. Bérenget, Paris, Lagrange, 2 vol., 1788).

\*\* Tenon (J.-R.), *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris, Royez, 1788.

quelles conditions particulières on soignait le mieux les cas hospitalisés pour blessures et quelles étaient pour les blessés les circonstances les moins favorables. De cette façon, il établissait une corrélation entre le taux croissant de mortalité parmi les blessés et la proximité avec les malades atteints de fièvre maligne, comme on disait alors. Il démontrait également que le taux de mortalité des parturientes augmentait quand on les logeait dans une pièce située au-dessus des blessés.

Tenon étudiait de la même manière les trajets, les déplacements, les mouvements à l'intérieur de l'hôpital, en particulier le parcours qui suivaient le linge propre, les draps, le linge sale, les serviettes utilisées pour soigner les blessés, etc. Il cherchait à déterminer qui transportait ce matériel, où l'apportait-on, où le lavait-on, à qui le distribuait-on. Selon lui, ce parcours expliquait différents faits pathologiques propres aux hôpitaux.

Il analysait également pourquoi la trépanation, qui était l'une des opérations les plus fréquemment pratiquées à cette époque, se déroulait beaucoup mieux à l'hôpital anglais de Bethleem qu'à l'Hôtel-Dieu de Paris. Existait-il des facteurs internes à la structure hospitalière et à la répartition des malades qui expliquaient cette situation? La question se posait en fonction de la situation des salles, de leur répartition, du transport du linge sale.

3) Les auteurs de ces descriptions fonctionnelles de l'organisation médico-spatiale de l'hôpital n'étaient cependant pas des architectes. Tenon était un médecin, et c'est comme tel que l'Académie des sciences l'a désigné pour visiter les hôpitaux. Si Howard n'était pas médecin, il fut cependant un précurseur des philanthropes et possédait une compétence quasi socio-médicale.

C'est ainsi qu'apparut une nouvelle façon de voir l'hôpital, considéré comme un mécanisme devant soigner et pour cela devant d'abord corriger les effets pathologiques qu'il pouvait produire.

On pourrait alléguer que cela n'est pas nouveau, qu'il y avait longtemps que les hôpitaux se consacraient à soigner les malades; on pourrait affirmer que ce que l'on découvre au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est que les hôpitaux ne guérissent pas autant qu'ils le devraient; qu'il ne s'agit pas d'autre chose que d'un raffinement des exigences classiques formulées à l'égard de l'instrument hospitalier.

Je voudrais formuler une série d'objections à cette hypothèse. L'hôpital qui fonctionnait en Europe depuis le Moyen Âge n'était en aucune façon un moyen de guérir, ni même n'avait été conçu pour cela. Dans l'histoire des soins apportés au malade en Occident, il y eut en réalité deux catégories distinctes qui ne se superposaient

pas, qui se rencontraient souvent, mais qui différaient fondamentalement, à savoir : la médecine et l'hôpital.

L'hôpital comme institution importante et même essentielle pour la vie urbaine de l'Occident depuis le Moyen Âge n'est pas une institution médicale. À cette époque, la médecine n'est pas une profession hospitalière. Il est important de garder à l'esprit cette situation, pour comprendre l'innovation que représente l'introduction au XVIII<sup>e</sup> siècle d'une médecine hospitalière ou d'un hôpital médico-thérapeutique. J'essaierai de montrer la différence entre ces deux catégories afin de situer cette innovation.

Avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'hôpital était essentiellement une institution d'assistance aux pauvres. Il était en même temps une institution de séparation et d'exclusion. Le pauvre, en tant que tel, avait besoin d'assistance; comme malade, il était porteur de maladie qu'il risquait de propager. En résumé, il était dangereux. De là l'existence nécessaire de l'hôpital, tant pour les recueillir que pour protéger les autres du danger qu'ils représentaient. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, le personnage idéal de l'hôpital n'était donc pas le malade, celui qu'il fallait soigner, mais le pauvre, qui était déjà moribond. Il s'agit ici d'une personne qui nécessite une assistance matérielle et spirituelle, qui a besoin de recevoir les ultimes secours et les derniers sacrements. C'était là la fonction essentielle de l'hôpital.

On disait alors – et avec raison – que l'hôpital était un lieu où l'on venait mourir. Le personnel hospitalier ne s'efforçait pas de soigner le malade, mais bien différemment d'obtenir son salut. C'était un personnel caritatif (composé de religieux ou de laïques) qui travaillait à l'hôpital pour faire œuvre de miséricorde et s'assurer ainsi de son salut futur. Par conséquent, l'institution servait à sauver l'âme du pauvre au moment de la mort ainsi que celle du personnel qui le prenait en charge. Il exerçait une fonction de transition de la vie vers la mort, de salut spirituel beaucoup plus qu'une fonction matérielle, tout en séparant les individus dangereux du reste de la population.

Pour étudier la signification générale de l'hôpital au Moyen Âge et pendant la Renaissance, il faut lire *Le Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu* \* écrit par un parlementaire, qui fut administrateur de l'Hôtel-Dieu, dans une langue pleine de métaphores – une espèce de *Roman de la rose* de l'hospitalisation –, mais qui reflète parfaite-

\* Maître Jehan Henri (chantre de Notre-Dame et président de la Chambre des enquêtes au Parlement), *Le Livre de vie active des religieuses de l'Hôtel-Dieu de Paris*, Paris, 1480.

ment le mélange des fonctions d'assistance et de conversion spirituelle qui incombaient alors à l'hôpital.

C'étaient là les caractéristiques de l'hôpital jusqu'aux débuts du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'Hôpital général, lieu d'internement où se côtoyaient et se mêlaient malades, fous, prostituées, etc., est encore au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle une sorte d'instrument mixte d'exclusion, d'assistance et de conversion spirituelle qui ignore la fonction médicale.

Pour ce qui concerne la pratique médicale, aucun des éléments qui l'intégraient et lui servaient de justification scientifique ne la prédestinaient à être une médecine hospitalière. La médecine médiévale, et celle encore des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, était profondément individualiste, individualiste pour le médecin à qui on reconnaissait cette condition après une initiation assurée par la corporation médicale elle-même. Elle comprenait une maîtrise des textes et la transmission de formules plus ou moins secrètes. L'expérience hospitalière ne faisait pas partie de la formation rituelle du médecin.

L'intervention du médecin dans la maladie tournait autour du concept de crise. Le médecin devait observer le malade et la maladie dès l'apparition des premiers symptômes pour déterminer le moment auquel devait se produire la crise. La crise représentait l'instant pendant lequel s'affrontaient dans le malade sa nature saine et le mal qui le frappait. Dans cette lutte entre la nature et la maladie, le médecin devait observer les signes, prévoir l'évolution et favoriser, dans la mesure du possible, le triomphe de la santé et de la nature sur la maladie. Dans la cure, la nature, la maladie et le médecin entraient en jeu. Dans cette lutte, le médecin remplissait une fonction de prédiction, d'arbitre et d'allié de la nature contre la maladie. Cette espèce de bataille dont la cure prenait la forme ne pouvait que se dérouler à travers une relation individuelle entre le médecin et le malade. L'idée d'une vaste série d'observations, recueillies au sein d'un hôpital, qui aurait permis de relever les caractéristiques générales d'une maladie et ses éléments particuliers, etc., ne faisait pas partie de la pratique médicale.

Ainsi, rien dans la pratique médicale de cette époque ne permettait l'organisation des connaissances hospitalières. L'organisation de l'hôpital ne permettait pas non plus l'intervention de la médecine. En conséquence, jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'hôpital et la médecine resteront deux domaines séparés. Mais comment s'est produite la transformation, c'est-à-dire comment s'est « médicalisé » l'hôpital et comment est-on parvenu à la médecine hospitalière?

Le facteur principal de la transformation n'a pas été la recherche d'une action positive de l'hôpital sur le malade ou la maladie, mais

simplement l'annulation des effets négatifs de l'hôpital. Il ne s'agissait pas en premier lieu de médicaliser l'hôpital, mais de le purifier de ses effets nocifs, du désordre qu'il occasionnait. Dans ce cas, on entend par désordre les maladies que cette institution pouvait engendrer chez les personnes internées et propager dans la ville où elle se trouvait. C'est ainsi que l'hôpital était un foyer perpétuel de désordre économique et social.

Cette hypothèse d'une « médicalisation » de l'hôpital par l'élimination du désordre qu'il produisait est confirmée par le fait que la première grande organisation hospitalière de l'Europe est apparue au XVII<sup>e</sup> siècle, essentiellement dans les hôpitaux maritimes et militaires. Le point de départ de la réforme hospitalière n'a pas été l'hôpital civil, mais l'hôpital maritime qui était un lieu de désordre économique. En effet, c'est à partir de lui que s'organisait le trafic de marchandises, d'objets précieux et autres matières rares provenant des colonies. Le trafiquant feignant d'être malade était conduit à l'hôpital dès son débarquement. Là, il dissimulait les objets qu'il soustrayait ainsi au contrôle économique de la douane. Les grands hôpitaux maritimes de Londres, de Marseille ou de La Rochelle devenaient ainsi le lieu d'un vaste trafic contre lequel protestaient les autorités fiscales.

Ainsi donc, le premier règlement hospitalier qui apparaît au XVII<sup>e</sup> siècle se rapporte à l'inspection des coffres que les marins, les médecins et les apothicaires conservaient dans les hôpitaux. À partir de ce moment, on pouvait inspecter les coffres et enregistrer leur contenu. Si l'on y trouvait des marchandises destinées à la contrebande, les propriétaires étaient aussitôt punis. Ainsi apparaît dans ce règlement une première enquête économique.

Par ailleurs, un autre problème apparaît dans ces hôpitaux maritimes et militaires : celui de la quarantaine, c'est-à-dire celui des maladies épidémiques que pouvaient apporter les personnes qui débarquaient. Les lazarets établis, par exemple, à Marseille et à La Rochelle constituent une sorte d'hôpital parfait. Mais il s'agit essentiellement d'un type d'hospitalisation qui ne conçoit pas l'hôpital comme un instrument de cure, mais plutôt comme un moyen d'empêcher l'apparition d'un foyer de désordre économique et médical.

Si les hôpitaux maritimes et militaires devinrent des modèles de la réorganisation hospitalière, c'est donc parce que, avec le mercantilisme, les réglementations économiques se firent plus strictes. Mais c'est aussi parce que la valeur de l'homme augmentait chaque fois davantage. C'est en effet précisément à cette époque que

la formation de l'individu, sa capacité, ses aptitudes, commençaient à avoir un prix pour la société.

Considérons l'exemple de l'armée. Jusqu'à la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, il n'y avait aucune difficulté pour recruter des soldats. Il suffisait de posséder quelques moyens financiers. Il y avait dans l'Europe entière des chômeurs, des vagabonds, des misérables disposés à s'enrôler dans l'armée de n'importe quelle puissance, nationale ou religieuse. À la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, l'introduction du fusil rend l'armée beaucoup plus technique, beaucoup plus subtile et coûteuse. Pour apprendre à manier un fusil, il faut un apprentissage, des manœuvres, des instructions. C'est ainsi que le prix d'un soldat excède celui d'un simple travailleur et que le coût de l'armée se transforme en un poste budgétaire important pour tous les pays. Aussi, lorsqu'un soldat est formé, on ne peut le laisser mourir. S'il meurt, ce doit être dans une bataille, en tant que soldat, et non pas à cause d'une maladie. Il ne faut pas oublier qu'au xvii<sup>e</sup> siècle le taux de mortalité des soldats était très élevé. À titre d'exemple, une armée autrichienne qui partit de Vienne en direction de l'Italie perdit cinq sixièmes de ses hommes avant de parvenir sur les lieux du combat. Ces pertes causées par les maladies, les épidémies et les désertions constituaient un phénomène relativement courant.

À partir de cette transformation technique de l'armée, l'hôpital militaire devient un problème technique et militaire important : 1) il fallait surveiller les hommes dans l'hôpital militaire pour éviter qu'ils ne désertent puisqu'ils avaient été formés à un coût élevé ; 2) il fallait les soigner pour qu'ils ne meurent pas de maladie ; 3) il fallait enfin éviter qu'une fois rétablis, ils ne feignent pas la maladie pour demeurer en chambre, etc.

En conséquence, une réorganisation administrative et politique est apparue : un nouveau contrôle par l'autorité dans l'enceinte de l'hôpital militaire. Il en advint de même avec l'hôpital maritime à partir du moment où la technique maritime devint plus complexe et où, là encore, on ne pouvait se résoudre à perdre une personne formée à un coût élevé.

Comment s'est réalisée cette réorganisation de l'hôpital ? Le réaménagement des hôpitaux maritimes et militaires n'est pas fondé sur une technique médicale mais essentiellement sur une technologie que l'on pourrait qualifier de politique, à savoir la discipline.

La discipline est une technique d'exercice du pouvoir qui n'a pas été, à proprement parler, inventée mais plutôt élaborée au cours du xviii<sup>e</sup> siècle. En effet, elle existait déjà tout au long de l'histoire,

ainsi au Moyen Âge et même dans l'Antiquité. À ce titre, les monastères constituent un exemple de lieu du pouvoir au sein desquels régnait un système disciplinaire. L'esclavage et les grandes compagnies esclavagistes existant dans les colonies espagnoles, anglaises, françaises, hollandaises, etc., étaient également des modèles de mécanismes disciplinaires. Nous pourrions remonter à la légion romaine, nous y trouverions de la même façon un exemple de discipline.

Ainsi, les mécanismes disciplinaires datent des temps anciens, mais ils apparaissent isolés, fragmentés jusqu'aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, lorsque le pouvoir disciplinaire se perfectionne en devenant une nouvelle technique de gestion de l'homme. On parle fréquemment des inventions techniques du xvii<sup>e</sup> siècle — la technologie chimique, la métallurgie, etc. —, mais l'on ne mentionne pas l'invention technique de cette nouvelle manière de gouverner l'homme, de contrôler ses multiples aspects, de les utiliser au maximum et d'améliorer le produit utile de son travail, de ses activités grâce à un système de pouvoir qui permet de les contrôler. Dans les grandes fabriques qui commencent à apparaître, dans l'armée, dans les écoles, quand on observe dans toute l'Europe les grands progrès de l'alphabétisation apparaissent ces nouvelles techniques de pouvoir qui constituent les grandes inventions du xvii<sup>e</sup> siècle.

À partir des exemples de l'école et de l'armée, que voit-on surgir à cette époque ?

1) Un art de répartition spatiale des individus. Dans l'armée du xvii<sup>e</sup> siècle, les individus sont entassés, ils forment un conglomerat, avec les plus forts et les plus capables devant et ceux qui ne savent pas lutter, ceux qui sont lâches et menacent de prendre la fuite sur les flancs ou bien au milieu. La force d'un corps militaire résidait alors dans l'effet de densité de cette masse humaine.

Au xviii<sup>e</sup> siècle, au contraire, à partir du moment où le soldat reçoit un fusil, il est nécessaire d'étudier la distribution des individus afin de les placer convenablement là où leur efficacité pourra atteindre son maximum. La discipline militaire commence à partir du moment où l'on enseigne au soldat à se placer, à se déplacer, à être là où il faut être.

De la même façon, dans les écoles du xvii<sup>e</sup> siècle, les élèves sont entassés. Le maître appelait l'un d'eux et, pendant quelques minutes, lui dispensait un cours, puis le renvoyait à sa place pour en appeler un autre, et ainsi de suite. L'enseignement collectif offert à tous les élèves et simultanément supposait une distribution spatiale de la classe



La discipline est avant tout une analyse de l'espace ; c'est l'individualisation par l'espace, le placement des corps dans un espace individualisé qui permet la classification et les combinaisons.

2) La discipline n'exerce pas son contrôle sur le résultat d'une action, mais sur son développement. Dans les fabriques de type corporatif du xvii<sup>e</sup> siècle, ce que l'on exigeait de l'ouvrier ou du maître, c'était la fabrication d'un produit possédant des qualités particulières. La manière de les fabriquer dépendait de ce qui se transmettait d'une génération à l'autre. Le contrôle n'affectait pas le mode de production. De la même manière, on apprenait à un soldat comment se battre, à être plus fort que l'adversaire dans la lutte individuelle ou sur un champ de bataille.

À partir du xviii<sup>e</sup> siècle s'est développé un art du corps humain. On commence par observer les mouvements exécutés, par déterminer quels sont les plus efficaces, les plus rapides et les mieux ajustés. C'est ainsi qu'apparaît dans les fabriques le fameux et sinistre personnage du contremaître, chargé d'observer non pas si l'on fait le travail, mais de quelle manière on pourrait le faire plus rapidement et avec des mouvements mieux adaptés. Dans l'armée apparaît le sous-officier et avec lui les exercices, les manœuvres et la décomposition des mouvements dans le temps. Le fameux règlement de l'infanterie, qui assure les victoires de Frédéric de Prusse, comprend une série de mécanismes de direction des mouvements du corps.

3) La discipline est une technique de pouvoir qui implique une surveillance constante et perpétuelle des individus. Il ne suffit pas de les observer de temps à autre ou de voir si ce qu'ils font correspond aux règles. Il faut les surveiller sans cesse pour que se réalise l'activité, il faut les soumettre à une pyramide permanente de surveillance. C'est ainsi qu'apparaissent dans l'armée une série continue de grades qui vont du général en chef jusqu'au simple soldat, de même qu'un système d'inspection, de revues, de parades, de défilés, etc., qui permet d'observer en permanence chaque individu.

4) La discipline suppose un registre permanent : annotations sur l'individu, relation des événements, élément disciplinaire, communication des informations vers les échelons supérieurs pour faire en sorte qu'aucun détail n'échappe au sommet de la hiérarchie.

Dans le système classique, l'exercice du pouvoir était confus, global et discontinu. Il s'agissait du pouvoir souverain sur des groupes intégrés par familles, cités, paroisses, c'est-à-dire par unités globales. Il ne s'agissait pas d'un pouvoir agissant continuellement sur l'individu.

La discipline est l'ensemble des techniques en vertu desquelles

les systèmes de pouvoir ont pour objectif et résultat la singularisation des individus. C'est le pouvoir de l'individualisation dont l'instrument fondamental réside dans l'examen. L'examen, c'est la surveillance permanente, classificatrice, qui permet de répartir les individus, de les juger, de les évaluer, de les localiser et, ainsi, de les utiliser au maximum. À travers l'examen, l'individualité devient un élément pour l'exercice du pouvoir.

L'introduction de mécanismes disciplinaires dans l'espace désordonné de l'hôpital allait permettre sa médicalisation. Tout ce qui vient d'être exposé explique pourquoi l'hôpital s'est discipliné : les raisons économiques, la valeur attribuée à l'individu, le désir d'éviter la propagation des épidémies expliquent le contrôle disciplinaire auquel sont soumis les hôpitaux. Mais si cette discipline acquiert un caractère médical, si ce pouvoir disciplinaire est confié au médecin, on le doit à une transformation du savoir médical. Il faut attribuer la formation d'une médecine hospitalière, d'une part, à l'introduction de la discipline dans l'espace hospitalier et, d'autre part, à la transformation que connaît à cette époque la pratique de la médecine.

Dans le système épistémique ou épistémologique du xviii<sup>e</sup> siècle, le grand modèle d'intelligibilité des maladies est la botanique, c'est la classification de Linné. Elle implique la nécessité de penser les maladies comme un phénomène naturel. Comme pour les plantes, il y a, dans les maladies, des espèces différentes, des caractéristiques observables, des types d'évolution. La maladie, c'est la nature, mais une nature due à l'action particulière du milieu sur l'individu. Lorsque la personne saine est soumise à certaines actions du milieu, elle sert de point d'appui à la maladie, phénomène limite de la nature. L'eau, l'air, l'alimentation, le régime général constituent les bases sur lesquelles se développent dans un individu les différents types de maladies.

Dans cette perspective, la cure est conduite par une intervention médicale qui ne vise pas à atteindre la maladie proprement dite, comme dans la médecine de la crise, mais, presque en marge de la maladie et de l'organisme, qui s'oriente vers le milieu ambiant : l'air, l'eau, la température, le régime, l'alimentation, etc. C'est une médecine du milieu qui se constitue dans la mesure où la maladie est considérée comme un phénomène naturel obéissant à des lois naturelles.

Aussi est-ce dans l'articulation de ces deux processus, c'est-à-dire le déplacement de l'intervention médicale et l'application de la discipline à l'espace hospitalier, que se rencontre l'origine de l'hôpital

médical. Ces deux phénomènes, d'origine différente, allaient pouvoir s'articuler grâce à l'introduction d'une discipline hospitalière dont la fonction consistait à garantir les enquêtes, la surveillance, l'application de la discipline dans le monde désordonné des malades et de la maladie, et, enfin, à transformer l'état du milieu enveloppant les malades. De même ceux-ci furent individualisés et répartis dans un espace où l'on pouvait les surveiller et noter les événements qui avaient lieu; on modifia également l'air qu'ils respiraient, la température ambiante, l'eau potable, le régime, de manière que le nouveau visage de l'hôpital qu'imposait l'introduction de la discipline ait une fonction thérapeutique.

Si l'on admet l'hypothèse que l'hôpital est né des techniques du pouvoir disciplinaire et de la médecine d'intervention sur le milieu, on comprendra les différentes caractéristiques que possède cette institution.

1) La localisation de l'hôpital et la distribution interne de l'espace. La question de l'hôpital à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle est fondamentalement une question d'espace. En premier lieu, il s'agit de savoir où se situera l'hôpital pour qu'il cesse d'être un lieu sombre, obscur et confus, situé en plein cœur de la ville, dans lequel aboutissaient les hommes à l'heure de la mort et propageant dangereusement miasmes, air contaminé, eau sale, etc. Il faut que le lieu où se situera l'hôpital se conforme au contrôle sanitaire de la ville. La localisation de l'hôpital devait être déterminée à partir d'une médecine de l'espace urbain.

En second lieu, il fallait aussi calculer la distribution interne de l'espace dans l'hôpital en fonction de certains critères : si l'on était convaincu qu'une action exercée sur le milieu guérissait les malades, alors il fallait créer autour de chaque malade un petit espace individualisé, spécifique, modifiable selon le patient, la maladie et son évolution. Il était nécessaire d'obtenir une autonomie fonctionnelle et médicale de l'espace de survie du malade. Il s'établit de cette manière le principe selon lequel les lits ne doivent pas être occupés par plus d'un patient. C'est ainsi que fut supprimé le lit doritoir dans lequel pouvaient s'entasser parfois jusqu'à six personnes.

Il faudra également créer autour du malade un milieu modifiable permettant d'augmenter la température, de rafraîchir l'air, de le diriger vers un seul malade, etc. À partir de là se développent des recherches sur l'individualisation de l'espace de vie et la respiration des malades, y compris dans les salles collectives. Ainsi, par exemple, on formula le projet d'isoler le lit de chaque malade à l'aide de draps placés sur les côtés et au-dessus afin de permettre la circulation de l'air tout en bloquant la propagation des miasmes.

Tout cela nous montre comment, dans une structure particulière, l'hôpital constitue un moyen d'intervention sur le malade. L'architecture hospitalière doit être le facteur et l'instrument de la cure hospitalière. L'hôpital où les malades se rendaient pour mourir devait cesser d'exister. L'architecture hospitalière devient un instrument de cure, au même titre qu'un régime alimentaire, une saignée ou une quelconque action médicale. L'espace hospitalier s'est médicalisé dans sa fonction et dans ses effets. C'est là la première caractéristique de la transformation de l'hôpital à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

2) Transformation du système de pouvoir au sein de l'hôpital. Jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est le personnel religieux, rarement laïque, qui exerce le pouvoir. Il est chargé de la vie quotidienne de l'hôpital, du salut et de l'alimentation des personnes internées. On appelait le médecin pour s'occuper des malades les plus gravement atteints. Moins qu'une action réelle, il s'agissait en fait d'une garantie, d'une simple justification. La visite médicale était un rituel très irrégulier. En principe, elle avait lieu une fois par jour et pour des centaines de malades. En outre, le médecin dépendait administrativement du personnel religieux qui avait le pouvoir de le congédier.

À partir du moment où l'hôpital est conçu comme un instrument de cure et que la distribution de l'espace devient un moyen thérapeutique, le médecin assume la responsabilité principale de l'organisation hospitalière. C'est lui que l'on consulte pour déterminer comment construire et organiser un hôpital; c'est pour cette raison que Tenon réalisa l'enquête déjà citée. Dès lors est prohibée la forme du cloître, de la communauté religieuse, que l'on avait utilisée jusque-là pour organiser l'hôpital. De plus, si le régime alimentaire, l'aération, etc., deviennent des instruments de la cure, en contrôlant le régime du malade, le médecin devient chargé, jusqu'à un certain point, du fonctionnement économique de l'hôpital, qui, jusque-là, était un privilège des ordres religieux.

En même temps, la présence du médecin dans l'hôpital se réaffirme et s'intensifie. Le nombre des visites augmente à un rythme croissant tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle. En 1680, à l'Hôtel-Dieu de Paris, le médecin passait une fois par jour; bien différemment, au XVIII<sup>e</sup> siècle, divers règlements furent établis pour spécifier successivement que l'on devait effectuer des visites nocturnes pour les plus gravement malades; que chaque visite devait durer deux heures; et, pour finir, autour de 1770, qu'un médecin devait résider à l'intérieur de l'hôpital afin d'être en mesure d'intervenir à n'importe quelle heure du jour et de la nuit si cela s'avérait nécessaire.

Ainsi est apparu le personnage du médecin d'hôpital qui n'existait pas auparavant. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les grands médecins ne venaient pas de l'hôpital. Ils étaient des médecins consultants ayant acquis du prestige grâce à un certain nombre de guérisons spectaculaires. Le médecin auquel avaient recours les communautés religieuses pour les visites à l'hôpital était le plus souvent le pire de la profession. Le grand médecin d'hôpital, d'autant plus compétent qu'était grande son expérience dans ces institutions, est une invention du XVIII<sup>e</sup> siècle. Tenon, par exemple, fut médecin d'hôpital; de même, le travail que Pinel réalisa à Bicêtre fut possible grâce à l'expérience acquise en milieu hospitalier.

Cette inversion de l'ordre hiérarchique dans l'hôpital avec l'exercice du pouvoir par le médecin se reflète dans le rituel de la visite : le défilé quasi religieux, conduit par le médecin, de toute la hiérarchie de l'hôpital : assistants, élèves, infirmières, etc., se présentant devant le lit de chaque malade. Ce rituel codifié de la visite, qui désigne le lieu du pouvoir médical, se retrouve dans les règlements hospitaliers du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ils indiquent où doit se placer chaque personne, ils précisent que le passage du médecin doit être annoncé par une clochette, que l'infirmière doit se trouver près de la porte avec un cahier dans la main et accompagner le médecin lorsqu'il rentre dans la salle, etc.

3) Organisation d'un système de registres permanent et complet, dans la mesure du possible, afin de consigner tout ce qui se passe. En premier lieu, considérons les méthodes d'identification du malade. On attachait à son poignet un bracelet qui permettrait de le distinguer lorsqu'il vivait, mais aussi s'il venait à mourir. Sur la partie supérieure du lit, on plaçait une fiche mentionnant son nom et la maladie dont il souffrait. De même, on commence à utiliser une série de registres qui réunissent et transmettent l'information : le registre général des entrées et sorties dans lequel on inscrivait le nom du malade, le diagnostic du médecin qui l'accueillait, la salle dans laquelle il se trouvait et, pour finir, s'il avait péri ou si, au contraire, on l'avait guéri; le registre de chaque salle, préparé par l'infirmière en chef; le registre de la pharmacie dans lequel figuraient les ordonnances; le registre des directives que le médecin formulait au cours de la visite, concernant les ordonnances, le traitement prescrit, le diagnostic, etc.

À la fin s'est imposée l'obligation pour les médecins de confronter leurs expériences à leurs registres – au moins une fois par mois, ainsi que le précisait le règlement de l'Hôtel-Dieu en 1785 –, afin de noter les différents traitements administrés, ceux qui ont donné

des résultats satisfaisants, les médecins qui ont obtenu le plus grand nombre de succès, si les maladies épidémiques passaient d'une salle à une autre, etc. De cette manière se forme une collection de documents à l'intérieur de l'hôpital. Ainsi, celui-ci constitue non seulement un lieu de cure, mais aussi un lieu de production du savoir médical. Le savoir médical qui, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, était localisé dans les livres, dans une espèce de jurisprudence médicale concentrée dans les grands traités classiques de la médecine, commence à occuper un lieu qui n'est pas le texte, mais l'hôpital. Il ne s'agit plus de ce qui est écrit ou imprimé, mais de ce que l'on recueille tous les jours dans la tradition vivante, active et actuelle que représente l'hôpital.

C'est de cette manière que s'est affirmée, au cours de la période 1780-1790, la formation normative du médecin hospitalier. Cette institution, en plus d'être un lieu de cure, est aussi un lieu de formation médicale. La clinique apparaît comme une dimension essentielle de l'hôpital. J'entends ici par « clinique » l'organisation de l'hôpital comme lieu de formation et de transmission du savoir. En outre, avec l'introduction de la discipline de l'espace hospitalier – qui permet de soigner comme d'accumuler des connaissances et de former – la médecine offre, comme objet d'observation, un champ très vaste, limité d'un côté par l'individu lui-même et, de l'autre, par la population tout entière.

Avec l'application de la discipline à l'espace hospitalier et par le fait qu'il est possible d'isoler chaque individu, de l'installer dans un lit, de lui prescrire un régime, etc., on est conduit vers une médecine individualisante. En effet, c'est bien l'individu qui sera observé, surveillé, connu et soigné. L'individu émerge donc comme objet du savoir et de la pratique médicale.

En même temps, par le système de l'espace hospitalier discipliné, on peut observer un grand nombre d'individus. Les registres tenus quotidiennement, lorsqu'ils sont comparés à ceux des autres hôpitaux ou à ceux des autres régions, permettent d'étudier les phénomènes pathologiques communs à toute la population.

Grâce à la technologie hospitalière, l'individu et la population se présentent simultanément comme des objets du savoir et de l'intervention médicale. La redistribution de ces deux médecines sera un phénomène propre au XIX<sup>e</sup> siècle. La médecine qui se forme au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle est à la fois une médecine de l'individu et de la population.

230 *Sexualité et politique*

< Sei to seiji wo Kararu > (« Sexualité et politique » ; entretien avec C. Nemoto et M. Watanabe, le 27 avril 1978, au journal *Asabi*), *Asabi Jaanaru*, 20<sup>e</sup> année, n° 19, 12 mai 1978, pp. 15-20.

*M. Watanabe* : Monsieur Foucault, aujourd'hui, le 27 avril, vous avez donné une conférence très intéressante sur « Le philosophe et le pouvoir dans le monde occidental » dans la salle de conférences d'*Asabi*. Dans les prochains numéros de cette revue, nous allons publier un résumé de votre analyse portant sur le rôle que jouait en Europe la technique du pouvoir de l'Église catholique, ce que vous appelez le « pouvoir morphologique du curé », au cours de la formation de l'individu et dans la fonction du pouvoir dont l'objet était l'individu. Puisque vous partez pour Paris demain, cette interview sera la dernière de votre séjour au Japon, et je voudrais que nous discutions ici de la sexualité et de la politique.

Or on pourrait dire que la sexualité et la politique, ou bien la sexualité et le pouvoir, sont le thème principal, le motif initial de *l'Histoire de la sexualité* que vous écrivez en ce moment. Le premier tome, *La Volonté de savoir*, a déjà été publié l'an dernier. J'en ai traduit une partie pour l'insérer dans *Umi* de Chuoo Koron, et la traduction de la totalité est en cours. Je voudrais vous poser quelques questions concernant certaines propositions et hypothèses que vous y avez présentées.

Un sujet comme la sexualité et le pouvoir évoque tout de suite les problèmes de la censure et ensuite ceux de la liberté sexuelle qui ont des rapports étroits entre eux.

L'une des propositions les plus importantes dans *La Volonté de savoir* est qu'en discourant tellement de la libération sexuelle et de l'injustice de la censure l'essentiel des phénomènes actuels qui entourent la sexualité nous échappe. C'est-à-dire que l'hypothèse répressive cache le phénomène de la prolifération anormale des discours à propos du sexe. En fait, ce phénomène-là est essentiel pour analyser les rapports entre la sexualité et le pouvoir. Cela ne veut pas dire qu'on sous-estime l'injustice de la censure, mais il faudrait la situer comme une pièce d'un appareil de pouvoir plus important.

Malgré la levée des interdictions relatives à la pornographie par le gouvernement du président Giscard d'Estaing, je suppose qu'en France aussi vous avez des censures diverses et des systèmes d'exclusion dans ce domaine. Au Japon, cela fonctionne d'une manière nettement plus absurde, si bien qu'il est naturel que la perspective de

la libération sexuelle soit un objectif pour ceux qui s'opposent au pouvoir.

La norme de la censure est totalement arbitraire, et cela nous paraît évident qu'il s'agit d'une stratégie du pouvoir. Par exemple, vous avez peut-être entendu dire que la censure pour les images est excessive par rapport aux discours ; concernant les images, la censure porte seulement sur les poils du pubis et sur les sexes ; quant aux discours, les textes exhibitionnistes destinés aux revues hebdomadaires sont tolérés, tandis que les œuvres littéraires sont censurées. Comme vos autres œuvres, *La Volonté de savoir* a éclairci des choses que nous n'avons pas précisément examinées ou bien que nous n'avons pas su situer à leurs propres places, bien que nous y pensions et que nous les percevions dans la vie quotidienne. En outre, vous avez replacé ces choses dans leur système. Au Japon, d'un côté, il y a la censure stupide qui empêche d'importer même les revues de mode si on n'efface pas les poils du pubis, d'un autre côté, nous sommes inondés de discours sur le sexe. Je voudrais y revenir plus tard.

*C. Nemoto* : Pour commencer, nous allons parler de *L'Empire des sens* \*, un film de Nagisa Oshima qui a eu du succès en France et qui s'est fait une réputation à cause de la censure au Japon. Avez-vous vu ce film ?

*M. Foucault* : Bien sûr que oui, je l'ai vu deux fois.

*C. Nemoto* : Savez-vous ce qui s'est passé quand le film a été importé au Japon ?

*W. Watanabe* : On voyait l'image séparée en deux au milieu de l'écran, car les parties interdites ont été coupées.

*M. Foucault* : Je ne suis pas très fort en anatomie et je n'imagine pas bien ce que cela a pu donner, mais c'est scandaleux.

*M. Watanabe* : Et quelle impression avez-vous eue de ce film ?

*M. Foucault* : Je ne peux rien dire personnellement à propos du problème des images interdites et des images tolérées au Japon, et c'est la même chose à propos du fait qu'au Japon ce qu'on a montré dans ce film ait été considéré comme particulièrement scandaleux, car, en France, il y a un système de censure tout à fait différent. En tout cas, le système de la censure existe... Mais je ne pense pas que les images montrées dans ce film soient des images qui n'aient jamais été montrées auparavant. Cela ne signifie pas du tout que c'est un film anodin. Quand je parle d'« images qu'on n'a jamais

\* 1975.

vues », il ne s'agit pas forcément d'images sexuelles, d'images de sexes. Dans des films récents, on peut voir le corps humain en général, soit la tête, soit le bras, soit la peau, montré sous un angle complètement nouveau, et il s'agit donc de nouveaux points de vue. Dans ce film, on n'a pas vu d'images qui n'ont jamais été montrées.

En revanche, j'ai été très impressionné par la forme des rapports entre l'homme et la femme, plus précisément par les rapports de ces deux personnes à l'égard du sexe de l'homme : cet objet est le lien entre les deux, pour l'homme aussi bien que pour la femme, et il semble appartenir aux deux de manière différente. Cette amputation qui se produit à la fin du film est absolument logique et c'est une chose qui ne se produira jamais dans les films français ou dans la culture française.

Pour les Français, le sexe de l'homme est littéralement l'attribut de l'homme, et les hommes s'assimilent à leur sexe et gardent des rapports absolument privilégiés avec lui. C'est un fait incontestable, ainsi les femmes bénéficient du sexe masculin uniquement au cas où les hommes leur en concèdent le droit ; soit ils le leur prêtent, soit ils le leur imposent ; d'où suit l'idée que la jouissance masculine passe avant et qu'elle est essentielle.

Dans ce film, au contraire, le sexe masculin est un objet qui existe entre les deux personnages et chacun possède à sa manière un droit envers cet objet. C'est un instrument de plaisir pour les deux, et, puisqu'ils tirent de lui des plaisirs, chacun à sa façon, celui qui obtient plus de plaisir finit par posséder plus de droit à l'égard de cet objet. C'est précisément pour cela qu'à la fin la femme possède exclusivement ce sexe, il n'appartient qu'à elle et l'homme s'en laisse déposséder. Ce n'est pas la castration au sens ordinaire. Car l'homme n'était pas à la hauteur des plaisirs que son sexe donnait à la femme et je pense qu'il vaut mieux dire qu'il a été détaché de son sexe, que son sexe a été détaché de lui.

*W. Watanabe* : Votre interprétation est très intéressante. Si cet événement dépassait largement le cadre des faits divers à sensation et touchait l'imagination des Japonais de l'époque aussi bien que de ceux d'aujourd'hui, c'est peut-être qu'il y a une illusion mythique et collective que les Japonais conservaient sur le sexe masculin depuis l'époque ancienne. En tout cas, je pense que c'est différent de la simple castration.

À propos de l'hypothèse répressive et de la multiplication des discours sexuels, comme vous l'avez expliqué au séminaire sur « Le sexe et le pouvoir » à l'université de Tokyo, le point de départ de *l'Histoire de la sexualité* était une comparaison entre l'augmen-

tation des hystériques à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au XIX<sup>e</sup> et les approches médicales de la sexualité, approches qui se sont développées au XIX<sup>e</sup> siècle. C'est-à-dire que, d'une part, se développe l'hystérie qui est un oubli du sexe et, d'autre part, s'accroissent les efforts pour insérer toutes les manifestations du sexe dans un discours de la sexualité.

Et vous y avez trouvé l'attitude caractéristique du monde occidental depuis le Moyen Âge à l'égard du sexe, qui appréhende celui-ci en tant que savoir que vous appelez la *scientia sexualis*. Vous supposez, par contre, que, dans la Grèce antique, l'Empire romain et l'Asie, le sexe, vu sous un autre regard, est pratiqué en tant qu'*ars erotica* pour uniquement renforcer et augmenter les plaisirs des actes sexuels.

Vous dites vous-même que cette division n'est qu'un point de repère. Depuis l'ère Meiji, l'ascétisme confucianiste et un certain ascétisme protestant produisent des tabous qui étaient inconnus des Japonais auparavant. Nous ne vivons pas du tout selon le principe des gravures pornographiques et il y a des choses jugées perverses dans notre société sans interdiction religieuse ou légale, par exemple l'homosexualité. Dans une telle société, on ne peut pas expliquer d'une manière simple l'interdiction et l'incitation sexuelles, car cela est lié à la structure stratifiée du temps historique. Le sexe au Japon, avant la modernisation, donc avant l'eupéanisation, semble se classer dans le domaine de l'*ars erotica* et, à présent, il entre en relation curieuse avec la *scientia sexualis* de l'Europe. Par exemple, si l'on regarde des revues féminines, elles sont inondées de discours, selon le principe de la libération sexuelle de style européen, qui veut que plus de savoir sur le sexe assure plus de jouissance. Commentant par des numéros spéciaux du genre « Tout ce que vous ne savez pas sur le corps masculin » et finissant par « Ce que vous ignorez de l'homosexualité », la mise en discours du sexe se pratique à tout propos. En outre, cette catégorie de discours se limite aux revues destinées aux femmes ; quant aux revues pour les hommes, cela devient vulgaire, du style : « À quel bain turc... » Vous avez dit en manière de plaisanterie que la première catégorie appartient à la *scientia sexualis* et la deuxième à l'*ars erotica* ; en tout cas, je vois deux choses : d'une part, la prolifération des discours du type *scientia sexualis*, c'est-à-dire la surabondance du savoir sur le sexe, engendre à nouveau la frustration ; d'autre part, dans les circonstances présentes, la *scientia sexualis* et l'*ars erotica* se distinguent difficilement.

*M. Foucault* : En effet, ces sortes de fonctions sont difficiles à

mesurer. En somme, quand le savoir scientifique ou bien pseudo-scientifique sur le sexe n'est plus dispensé uniquement aux médecins et aux sexologues, mais aussi aux gens ordinaires et que ces derniers peuvent appliquer cette connaissance à leurs actes sexuels, ce savoir se trouve entre l'*ars erotica* et la *scientia sexualis*. C'est le cas de Reich et de ses partisans. D'après eux, si vous connaissez véritablement bien votre inconscient et votre désir, vous pouvez arriver à l'orgasme, et cet orgasme est bon et doit vous donner beaucoup de plaisir. Dans ce cas, la *scientia sexualis* est un élément assez rudimentaire de l'*ars erotica*, rudimentaire parce que l'orgasme est le seul critère.

*M. Watanabe* : Ce qu'il faudrait ajouter c'est que, dans votre analyse, la mise en discours du sexe est saisie dans la tradition européenne de l'aveu, qui commence par la confession catholique et qui aboutit à la psychanalyse; elle est indivisiblement liée à une technique du pouvoir chrétien, à savoir ce que vous avez appelé le « pouvoir morphologique du curé » lors de la conférence d'aujourd'hui. La responsabilité du salut des âmes que le curé-berger assume à l'égard des croyants-troupeau de brebis exige de saisir totalement ce qui se passe à l'intérieur de chaque croyant de sorte que le sujet et la subjectivité se sont établis dans le monde occidental.

Au Japon, qui s'est modernisé suivant le modèle de la société européenne au XIX<sup>e</sup> siècle, cette question du sujet était la plus importante sur le plan philosophique, éthique et beaucoup de Japonais doivent être embarrassés que la formation du sujet-individu soit saisie du point de vue de la technique du pouvoir comme vous l'avez fait aujourd'hui à la conférence. Mettons à part ce problème, vous avez vous-même indiqué que ni le bouddhisme ni le shintoïsme n'ont saisi l'humanité de cette façon, et je pense que la question est plus complexe.

*M. Foucault* : Certainement. Ce qui étonne les Européens venus au Japon, c'est que le Japon a parfaitement assimilé la technologie du monde occidental moderne; par conséquent, il n'y a rien de changé par rapport à la société où ils vivaient, mais pourtant, au niveau humain, la mentalité et les relations humaines sont très différentes. Ici, la manière de penser antérieure à la modernisation et celle du type de l'Europe moderne coexistent, et je compte travailler à l'analyse de ces questions avec des spécialistes japonais.

*M. Watanabe* : Dans *La Volonté de savoir*, vous avez écrit que c'est dans « le corps et le plaisir » qu'on pourrait trouver un appui, peut-être antagonique, à l'égard du sexe incarnant le désir. Mais le

corps lui-même est ambigu et on peut le penser comme un dispositif que le pouvoir traverse.

*M. Foucault* : Il est difficile de répondre à cette question, car, pour moi-même, ce n'est pas encore bien éclairci, mais je pense pouvoir dire ceci : le slogan lancé par les mouvements de libération sexuelle, qui est donc « Libérez le désir », me semble non seulement manquer de force de persuasion mais aussi être un peu dangereux. Car ce désir qu'on exige de libérer n'est en effet qu'un élément constitutif de la sexualité et n'est rien d'autre que ce qui a été différencié du reste sous la forme de désirs charnels par la discipline de l'Église catholique et la technique de l'examen de conscience. Ainsi, depuis le Moyen Âge, dans le monde du christianisme, on a commencé à analyser les éléments du désir et on a pensé que celui-ci constitue précisément le début du péché et que sa fonction se reconnaît non seulement dans les actes sexuels mais aussi dans tous les domaines du comportement humain. Le désir était ainsi un élément constitutif du péché. Et libérer le désir n'est pas autre chose que déchiffrer soi-même son inconscient comme les psychanalystes et, bien avant, la discipline de la confession catholique l'ont mis en pratique. Une chose dont on ne parle pas dans cette perspective, c'est du plaisir.

En ce sens, j'ai écrit que, si on voulait se délivrer de la science du sexe, on devait trouver appui dans le plaisir, dans le maximum du plaisir.

*W. Watanabe* : Il paraît que vous vous êtes retiré dans un temple bouddhique zen. Était-ce pour vérifier sur place que dans la pratique du zen la signification du corps est différente?

*M. Foucault* : Naturellement. L'attitude envers le corps est tout à fait différente dans le zen et dans le christianisme, bien que l'un et l'autre soient également des pratiques religieuses. Dans la pratique chrétienne de la confession, le corps est l'objet de l'examen, et pas autre chose. Bref, on l'examine, pour savoir quelles choses indécentes se préparent et se produisent. En ce sens, dans la discipline de la confession, la façon d'examiner le problème de la masturbation est très intéressante. Il s'agit certainement du corps, mais considéré justement comme le principe de mouvements qui influent sur l'âme en prenant la forme du désir. Le désir est soupçonné, donc, le corps devient le problème.

Or le zen est un exercice religieux totalement différent et le corps y est saisi comme une sorte d'instrument. Dans cette pratique, le corps sert de support, et si le corps est soumis à des règles strictes, c'est pour atteindre quelque chose au travers de celui-ci.

*C. Nemoto* : Je suis allé en France en mars dernier pour recueillir des informations sur les élections générales. J'ai été frappé par l'échec inattendu de la gauche. En écoutant votre conférence, j'ai eu l'impression que vous accordiez de l'importance plutôt au nouveau type de luttes quotidiennes menées par les citoyens qu'aux campagnes électorales des partis politiques existants, et vous sembliez penser que le résultat des élections n'est pas très important.

*M. Foucault* : Non, je n'ai nullement parlé ni de ma position ni de mon avis à ce propos. Je n'ai pas dit que le résultat n'était pas important, mais ce qui m'a beaucoup étonné était, premièrement, le parti pris par la majorité aussi bien que par les partis d'opposition qui consistait à dramatiser la situation. Deuxièmement, on n'a jamais observé autant de votes. Mais ce pourcentage de vote très élevé ne signifie pas, par lui-même, que la situation était dramatique dans la conscience des électeurs. Ils ont voté, puisque c'est un devoir de citoyen de voter, mais ils ne semblaient pas passionnés par les élections générales. Dans la campagne électorale, on craignait qu'il n'y eût beaucoup d'abstentionnistes, car la droite ainsi que la gauche ne faisaient que des choses qui méritaient l'indifférence des électeurs. Au cours de cette campagne, il y a eu quelques émissions télévisées et publications qui ont fortement touché les gens. Ce n'était ni le discours de Chirac ni celui de Mitterrand, mais c'étaient ceux qui traitaient du problème de la mort, du problème du pouvoir que les institutions médicales d'aujourd'hui exercent sur notre corps, notre vie et notre mort. Il est évident que tout le monde éprouve une émotion personnelle à l'égard du problème de la mort, mais, dans ce cas, il a été saisi comme un problème social. En somme, c'est un refus à l'égard d'un droit médical qui décide de notre mort sans tenir compte de notre intention. Ce n'est pas la crainte de l'ignorance médicale, c'est au contraire une crainte du savoir médical. On craint qu'il y ait un lien de ce savoir avec l'excès du pouvoir.

*C. Nemoto* : La nouvelle forme de lutte que vous avez mentionnée dans votre conférence, c'est-à-dire la lutte directe contre le pouvoir au quotidien, n'envisage pas les pouvoirs politiques sur le plan national ou les mécanismes économiques; elle correspond à l'auto-gestion, à l'écologie ou bien aux mouvements féministes. Il me semble que ces mouvements ont été finalement écrasés aux élections générales.

*M. Foucault* : Sur ce point, voilà une chose très intéressante. Naguère, les partis politiques s'intéressaient énormément au pourcentage de vote que les écologistes obtiendraient, parce qu'aux élec-

tions cantonales de l'an dernier ils ont atteint 10 % des voix dans certaines régions. Ce qui était étonnant, c'est qu'aux élections de cette fois-ci le score obtenu par les écologistes était aussi bas que celui du parti féministe. Je pense que ce phénomène n'est pas un recul, parce que les gens savaient très bien que la méthode ainsi que le but des luttes contre le pouvoir au quotidien sont différents de ce dont il s'agissait lors d'élections générales, à savoir des élections concernant le pouvoir central. Je ne pense pas que les mouvements écologistes seront affaiblis à cause de leur échec aux dernières élections; bien entendu, c'est une hypothèse.

*C. Nemoto* : Il s'agit donc de luttes qui n'ont pas pour objectif final d'obtenir le pouvoir au niveau national?

*M. Foucault* : Non, étant donné que la lutte contre le pouvoir au quotidien ne tend pas à prendre le pouvoir – elle le refuse plutôt; le simple pouvoir au niveau national n'est pas son objet.

*C. Nemoto* : Les luttes de cette forme ne sont-elles pas cependant utilisées et finalement récupérées par les partis ou les mouvements politiques et ne perdent-elles pas leur mordant?

*M. Foucault* : Si les partis et les mouvements politiques s'intéressent à ces luttes, c'est une preuve qu'elles sont importantes. Simplement, c'est un fait qu'il y a toujours un risque d'être récupéré par le système existant.

Or que signifie être récupéré? Il est naturel qu'on se méfie d'être repris dans le système établi de gestion et de contrôle. Je ne sais pas ce qu'il en est au Japon, mais, en Europe, les prétendus partis d'extrême gauche présentent ce qu'on peut appeler une « propension à l'échec ».

*C. Nemoto* : C'est pareil au Japon.

*M. Foucault* : Dès que quelque chose réussit et se réalise, ils s'écrient que c'est récupéré par le régime établi! Bref, ils se mettent dans la position de ne jamais être récupérés, autrement dit, il est toujours nécessaire qu'ils subissent un échec. Par exemple, en France, entre 1972 et 1974, il y avait des mouvements concernant la prison. Quand Giscard d'Estaing a été élu président et a formé son premier gouvernement, il a réalisé de nombreuses réformes originales, et notamment, il a créé un poste de sous-secrétaire d'État auprès du ministère de la Justice consacré exclusivement aux problèmes de la prison, et il y a nommé une femme.

Alors, tout de suite, les gauchistes purs et durs ont critiqué : « Regardez! C'est récupéré par le système! » Mais je ne le pense pas.

Cela prouve que ce problème a été reconnu important à un certain niveau de l'imaginaire du gouvernement.

Une différence entre les mouvements révolutionnaires et les luttes contre le pouvoir quotidien, c'est précisément que les premiers ne veulent pas réussir. Que signifie réussir? Cela signifie qu'une demande, n'importe quelle demande, une grève par exemple, est acceptée. Or, si la demande est acceptée, cela prouve que les adversaires capitalistes sont encore très souples, ont plusieurs stratégies et sont capables de survivre. Les mouvements révolutionnaires ne le veulent pas. Deuxièmement, conformément à une vision tactique déjà présente chez Marx lui-même, on a l'idée que la force révolutionnaire est d'autant plus importante que le nombre de mécontents augmente. Si la demande est acceptée, c'est-à-dire si l'on réussit, cela implique que la potentialité révolutionnaire diminue. Tous les mouvements de l'extrême gauche, des années 1967 à 1972 en France, suivaient ce schéma.

En somme, tout est fait pour ne jamais réussir. La théorie est que, si une personne est arrêtée, il y aurait dix manifestants, si cinq personnes sont arrêtées, on aurait trois cents manifestants et ainsi on arriverait à mobiliser cinq cent mille personnes. Mais tout le monde sait comment cela a entraîné un résultat catastrophique.

Par contre, la lutte contre le pouvoir quotidien a pour but de réussir. Ils croient vraiment gagner. S'ils pensent que la construction d'un aérodrome ou d'une centrale électrique à tel ou tel endroit est gênante, ils l'empêchent jusqu'au bout. Ils ne se contentent pas d'un succès comme les extrêmes gauches des mouvements révolutionnaires qui se disent : « Nos mouvements ont avancé de deux pas, mais la révolution a reculé d'un pas. » Réussir, c'est réussir.

*M. Watanabe* : Monsieur Foucault, vous-même avez participé aux mouvements du *Groupe d'information sur les prisons*; quel sera le rôle des intellectuels dans cette perspective?

*M. Foucault* : De nos jours, on peut penser que la plupart des fonctions du pouvoir – contre lesquelles l'individu résiste – se diffusent par les voies du savoir. Le savoir dont il s'agit ici ne se limite pas au savoir de la science, c'est le savoir au sens large qui comprend tous les savoirs spéciaux tels que ceux de la technologie, de la technocratie. Par exemple, à l'époque de la monarchie absolue, il existait des fermiers généraux assurant une fonction publique qui finançait le roi, en se permettant en contrepartie de percevoir le maximum d'impôts sur le peuple. Les gens n'ont pas pu le supporter et se sont révoltés contre cette manière de faire semblable à celle du gangster d'aujourd'hui.

Le mécanisme du pouvoir de nos jours n'obéit plus à cet exemple du gangster. Il nécessite un immense réseau de savoir non seulement pour fonctionner, mais aussi pour se cacher. Prenons l'exemple de l'hôpital : les traitements médicaux eux-mêmes s'améliorent certainement, mais, en même temps, le pouvoir médical se renforce et son caractère arbitraire augmente. Donc, la résistance des intellectuels contre ce genre de pouvoir ne peut pas négliger la médecine ou la connaissance du traitement médical lui-même. Au contraire, dans chaque discipline, soit médicale, soit juridique, dans la mesure où les intellectuels sont liés au réseau de savoir et de pouvoir, ils peuvent jouer le rôle important qui consiste à donner et à diffuser les informations qui sont restées jusqu'ici confidentielles en tant que savoir des spécialistes. Et de dévoiler ces secrets permettra de contrôler la fonction du pouvoir.

Ce changement s'est produit entre les années cinquante et soixante; auparavant, le rôle que les intellectuels avaient joué était d'être une conscience universelle.

*C. Nemoto* : N'est-ce pas le cas de Sartre?

*M. Foucault* : Je n'ai pas l'intention de critiquer Sartre. C'est plutôt Zola qui est le cas typique. Il n'a pas écrit *Germinal* \* en tant que mineur.

Au total, en ce qui concerne la lutte actuelle contre le pouvoir quotidien, les possibilités pour les intellectuels de pouvoir jouer un rôle et de se rendre utiles existent dans leur spécialisation, mais pas dans leur conscience universelle.

Or, ce qui est important et intéressant ici, c'est que, si on pense ainsi, le cadre lui-même de l'intellectuel s'élargit brusquement. Il n'est plus nécessaire d'être un philosophe universel et écrivain comme dans le cas précédent de l'intellectuel universel. Qu'il soit avocat ou psychiatre, tout le monde peut résister à l'utilisation du pouvoir lié étroitement au savoir dont on a parlé et contribuer à empêcher de l'exercer.

*M. Watanabe* : Tel est le rôle de l'intellectuel que vous appelez l'intellectuel de la spécificité.

\* Zola (É.), *Germinal*, Paris, G. Charpentier, 1885.



231 *La société disciplinaire en crise*

« La société disciplinaire en crise », *Asahi Jaanaru*, 20<sup>e</sup> année, n° 19, 12 mai 1978. (Conférence à l'Institut franco-japonais de Kansai, à Kyoto, le 18 avril 1978.)

– *Quels sont les rapports entre la théorie du pouvoir classique et la vôtre ? Et qu'y a-t-il de nouveau dans votre théorie ?*

– Ce n'est pas la théorie qui est différente, mais l'objet, le point de vue. En général, la théorie du pouvoir en parle en termes de droit et pose la question de sa légitimité, de sa limite et de son origine. Ma recherche porte sur les techniques du pouvoir, sur la technologie du pouvoir. Elle consiste à étudier comment le pouvoir domine et se fait obéir. Depuis les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, cette technologie s'est énormément développée; pourtant, aucune recherche n'a été réalisée. Dans la société actuelle, diverses résistances, telles que le féminisme, des mouvements d'étudiants, sont nées, et les rapports entre ces résistances et les techniques du pouvoir constituent un objet de recherche intéressant.

– *C'est la société française qui fait l'objet de vos analyses. Jusqu'où ces résultats pourraient-ils prétendre à l'universalité ? Par exemple, sont-ils applicables directement à la société japonaise ?*

– C'est une question importante. L'objet de l'analyse est toujours déterminé par le temps et l'espace, bien qu'on essaie de lui donner une universalité. Mon but est d'analyser la technique du pouvoir qui cherche constamment de nouveaux moyens, et mon objet est une société soumise à la législation criminelle. Cette société diffère en France, en Allemagne et en Italie. Il y a une différence de systèmes. Par contre, l'organisation qui rend le pouvoir efficace est commune. En conséquence, j'ai choisi la France comme type d'une société européenne soumise à une législation criminelle. J'ai examiné comment la discipline y a été développée, comment elle a changé selon le développement de la société industrielle et l'augmentation de la population. La discipline, qui était si efficace pour maintenir le pouvoir, a perdu une partie de son efficacité. Dans les pays industrialisés, les disciplines entrent en crise.

– *Vous venez de parler de « crises de la discipline ». Que se passera-t-il après ces crises ? Y a-t-il des possibilités pour une nouvelle société ?*

– Depuis quatre, cinq siècles, on considérait que le développement de la société occidentale dépendait de l'efficacité du pouvoir à remplir sa fonction. Par exemple, importait dans la famille com-

ment l'autorité du père ou des parents contrôlait les comportements des enfants. Si ce mécanisme se brisait, la société s'écroulerait. Comment l'individu obéit-il était le sujet important. Ces dernières années, la société a changé et les individus aussi; ils sont de plus en plus divers, différents et indépendants. Il y a de plus en plus de catégories de gens qui ne sont pas astreints à la discipline, si bien que nous sommes obligés de penser le développement d'une société sans discipline. La classe dirigeante est toujours imprégnée de l'ancienne technique. Mais il est évident que nous devons nous séparer dans l'avenir de la société de discipline d'aujourd'hui.

– *Vous insistez sur les micro-pouvoirs, tandis que, dans le monde actuel, le pouvoir d'État reste encore le thème principal. Où se situe le pouvoir public dans votre théorie du pouvoir ?*

– En général, on privilégie le pouvoir d'État. Beaucoup de gens pensent que les autres formes du pouvoir en dérivent. Or je pense que, sans aller jusqu'à dire que le pouvoir d'État dérive des autres formes du pouvoir, il est au moins fondé sur elles, et ce sont elles qui permettent au pouvoir d'État d'exister. Comment peut-on dire que dérivent du pouvoir d'État l'ensemble des rapports de pouvoir qui existent entre les deux sexes, entre les adultes et les enfants, dans la famille, dans les bureaux, entre les malades et les bien-portants, entre les normaux et les anormaux ? Si l'on veut changer le pouvoir d'État, il faut changer les divers rapports du pouvoir qui fonctionnent dans la société. Sinon, la société ne change pas. Par exemple, en U.R.S.S., la classe dirigeante a changé mais les anciens rapports de pouvoir sont restés. Ce qui est important, ce sont ces rapports de pouvoir qui fonctionnent indépendamment des individus qui ont le pouvoir d'État.

– *Dans Surveiller et Punir, vous écrivez que le pouvoir change et le savoir change. Est-ce une position pessimiste pour le savoir ?*

– Je n'ai pas dit que les deux se subordonnent catégoriquement. Depuis Platon, on sait que le savoir ne peut pas exister totalement indépendant du pouvoir. Cela ne signifie pas que le savoir est soumis au pouvoir politique, car un savoir de qualité ne peut pas naître dans de telles conditions. Le développement d'un savoir scientifique est impossible à comprendre sans prendre en compte les changements dans les mécanismes du pouvoir. Le cas typique serait celui de la science économique. Mais aussi une science comme la biologie a évolué selon des éléments complexes, tels que les développements de l'agriculture, les relations avec l'étranger ou bien la domination des colonies. On ne peut pas penser le progrès du savoir scientifique sans penser mécanismes de pouvoir.

– Comme cas concret concernant le savoir et le pouvoir, j'ai peur que ma question ne soit indiscreète; vous qui vous occupez de la recherche sur le pouvoir d'une manière radicale et critique, vous êtes venu au Japon comme délégué culturel du gouvernement français \*... Cela ne se passerait pas facilement au Japon.

– La France a la passion d'exporter sa culture et elle exporterait même une substance toxique si c'était un produit français. Le Japon est un pays relativement libre, et mes œuvres y sont librement traduites; donc, il est maintenant inutile de m'interdire d'y venir. Dans le monde entier, les échanges culturels sont devenus fréquents et importants, et il est impossible d'interdire la sortie d'une pensée à l'étranger, à moins qu'il n'y ait un régime dictatorial absolu. Je ne pense pas du tout que le gouvernement français soit un gouvernement totalement libéral, mais on pourrait dire qu'il reconnaît seulement la réalité telle qu'elle est et il ne l'interdit pas.

## 232 La philosophie analytique de la politique

« Gendai no Kenryoku wo tou » (« La philosophie analytique de la politique »), *Asahi Jaanaru*, 2 juin 1978, pp. 28-35. (Conférence donnée le 27 avril 1978 à l'Asahi Kodo, centre de conférences de Tokyo, siège du journal *Asahi*.)

J'avais proposé, parmi les sujets de conférence possibles, un entretien sur les prisons, sur le problème particulier des prisons. J'ai été amené à y renoncer pour plusieurs raisons : la première est que, depuis trois semaines que je suis au Japon, je me suis aperçu que le problème de la pénalité, de la criminalité, de la prison se posait dans des termes très différents dans votre société et dans la nôtre. Je me suis également aperçu, en faisant l'expérience d'une prison – quand je dis que j'ai fait l'expérience d'une prison, ce n'est pas que j'y ai été enfermé, mais j'ai visité une prison, deux même, dans la région de Fukuoka –, que, par rapport à ce que nous connaissons en Europe, elle représente non seulement un perfectionnement, un pro-

\* Le second séjour de M. Foucault au Japon, en avril 1978, avait été pris en charge et organisé par l'ambassade de France. Le conseiller culturel Thierry de Beaucé avait aménagé plusieurs entretiens entre M. Foucault et les représentants de la vie politique et culturelle japonaise.

grès, mais une véritable mutation qui nécessiterait que l'on puisse réfléchir et discuter avec les spécialistes japonais de cette question. Je me sentais mal à l'aise pour vous parler des problèmes tels qu'ils se posent actuellement en Europe, alors que vous faites des expériences si importantes. Et puis, finalement, le problème des prisons n'est en somme qu'une partie, qu'une pièce dans un ensemble de problèmes plus généraux. Et les entretiens que j'ai pu avoir avec divers Japonais m'ont convaincu qu'il serait peut-être plus intéressant d'évoquer le climat général dans lequel se pose la question de la prison, la question de la pénalité, mais aussi un certain nombre de questions d'une actualité tout aussi présente et urgente. Dans cette mesure, vous me pardonnerez de donner à mon propos un peu plus de généralité que s'il s'était limité au problème de la prison. Si vous m'en voulez, vous m'en ferez la remarque.

Vous savez certainement qu'il existe en France un journal qui s'appelle *Le Monde*, qu'on a l'habitude d'appeler, avec beaucoup de solennité, un « grand journal du soir ». Dans ce « grand journal du soir », un journaliste avait un jour écrit ceci qui m'a porté à l'étonnement et à ce que je peux de méditation. « Pourquoi, écrivait-il, tant de gens aujourd'hui posent-ils la question du pouvoir? Un jour, continuait-il, on s'étonnera sans doute que cette question du pouvoir nous ait si fort inquiétés dans toute cette fin du xx<sup>e</sup> siècle. »

Je ne crois pas que nos successeurs, s'ils réfléchissent un tout petit peu, puissent s'étonner très longtemps que, dans cette fin du xx<sup>e</sup> siècle justement, les gens de notre génération aient posé, avec tant d'insistance, la question du pouvoir. Parce que, après tout, si la question du pouvoir se pose, ce n'est pas du tout parce que nous l'avons posée. Elle s'est posée, elle nous a été posée. Elle nous a été posée par notre actualité, c'est certain, mais également par notre passé, un passé tout récent qui vient à peine de se terminer. Après tout, le xx<sup>e</sup> siècle a connu deux grandes maladies du pouvoir, deux grandes fièvres qui ont porté très loin les manifestations exaspérées d'un pouvoir. Ces deux grandes maladies, qui ont dominé le cœur, le milieu du xx<sup>e</sup> siècle, sont bien sûr le fascisme et le stalinisme. Bien sûr, fascisme et stalinisme répondaient l'un et l'autre à une conjoncture bien précise et bien spécifique. Sans doute fascisme et stalinisme ont-ils porté leurs effets à des dimensions inconnues jusque-là et dont on peut espérer, sinon penser raisonnablement, qu'on ne les connaîtra plus à nouveau. Phénomènes singuliers par conséquent, mais il ne faut pas nier que sur beaucoup de points fascisme et stalinisme n'ont fait que prolonger toute une série de mécanismes qui existaient déjà dans les systèmes sociaux et politiques de l'Occident. Après tout, l'organisation des grands partis, le déve-

loppement d'appareils policiers, l'existence de techniques de répression comme les camps de travail, tout cela est un héritage bel et bien constitué des sociétés occidentales libérales que le stalinisme et le fascisme n'ont eu qu'à recueillir.

C'est cette expérience qui nous a obligés à poser la question du pouvoir. Car on ne peut pas ne pas s'interroger et se demander : le fascisme, le stalinisme n'étaient-ils, et ne sont-ils encore là où ils subsistent, que la réponse à des conjonctures ou à des situations particulières? Ou bien, au contraire, faut-il considérer que, dans nos sociétés, il existe en permanence des virtualités, en quelque sorte structurales, intrinsèques à nos systèmes, qui peuvent se révéler à la moindre occasion, rendant perpétuellement possibles ces sortes de grandes excroissances du pouvoir, ces excroissances du pouvoir dont les systèmes mussolinien, hitlérien, stalinien, dont le système actuel du Chili, le système actuel du Cambodge sont des exemples, et des exemples incontournables.

Le grand problème, je crois, du XIX<sup>e</sup> siècle, au moins en Europe, a été celui de la pauvreté et de la misère. Le grand problème qui s'est posé à la plupart des penseurs et des philosophes du début du XIX<sup>e</sup> siècle était : comment peut-il se faire que cette production de richesses dont les effets spectaculaires commençaient à être reconnus dans tout l'Occident, comment cette production de richesses peut-elle s'accompagner de l'appauvrissement absolu ou relatif (cela est une autre question), de l'appauvrissement de ceux-là mêmes qui la produisent? Ce problème de l'appauvrissement de ceux qui produisent la richesse, de la production simultanée de la richesse et de la pauvreté, je ne dis pas qu'il a été totalement résolu en Occident en cette fin de XX<sup>e</sup> siècle, mais il ne se pose plus avec la même urgence. Il se trouve comme doublé par un autre problème qui n'est plus celui du trop peu de richesses, mais celui du trop de pouvoir. Les sociétés occidentales, d'une façon générale les sociétés industrielles et développées de la fin de ce siècle, sont des sociétés qui sont traversées par cette sourde inquiétude, ou même par des mouvements de révolte tout à fait explicites qui mettent en question cette espèce de surproduction de pouvoir que le stalinisme et le fascisme ont sans doute manifestée à l'état nu et monstrueux. De sorte que, tout comme le XIX<sup>e</sup> siècle a eu besoin d'une économie qui avait pour objet spécifique la production et la distribution des richesses, on pourrait dire que nous avons besoin d'une économie qui ne porterait pas sur production et distribution des richesses, mais d'une économie qui porterait sur les relations de pouvoir.

L'une des plus vieilles fonctions du philosophe en Occident

– philosophe, je devrais dire aussi bien sage et peut-être, pour employer ce vilain mot contemporain, intellectuel –, l'un des principaux rôles du philosophe en Occident a été de poser une limite, de poser une limite à ce trop de pouvoir, à cette surproduction du pouvoir chaque fois et dans tous les cas où elle risquait de devenir menaçante. Le philosophe, en Occident, a toujours plus ou moins le profil de l'anti-despote. Et cela sous plusieurs formes possibles que l'on voit se dessiner dès le début de la philosophie grecque :

– le philosophe a été anti-despote soit en définissant lui-même le système des lois selon lesquelles, dans une cité, le pouvoir devrait s'exercer, en définissant les limites légales à l'intérieur desquelles il pouvait s'exercer sans danger : c'est le rôle du philosophe législateur. Cela a été le rôle de Solon. Après tout, le moment où la philosophie grecque a commencé à se séparer de la poésie, le moment où la prose grecque a commencé à se dessiner a bien été le jour où Solon a, dans un vocabulaire encore poétique, formulé des lois qui allaient devenir la prose même de l'histoire grecque, de l'histoire hellénique;

– deuxièmement, deuxième possibilité : le philosophe peut être anti-despote en se faisant le conseiller du prince, en lui enseignant cette sagesse, cette vertu, cette vérité qui seront capables, lorsqu'il aura à gouverner, de l'empêcher d'abuser de son pouvoir. C'est le philosophe pédagogue; c'est Platon allant faire son pèlerinage chez Denys le Tyran;

– enfin, troisième possibilité : le philosophe peut être l'anti-despote en disant qu'après tout, quels que soient les abus que le pouvoir peut exercer sur lui ou sur les autres, lui, philosophe, en tant que philosophe, et dans sa pratique philosophique et dans sa pensée philosophique, il restera, par rapport au pouvoir, indépendant; il rira du pouvoir. Ce furent les cyniques.

Solon législateur, Platon pédagogue, et les cyniques. Le philosophe modérateur du pouvoir, le philosophe masque grimaçant devant le pouvoir. Si nous pouvions jeter un regard ethnologique sur l'Occident depuis la Grèce, on verrait ces trois figures du philosophe tourner, se remplacer les unes les autres; on verrait se dessiner une opposition significative entre le philosophe et le prince, entre la réflexion philosophique et l'exercice du pouvoir. Et je me demande si cette opposition entre réflexion philosophique et exercice du pouvoir ne caractériserait pas mieux la philosophie que son rapport à la science, car, après tout, il y a longtemps que la philosophie ne peut plus jouer par rapport à la science le rôle de fondement. En revanche, le rôle de modération par rapport au pouvoir mérite peut-être encore d'être joué.

Quand on regarde la manière dont, historiquement, le philosophe a joué ou voulu jouer son rôle de modérateur du pouvoir, on est amené à une conclusion un peu amère. L'Antiquité a connu des philosophes législateurs; elle a connu des philosophes conseillers du prince; pourtant, il n'y a jamais eu, par exemple, de cité platonicienne. Alexandre a eu beau être le disciple d'Aristote, l'empire d'Alexandre n'était pas aristotélicien. Et s'il est vrai que le stoïcisme, dans l'Empire romain, a imprégné la pensée du monde entier, du moins son élite, il n'en est pas moins vrai que l'Empire romain n'était pas stoïcien. Le stoïcisme était pour Marc-Aurèle une manière d'être empereur; ce n'était ni un art ni une technique pour gouverner l'empire.

Autrement dit, et c'est là je pense un point important, à la différence de ce qui s'est passé en Orient, et particulièrement en Chine et au Japon, il n'y pas eu en Occident, du moins pendant très longtemps, de philosophie qui ait été capable de faire corps avec une pratique politique, une pratique morale de toute une société. L'Occident n'a jamais connu l'équivalent du confucianisme, c'est-à-dire d'une forme de pensée qui, en réfléchissant l'ordre du monde, ou en l'établissant, prescrivait en même temps la structure de l'État, la forme des relations sociales, les conduites individuelles, et les prescrivait effectivement dans la réalité même de l'histoire. Quelle qu'ait été l'importance de la pensée aristotélicienne, aussi portée que l'aristotélisme ait été par le dogmatisme du Moyen Âge, jamais Aristote n'a joué un rôle semblable à celui qu'a joué en Orient Confucius. Il n'y a pas eu en Occident d'État philosophique.

Mais les choses, et je crois que c'est là un événement important, ont changé à partir de la Révolution française, à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIX<sup>e</sup> siècle. On voit alors se constituer des régimes politiques qui ont des liens non pas simplement idéologiques, mais organiques, j'allais dire organisationnels, avec des philosophies. La Révolution française, on peut même dire l'empire napoléonien avaient avec Rousseau, mais d'une façon plus générale avec la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle, des liens organiques. Lien organique entre l'État prussien et Hegel; lien organique, aussi paradoxal que ce soit, mais c'est une autre affaire, entre État hitlérien et Wagner et Nietzsche. Liens bien sûr entre léninisme, l'État soviétique et Marx. Le XIX<sup>e</sup> siècle a vu apparaître en Europe quelque chose qui n'avait jusque-là jamais existé: des États philosophiques, j'allais dire des États-philosophies, des philosophies qui sont en même temps des États, et des États qui se pensent, se réfléchissent, s'organisent et définissent leurs choix fondamentaux à partir de pro-

positions philosophiques, à l'intérieur de systèmes philosophiques, et comme la vérité philosophique de l'histoire. On a là un phénomène qui est évidemment très étonnant et qui devient plus que troublant lorsqu'on réfléchit que ces philosophies, toutes ces philosophies qui sont devenues États étaient sans exception des philosophies de la liberté, philosophies de la liberté que celles du XVIII<sup>e</sup>, bien sûr, mais philosophies de la liberté aussi chez Hegel, chez Nietzsche, chez Marx. Or ces philosophies de la liberté ont donné chaque fois lieu à des formes de pouvoir qui, soit sous la forme de la terreur, soit sous la forme de la bureaucratie, soit encore sous la forme de la terreur bureaucratique, étaient le contraire même du régime de la liberté, le contraire même de la liberté devenue histoire.

Il y a un comique amer propre à ces philosophes occidentaux modernes: ils ont pensé, ils se sont eux-mêmes pensés, selon un rapport d'opposition essentiel au pouvoir et à son exercice illimité, mais le destin de leur pensée a fait que plus on les écoute, plus le pouvoir, plus les institutions politiques se pénètrent de leur pensée, plus ils servent à autoriser des formes excessives de pouvoir. Cela a été, après tout, le comique triste de Hegel transformé dans le régime bismarckien; cela a été le comique triste de Nietzsche, dont les œuvres complètes ont été données par Hitler à Mussolini lors de ce voyage à Venise qui devait sanctionner l'Anschluss. Plus encore que l'appui dogmatique des religions, la philosophie authentifie des pouvoirs sans frein. Ce paradoxe est devenu crise aiguë avec le stalinisme, le stalinisme qui s'est présenté, plus que n'importe quel autre, comme un État qui était en même temps une philosophie, une philosophie qui avait justement annoncé et prédit le dépérissement de l'État et qui, transformé en État, est devenue un État véritablement privé, coupé de toute réflexion philosophique et de toute possibilité de réflexion que ce soit. C'est l'État philosophique devenu littéralement inconscient sous la forme de l'État pur.

Devant cette situation qui nous est très précisément contemporaine, et contemporaine d'une façon pressante, il y a plusieurs attitudes possibles. On peut, c'est parfaitement légitime, je dirais même que c'est recommandable, s'interroger historiquement sur ces liens étranges que l'Occident a noués ou a laissé nouer entre ces philosophes et le pouvoir: comment ces liens entre la philosophie et le pouvoir ont-ils pu se former au moment même où la philosophie se donnait comme principe, sinon de contre-pouvoir, du moins de modération de pouvoir, au moment où la philosophie devait dire au pouvoir: là tu t'arrêteras, et tu n'iras pas plus loin? Est-ce qu'il

s'agit d'une trahison de la philosophie? Ou est-ce que c'est parce que la philosophie a été toujours secrètement, quoi qu'elle ait dit, une certaine philosophie du pouvoir? Est-ce que, après tout, dire au pouvoir : arrête-toi là, ce n'est pas prendre précisément, virtuellement, secrètement aussi, la place du pouvoir, se faire la loi de la loi, et par conséquent se réaliser comme loi?

On peut poser toutes ces questions. On peut, à l'opposé, se dire que, après tout, la philosophie n'a rien à voir avec le pouvoir, que la vocation profonde, essentielle, de la philosophie, c'est d'avoir affaire à la vérité, ou d'interroger l'être; et qu'à s'égarer dans ces domaines empiriques que sont la question de la politique et du pouvoir la philosophie ne peut que se compromettre. Si on l'a si facilement trahie, c'est qu'elle s'est elle-même trahie. Elle s'est trahie en allant là où elle n'aurait pas dû aller, et en posant les questions qui n'étaient pas les siennes.

Mais peut-être y aurait-il encore un autre chemin. C'est de celui-là dont je voudrais vous parler. Peut-être pourrait-on concevoir qu'il y a encore pour la philosophie une certaine possibilité de jouer un rôle par rapport au pouvoir, qui ne serait pas un rôle de fondation ou de reconduction du pouvoir. Peut-être la philosophie peut-elle jouer encore un rôle du côté du contre-pouvoir, à condition que ce rôle ne consiste plus à faire valoir, en face du pouvoir, la loi même de la philosophie, à condition que la philosophie cesse de se penser comme prophétie, à condition que la philosophie cesse de se penser ou comme pédagogie, ou comme législation, et qu'elle se donne pour tâche d'analyser, d'élucider, de rendre visible, et donc d'intensifier les luttes qui se déroulent autour du pouvoir, les stratégies des adversaires à l'intérieur des rapports du pouvoir, les tactiques utilisées, les foyers de résistance, à condition en somme que la philosophie cesse de poser la question du pouvoir en terme de bien ou de mal, mais en terme d'existence. Non pas se demander : le pouvoir est-il bon ou est-il mauvais, légitime ou illégitime, question de droit ou de morale? Mais, simplement, essayer d'alléger la question du pouvoir de toutes les surcharges morales et juridiques dont on l'a jusque-là affecté, et poser cette question naïve, qui n'a pas été posée si souvent, même si effectivement un certain nombre de gens l'ont depuis longtemps posée : au fond, les relations de pouvoir, en quoi cela consiste-t-il?

Il y a longtemps qu'on sait que le rôle de la philosophie n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui précisément est visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes

qu'à cause de cela nous ne le percevons pas. Alors que le rôle de la science est de faire connaître ce que nous ne voyons pas, le rôle de la philosophie est de faire voir ce que nous voyons. Après tout, dans cette mesure, la tâche de la philosophie aujourd'hui pourrait bien être : qu'en est-il de ces relations de pouvoir dans lesquelles nous sommes pris et dans lesquelles la philosophie elle-même s'est, depuis au moins cent cinquante ans, empêtrée?

Vous me direz que c'est là une tâche bien modeste, bien empirique, bien limitée, mais on a tout près de nous un certain modèle d'un pareil usage de la philosophie dans la philosophie analytique des Anglo-Américains. Après tout, la philosophie analytique anglo-saxonne ne se donne pas pour tâche de réfléchir sur l'être du langage ou sur les structures profondes de la langue; elle réfléchit sur l'usage quotidien qu'on fait de la langue dans les différents types de discours. Il s'agit, pour la philosophie analytique anglo-saxonne, de faire une analyse critique de la pensée à partir de la manière dont on dit les choses. Je crois qu'on pourrait imaginer de la même façon une philosophie qui aurait pour tâche d'analyser ce qui se passe quotidiennement dans les relations de pouvoir, une philosophie qui essaierait de montrer de quoi il s'agit, quelles sont, de ces relations de pouvoir, les formes, les enjeux, les objectifs. Une philosophie qui porterait par conséquent plutôt sur les relations de pouvoir que sur les jeux de langage, une philosophie qui porterait sur toutes ces relations qui traversent le corps social plutôt que sur les effets de langage qui traversent et sous-tendent la pensée. On pourrait imaginer, il faudrait imaginer quelque chose comme une philosophie analytico-politique. Alors il faudrait se rappeler que la philosophie analytique du langage des Anglo-Saxons se garde bien de ces espèces de qualifications-disqualifications massives du langage comme on trouve chez Humboldt ou chez Bergson – Humboldt pour qui le langage était le créateur de tout rapport possible entre l'homme et le monde, le créateur même, donc, du monde en tant que de l'être humain, ou la dévalorisation bergsonienne qui ne cesse de répéter que le langage est impuissant, que le langage est figé, que le langage est mort, que le langage est spatial, qu'il ne peut donc que trahir l'expérience de la conscience et de la durée. Plutôt que ces disqualifications ou ces qualifications massives, la philosophie anglo-saxonne essaie de dire que le langage ne trompe jamais ni ne révèle jamais non plus. Le langage, cela se joue. Importance, par conséquent, de la notion de jeu.

On pourrait dire d'une façon un peu analogue que, pour analyser

ou pour critiquer les relations de pouvoir, il ne s'agit pas de les affecter d'une qualification péjorative ou laudative massive, globale, définitive, absolue, unilatérale; il ne s'agit pas de dire que les relations de pouvoir ne peuvent faire qu'une chose qui est de contraindre et de forcer. Il ne faut pas s'imaginer non plus qu'on peut échapper aux relations de pouvoir d'un coup, globalement, massivement, par une sorte de rupture radicale ou par une fuite sans retour. Les relations de pouvoir, également, cela se joue; ce sont des jeux de pouvoir qu'il faudrait étudier en terme de tactique et de stratégie, en terme de règle et de hasard, en terme d'enjeu et d'objectif. C'est un petit peu dans cette ligne que j'ai essayé de travailler et que je voudrais vous indiquer quelques-unes des lignes d'analyse que l'on pourrait suivre.

On peut aborder ces jeux de pouvoir par bien des angles. Plutôt que d'étudier le grand jeu de l'État avec les citoyens ou avec les autres États, j'ai préféré – sans doute à cause d'une tendance caractéristique ou peut-être d'un penchant à la névrose obsessionnelle – m'intéresser à des jeux de pouvoir beaucoup plus limités, beaucoup plus humbles et qui n'ont pas dans la philosophie le statut noble, reconnu qu'ont les grands problèmes : jeux de pouvoir autour de la folie, jeux de pouvoir autour de la médecine, autour de la maladie, autour du corps malade, jeux de pouvoir autour de la pénalité et de la prison, c'est un peu cela qui jusqu'à présent m'a retenu, et pour deux raisons.

De quoi est-il question dans ces jeux de pouvoir, ténus, un peu singuliers, parfois marginaux? Ils impliquent ni plus ni moins le statut de la raison et de la non-raison; ils impliquent le statut de la vie et de la mort, celui du crime et de la loi; c'est-à-dire un ensemble de choses qui tout à la fois constituent la trame de notre vie quotidienne et ce à partir de quoi les hommes ont bâti leur discours de la tragédie.

Il y a une autre raison pour laquelle je me suis intéressé à ces questions et à ces jeux de pouvoir. Il me semble que ce sont ces jeux-là qui, plus encore que les grandes batailles étatiques et institutionnelles, sont portés de nos jours par l'inquiétude et l'intérêt des gens. Quand on voit, par exemple, la manière dont vient de se dérouler en France la campagne électorale des législatives, on est frappé de ce que, là où les journaux, les médias, les hommes politiques, les responsables du gouvernement et de l'État n'ont cessé de répéter aux Français qu'ils étaient en train de jouer une partie capitale pour leur avenir, quel qu'ait été le résultat des élections, quel qu'ait été d'ailleurs le nombre d'électeurs sages qui sont allés voter,

on est frappé par le fait que, en profondeur, les gens n'ont absolument pas senti ce qu'il pouvait y avoir d'historiquement tragique ou de décisif dans ces élections.

En revanche me frappe, depuis des années, dans beaucoup de sociétés, et pas simplement à l'intérieur de la société française, le frémissement ininterrompu autour de ces questions qui étaient autrefois marginales et un petit peu théoriques : savoir comment on va mourir, savoir ce qui sera fait de vous lorsque vous serez à la dérive dans un hôpital, savoir ce qu'il en est de votre raison ou du jugement que les gens porteront sur votre raison, savoir ce qu'on sera si on est fou, savoir ce qu'on est si on est fou, savoir ce que c'est et ce qui arrivera le jour où on commettra une infraction et où on commencera à entrer dans la machine de la pénalité. Tout cela touche profondément la vie, l'affectivité, l'angoisse de nos contemporains. Si vous me dites, avec raison, qu'après tout il en a toujours été ainsi, il me semble que c'est tout de même l'une des premières fois (ce n'est pas tout à fait la première). En tout cas, nous sommes à l'un de ces moments où ces questions quotidiennes, marginales, restées un petit peu silencieuses, accèdent à un niveau de discours explicite, où les gens acceptent non seulement d'en parler, mais d'entrer dans le jeu des discours et d'y prendre parti. La folie et la raison, la mort et la maladie, la pénalité, la prison, le crime, la loi, tout cela est notre quotidien, et c'est ce quotidien-là qui nous apparaît comme essentiel.

Je pense d'ailleurs qu'il faudrait aller plus loin et dire que non seulement ces jeux de pouvoir autour de la vie et de la mort, de la raison et de la déraison, de la loi et du crime ont pris, de nos jours, une intensité qu'ils n'avaient pas au moins dans la période immédiatement précédente, mais que la résistance et les luttes qui se déroulent n'ont plus la même forme. Il ne s'agit plus maintenant pour l'essentiel de prendre part à ces jeux de pouvoir de manière à faire respecter au mieux sa propre liberté ou ses propres droits; on ne veut tout simplement plus de ces jeux-là. Il s'agit non plus d'affrontements à l'intérieur des jeux, mais de résistances au jeu et de refus du jeu lui-même. C'est tout à fait caractéristique d'un certain nombre de ces luttes et de ces combats.

Prenez le cas de la prison. Depuis des années et des années, j'allais dire depuis des siècles, en tout cas depuis que la prison existe comme type de punition à l'intérieur des systèmes pénaux occidentaux, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, toute une série de mouvements, de critiques, d'oppositions parfois violentes se sont développés pour essayer de modifier le fonctionnement de la prison, la condition du

prisonnier, le statut qu'ils ont soit dans la prison, soit après. Nous savons qu'il ne s'agit plus maintenant, et pour la première fois, de ce jeu ou de cette résistance, de cette position à l'intérieur même du jeu; il s'agit d'un refus du jeu lui-même. Ce qu'on dit c'est : plus de prison du tout. Et lorsque, à cette espèce de critique massive, les gens raisonnables, les législateurs, les technocrates, les gouvernants demandent : « Mais que voulez-vous donc? », la réponse est : « Ce n'est pas à nous de vous dire à quelle sauce nous voulons être mangés; nous ne voulons plus jouer ce jeu de la pénalité; nous ne voulons plus jouer ce jeu des sanctions pénales; nous ne voulons plus jouer ce jeu de la justice. » Il me semble caractéristique, dans l'histoire de Narita qui se déroule depuis des années et des années au Japon\*, que le jeu des adversaires ou de ceux qui résistent n'a pas été d'essayer d'obtenir le plus d'avantages possible, en faisant valoir la loi, en obtenant des indemnités. On n'a pas voulu jouer le jeu, traditionnellement organisé et institutionnalisé, de l'État avec ses exigences et des citoyens avec leurs droits. On n'a pas voulu jouer le jeu du tout; on empêche le jeu de se jouer.

Le deuxième caractère des phénomènes que j'essaie de repérer et d'analyser est qu'ils constituent des phénomènes diffus et décentrés. Voici ce que je veux dire. Reprenons l'exemple de la prison et du système pénal. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, vers les années 1760, à l'époque où l'on a commencé à poser le problème d'un changement radical dans le système pénal, qui a posé la question, et à partir de quoi? Cela a été le fait de théoriciens, théoriciens du droit, philosophes au sens de l'époque, qui ont posé le problème non pas du tout de la prison elle-même, mais le problème très général de ce que devait être la loi dans un pays de liberté, et de quelle manière la loi devait être appliquée, dans quelles limites et jusqu'où. C'est à la suite de cette réflexion centrale et théorique qu'on est arrivé, au bout d'un certain nombre d'années, à vouloir que la punition, la seule punition possible soit la prison.

Le problème s'est posé dans des termes tout à fait différents, et d'une manière tout à fait différente, ces récentes années, dans les pays occidentaux. Le point de départ n'a jamais été une grande revendication globale concernant un meilleur système de loi. Les points de départ ont toujours été infimes et minuscules : des histoires de sous-alimentation, d'inconfort dans les prisons. Et, à partir de ces phénomènes locaux, à partir de ces points de départ très par-

\* La construction du nouvel aéroport de Tokyo sur le site agricole de Narita se heurta pendant des années à une opposition des paysans et de l'extrême gauche japonaise.

ticuliers, en des lieux déterminés, on s'est aperçu que le phénomène diffusait, diffusait très vite et impliquait toute une série de gens qui n'avaient ni la même situation ni les mêmes problèmes. On peut ajouter que ces résistances semblent relativement indifférentes aux régimes politiques ou aux systèmes économiques, parfois même aux structures sociales des pays où elles se développent. On a vu par exemple des luttes, des résistances, des grèves dans les prisons aussi bien en Suède, qui présentait un système pénal, un système pénitentiaire extrêmement progressiste par rapport au nôtre, que dans des pays comme l'Italie ou l'Espagne, où la situation était bien pis et le contexte politique tout à fait différent.

On pourrait dire la même chose du mouvement des femmes et des luttes autour des jeux de pouvoir entre hommes et femmes. Le mouvement féministe s'est développé aussi bien en Suède qu'en Italie, où le statut des femmes, le statut des relations sexuelles, les rapports entre mari et femme, entre homme et femme étaient si différents. Ce qui montre bien que l'objectif de tous ces mouvements n'est pas le même que celui des mouvements politiques ou révolutionnaires traditionnels : il ne s'agit absolument pas de viser le pouvoir politique ou le système économique.

Troisième caractère : ce genre de résistance et de lutte a essentiellement pour objectif les faits de pouvoir eux-mêmes, beaucoup plus que ce qui serait quelque chose comme une exploitation économique, beaucoup plus que quelque chose qui serait comme une inégalité. Ce qui est en question dans ces luttes, c'est le fait qu'un certain pouvoir s'exerce, et que le seul fait qu'il s'exerce soit insupportable. Je prendrai comme exemple une anecdote, dont vous pouvez sourire, mais que vous pourrez aussi prendre au sérieux : en Suède, il existe des prisons où les détenus peuvent recevoir leur femme et faire l'amour avec elles. Chaque détenu a une chambre. Un jour, une jeune Suédoise, étudiante et militante pleine d'ardeur, est venue me trouver pour me demander de l'aider à dénoncer le fascisme dans les prisons suédoises. Je lui ai demandé en quoi consistait le fascisme. Elle m'a répondu : les chambres dans lesquelles les prisonniers peuvent faire l'amour avec leur femme n'ont pas de serrure fermant à clef. Bien sûr, cela fait rire; c'est en même temps très significatif de ceci que c'est le pouvoir qui est en question.

De la même façon, la série des reproches et des critiques qui ont été adressés à l'institution médicale — je pense à celles d'Illich mais à bien d'autres aussi — ne portaient pas essentiellement, principalement sur le fait que les institutions médicales feraient fonctionner

une médecine de profit, même si on pouvait dénoncer les relations qu'il peut y avoir entre les firmes pharmaceutiques et certaines pratiques médicales ou certaines institutions hospitalières. Ce qu'on reproche à la médecine, ce n'est pas même de ne disposer que d'un savoir fragile et souvent erroné. C'est essentiellement, me semble-t-il, d'exercer sur le corps, sur la souffrance du malade, sur sa vie et sa mort un pouvoir incontrôlé. Je ne sais pas si c'est la même chose au Japon, mais dans les pays européens me frappe que le problème de la mort soit posé non pas sous la forme d'un reproche adressé à la médecine de n'être pas capable de nous maintenir plus longtemps en vie, mais au contraire de nous maintenir en vie même si nous ne le voulons pas. Nous reprochons à la médecine, au savoir médical, à la technosstructure médicale de décider pour nous de la vie et de la mort, de nous maintenir dans une vie scientifiquement et techniquement très sophistiquée, mais dont nous ne voulons plus. Le droit à la mort, c'est le droit de dire non au savoir médical, et ce n'est pas l'exigence pour le savoir médical de s'exercer. La cible, c'est bien le pouvoir.

Dans l'affaire de Narita, on trouverait aussi quelque chose comme cela : les agriculteurs de Narita auraient certainement pu trouver des avantages non négligeables en acceptant certaines des propositions qui leur ont été faites. Leur refus a tenu à ce que c'était exercer sur eux une forme de pouvoir dont ils ne voulaient pas. Plus encore que l'enjeu économique, c'est la modalité même dont le pouvoir s'exerçait sur eux, le seul fait qu'il s'agisse d'une expropriation décidée en haut de telle ou telle manière qui est en jeu dans l'affaire Narita : à ce pouvoir arbitraire on répond par une inversion violente du pouvoir.

Le dernier caractère sur lequel je voudrais insister à propos de ces luttes est le fait que ce sont des luttes immédiates. En deux sens. D'une part, elle s'en prennent aux instances de pouvoir les plus proches; elles s'en prennent à tout ce qui s'exerce immédiatement sur les individus. Autrement dit il ne s'agit pas, dans ces luttes, de suivre le grand principe léniniste de l'ennemi principal ou du mailon le plus faible. Ces luttes immédiates n'attendent pas non plus d'un moment futur qui serait la révolution, qui serait la libération, qui serait la disparition des classes, qui serait le dépérissement de l'État la solution des problèmes. Par rapport à une hiérarchie théorique des explications ou à un ordre révolutionnaire qui polariserait l'histoire et qui en hiérarchiserait les moments, on peut dire que ces luttes sont des luttes anarchiques; elles s'inscrivent à l'intérieur d'une histoire qui est immédiate, s'accepte et se reconnaît comme indéfiniment ouverte.

Je voudrais maintenant revenir à cette philosophie analytico-politique dont je parlais à l'instant. Il me semble que le rôle d'une pareille philosophie analytique du pouvoir devrait être de jauger l'importance de ces luttes et de ces phénomènes auxquels jusqu'à présent on n'a accordé qu'une valeur marginale. Il faudrait montrer combien ces processus, ces agitations, ces luttes, obscures, médiocres, petites souvent, combien ces luttes sont différentes des formes de lutte qui ont été si fortement valorisées en Occident sous le signe de la révolution. Il est absolument évident que, quel que soit le vocabulaire employé, quelles que soient les références théoriques de ceux qui participent à ces luttes, on a affaire à un processus qui, tout en étant fort important, n'est absolument pas un processus de forme, de morphologie révolutionnaire, au sens classique du mot « révolution », dans la mesure où révolution désigne une lutte globale et unitaire de toute une nation, de tout un peuple, de toute une classe, au sens où révolution désigne une lutte qui promet de bouleverser de fond en comble le pouvoir établi, de l'annihiler dans son principe, au sens où révolution voudrait dire une lutte qui assure une libération totale, et une lutte impérative puisqu'elle demande en somme que toutes les autres luttes lui soient subordonnées et lui demeurent suspendues.

Assiste-t-on, en cette fin du xx<sup>e</sup> siècle, à quelque chose qui serait la fin de l'âge de la révolution? Ce genre de prophétie, ce genre de condamnation à mort de la révolution me semble un peu dérisoire. Nous sommes peut-être en train de vivre la fin d'une période historique qui, depuis 1789-1793, a été, au moins pour l'Occident, dominée par le monopole de la révolution, avec tous les effets de despotisme conjoints que cela pouvait impliquer, sans que pour autant cette disparition du monopole de la révolution signifie une revalorisation du réformisme. Dans les luttes dont je viens de parler, en effet, il ne s'agit pas du tout de réformisme, puisque le réformisme a pour rôle de stabiliser un système de pouvoir au bout d'un certain nombre de changements, alors que, dans toutes ces luttes, il s'agit de la déstabilisation des mécanismes de pouvoir, d'une déstabilisation apparemment sans fin.

Ces luttes décentrées par rapport aux principes, aux primats, aux privilèges de la révolution ne sont pas pour autant des phénomènes de circonstances, qui ne seraient que liés à des conjonctures particulières. Elles visent une réalité historique qui existe d'une manière qui n'est peut-être pas apparente mais est extrêmement solide dans les sociétés occidentales depuis des siècles et des siècles. Il me semble que ces luttes visent l'une des structures mal connues, mais



essentielles de nos sociétés. Certaines formes d'exercice du pouvoir sont parfaitement visibles et ont engendré des luttes qu'on peut reconnaître aussitôt, puisque leur objectif est en lui-même visible : contre les formes colonisatrices, ethniques, linguistiques de domination, il y a eu les luttes nationalistes, les luttes sociales dont l'objet explicite et connu était les formes économiques de l'exploitation ; il y a eu les luttes politiques contre les formes bien visibles, bien connues, juridiques et politiques de pouvoir. Les luttes dont je parle – et c'est peut-être pour cela que leur analyse est un peu plus délicate à faire que celle des autres – visent un pouvoir qui existe en Occident depuis le Moyen Âge, une forme de pouvoir qui n'est exactement ni un pouvoir politique ou juridique, ni un pouvoir économique, ni un pouvoir de domination ethnique, et qui a pourtant eu de grands effets structurants à l'intérieur de nos sociétés. Ce pouvoir est un pouvoir d'origine religieuse, c'est celui qui prétend conduire et diriger les hommes tout au long de leur vie et dans chacune des circonstances de cette vie, un pouvoir qui consiste à vouloir prendre en charge l'existence des hommes dans leur détail et dans leur déroulement depuis leur naissance et jusqu'à la mort, et cela pour les contraindre à une certaine manière de se comporter, à faire leur salut. C'est ce qu'on pourrait appeler le pouvoir pastoral.

Étymologiquement, et à prendre les mots au pied même de leur lettre, le pouvoir pastoral est le pouvoir que le berger exerce sur son troupeau. Or un pouvoir de ce genre, si attentif, si plein de sollicitude, si attaché au salut de tous et de chacun, les sociétés anciennes, les sociétés grecques et romaines ne l'avaient pas connu et n'en avaient vraisemblablement pas voulu. Ce n'est qu'avec le christianisme, avec l'institution de l'Église, son organisation hiérarchique et territoriale, mais aussi l'ensemble des croyances concernant l'au-delà, le péché, le salut, l'économie du mérite, avec la définition du rôle du prêtre, qu'est apparue la conception des chrétiens comme constituants un troupeau, sur lequel un certain nombre d'individus, qui jouissent d'un statut particulier, ont le droit et le devoir d'exercer les charges du pastorat.

Le pouvoir pastoral s'est développé tout au long du Moyen Âge dans des rapports serrés et difficiles avec la société féodale. Il s'est développé, plus intensément encore, au xvi<sup>e</sup> siècle, avec la Réforme et la Contre-Réforme. À travers cette histoire qui commence avec le christianisme et se poursuit jusqu'au cœur de l'âge classique, jusqu'à la veille même de la Révolution, le pouvoir pastoral a gardé un caractère essentiel, singulier dans l'histoire des civilisations : le pouvoir pastoral, tout en s'exerçant comme n'importe quel autre

pouvoir de type religieux ou politique sur le groupe entier, a pour soin et tâche principale de ne veiller au salut de tous qu'en prenant en charge chaque élément en particulier, chaque brebis du troupeau, chaque individu, non seulement pour le contraindre à agir de telle ou telle manière, mais aussi de façon à le connaître, à le découvrir, à faire apparaître sa subjectivité et à structurer le rapport qu'il a à lui-même et à sa propre conscience. Les techniques de la pastorale chrétienne concernant la direction de conscience, le soin des âmes, la cure des âmes, toutes ces pratiques qui vont de l'examen à la confession, en passant par l'aveu, ce rapport obligé de soi-même à soi-même en terme de vérité et de discours obligé, c'est cela, me semble-t-il, qui est l'un des points fondamentaux du pouvoir pastoral et qui en fait un pouvoir individualisant. Le pouvoir, dans les cités grecques et dans l'Empire romain, n'avait pas besoin de connaître les individus un à un, de constituer à propos de chacun une sorte de petit noyau de vérité que l'aveu devait porter à la lumière et que l'écoute attentive du pasteur devait recueillir et juger. Le pouvoir féodal n'avait pas non plus besoin de cette économie individualisante du pouvoir. La monarchie absolue et son appareil administratif n'en avaient pas même encore besoin. Ces pouvoirs portaient ou sur la cité tout entière, ou sur des groupes, des territoires, sur des catégories d'individus. On était dans des sociétés de groupes et de statuts ; on n'était pas encore dans une société individualisante. Bien avant la grande époque du développement de la société industrielle et bourgeoise, le pouvoir religieux du christianisme a travaillé le corps social jusqu'à la constitution d'individus liés à eux-mêmes sous la forme de cette subjectivité à laquelle on demande de prendre conscience de soi en terme de vérité et sous la forme de l'aveu.

Je voudrais faire deux remarques à propos du pouvoir pastoral. La première, c'est qu'il vaudrait la peine de comparer le pastorat, le pouvoir pastoral des sociétés chrétiennes avec ce qu'a pu être le rôle et les effets du confucianisme dans les sociétés d'Extrême-Orient. Il faudrait remarquer la quasi-coïncidence chronologique des deux, il faudrait remarquer combien le rôle du pouvoir pastoral a été important dans le développement de l'État au xvi<sup>e</sup> et au xvii<sup>e</sup> siècle en Europe, un peu comme le confucianisme l'a été au Japon à l'époque des Tokutawa. Mais il faudrait aussi faire la différence entre le pouvoir pastoral et le confucianisme : le pastorat est essentiellement religieux, le confucianisme ne l'est pas ; le pastorat vise essentiellement un objectif situé dans l'au-delà et n'intervient ici-bas qu'en fonction de cet au-delà, alors que le confucianisme joue pour

l'essentiel un rôle terrestre; le confucianisme vise une stabilité générale du corps social par un ensemble de règles générales qui s'imposent ou à tous les individus ou à toutes les catégories d'individus, alors que le pastorat établit des relations d'obéissance individualisées entre le pasteur et son troupeau; enfin, le pastorat a, par les techniques qu'il emploie (direction spirituelle, soin des âmes, etc.), des effets individualisants que le confucianisme ne comporte pas. Il y a là tout un monde d'études important que l'on pourrait développer à partir des travaux fondamentaux qui ont été faits au Japon par Masao Maruyama.

Ma seconde remarque est celle-ci : c'est que, d'une manière paradoxale et assez inattendue, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, autant les sociétés capitalistes et industrielles que les formes modernes d'État qui les ont accompagnées et soutenues ont eu besoin des procédures, des mécanismes, essentiellement des procédures d'individualisation que le pastorat religieux avait mis en œuvre. Quel qu'ait pu être le congé donné à un certain nombre d'institutions religieuses, quelles qu'aient pu être les mutations qu'on appellera pour faire bref idéologiques, qui ont certainement modifié profondément le rapport de l'homme occidental aux croyances religieuses, il y a eu implantation, multiplication même et diffusion des techniques pastorales dans le cadre laïc de l'appareil d'État. On le sait peu et on le dit peu, sans doute parce que les grandes formes étatiques qui se sont développées à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle se sont justifiées beaucoup plus en termes de liberté assurée que de mécanisme de pouvoir implanté, et peut-être aussi parce que ces petites mécaniques de pouvoir avaient quelque chose d'humble et d'inavouable que l'on n'a pas considéré comme devant être analysées et dites. Comme le dit un écrivain dans ce roman qui s'appelle *Un homme ordinaire*, l'ordre préfère ignorer la mécanique qui organise son accomplissement si évidemment sordide qu'elle détruirait toutes les vocations de justice.

Ce sont justement ces petits mécanismes, humbles et quasi sordides, qu'il faut faire ressortir de la société où ils fonctionnent. Pendant les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles européens, on a assisté à toute une reconversion, à toute une transplantation de ce qui avait été les objectifs traditionnels du pastorat. On dit souvent que l'État et la société modernes ignorent l'individu. Quand on regarde d'un peu près, on est frappé au contraire par l'attention que l'État porte aux individus; on est frappé par toutes les techniques qui ont été mises en place et développées pour que l'individu n'échappe en aucune manière au pouvoir, ni à la surveillance, ni au contrôle, ni au

sage, ni au redressement, ni à la correction. Toutes les grandes machines disciplinaires : casernes, écoles, ateliers et prisons, sont des machines qui permettent de cerner l'individu, de savoir ce qu'il est, ce qu'il fait, ce qu'on peut en faire, où il faut le placer, comment le placer parmi les autres. Les sciences humaines aussi sont des savoirs qui permettent de connaître ce que sont les individus, qui est normal et qui ne l'est pas, qui est raisonnable et qui ne l'est pas, qui est apte et à faire quoi, quels sont les comportements prévisibles des individus, quels sont ceux qu'il faut éliminer. L'importance de la statistique vient justement du fait qu'elle permet de mesurer quantitativement les effets de masse des comportements individuels. Il faudrait encore ajouter que les mécanismes d'assistance et d'assurance, outre leurs objectifs de rationalisation économique et de stabilisation politique, ont des effets individualisants : ils font de l'individu, de son existence et de son comportement, de la vie, de l'existence non seulement de tous mais de chacun un événement qui est pertinent, qui est même nécessaire, indispensable pour l'exercice du pouvoir dans les sociétés modernes. L'individu est devenu un enjeu essentiel pour le pouvoir. Le pouvoir est d'autant plus individualisant que, paradoxalement, il est plus bureaucratique et plus étatique. Le pastorat, s'il a perdu dans sa forme strictement religieuse l'essentiel de ses pouvoirs, a trouvé dans l'État un nouveau support et un principe de transformation.

Je voudrais terminer en revenant à ces luttes, à ces jeux de pouvoir dont je parlais tout à l'heure et dont les luttes autour de la prison et du système pénal ne sont que l'un des exemples et l'un des cas possibles. Ces luttes, qu'il s'agisse de celles qui concernent la folie, la maladie mentale, la raison et la déraison, qu'il s'agisse de celles qui concernent les relations sexuelles entre individus, les relations entre sexes, que ce soient les luttes à propos de l'environnement et de ce qu'on appelle l'écologie, que ce soit celles qui concernent la médecine, la santé et la mort, ces luttes ont un objet et un enjeu très précis qui fait leur importance, enjeu tout à fait différent de celui que visent les luttes révolutionnaires et qui mérite au moins autant que celles-ci qu'on le prenne en considération. Ce qu'on appelle, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la Révolution, ce que visent les partis et les mouvements qu'on appelle révolutionnaires, c'est essentiellement ce qui constitue le pouvoir économique...

233 *Sexualité et pouvoir*

« Sei to Kenryoku » (« Sexualité et pouvoir » ; conférence à l'université de Tokyo, le 20 avril 1978, suivie d'un débat), *Gendai-shisō*, juillet 1978, pp. 58-77.

Je voudrais tout d'abord remercier les responsables de l'université de Tokyo qui m'ont permis de venir ici et de tenir avec vous cette réunion, dont j'aurais aimé qu'elle soit un séminaire au cours duquel on puisse, les uns et les autres, discuter, poser des questions, essayer d'y répondre et plus souvent, d'ailleurs, poser des questions qu'y répondre. Je voudrais tout spécialement remercier M. Watanabe qui a bien voulu, depuis maintenant tant d'années, rester en contact avec moi, me tenir au courant des choses japonaises, me rencontrer quand il vient en France, s'occuper de moi avec quel soin paternel – ou maternel – quand je suis au Japon, et je ne sais vraiment comment lui exprimer toute ma reconnaissance pour ce qu'il a fait et ce qu'il fait encore maintenant.

Cet après-midi, j'avais pensé que nous aurions l'occasion de discuter comme ça, en petit nombre, autour d'une table qu'on appelle ronde, même s'il lui arrive d'être carrée, je veux dire d'une table qui aurait permis des rapports d'échanges continus et d'égalité. Le grand nombre de participants – je m'en félicite, bien sûr – a pour inconvénient de m'obliger à prendre cette position du maître, cette position de distance et m'oblige aussi à vous parler d'une manière qui sera un petit peu continue, même si j'essaie de la rendre la moins dogmatique possible. De toute façon, je ne voudrais pas vous exposer ni une théorie, ni une doctrine, ni même le résultat d'une recherche, puisque, M. Watanabe l'a rappelé, j'ai la chance de voir la plupart de mes livres et de mes articles traduits en japonais. Ça serait de ma part indécent et mal élevé de les reprendre et de vous les assener comme un dogme. Je préfère vous expliquer où j'en suis maintenant et quels genres de problèmes me préoccupent, et vous soumettre quelques-unes des hypothèses qui me servent à soutenir actuellement mon travail. Bien sûr, je serais très content si, après cet exposé, qui, j'espère, durera environ une demi-heure, trois quarts d'heure, nous pouvions discuter, et peut-être à ce moment-là l'atmosphère sera-t-elle – comment dire – plus décontractée et il sera plus facile d'échanger des questions et des réponses. Il est entendu, bien sûr, que vous pouvez poser les questions en japonais – ce n'est pas que je les comprendrai, mais on me le traduira ; vous pouvez les poser également en anglais. Je vous répondrai dans un sabir quelconque et, là encore, on s'arrangera. Je vais essayer –

puisque vous avez la gentillesse d'être venus pour écouter une conférence en français –, je vais essayer de parler le plus clairement possible ; je sais qu'avec les professeurs compétents que vous avez, je n'ai pas à me faire beaucoup de soucis sur votre niveau linguistique, mais enfin, la politesse veut tout de même que j'essaie de me faire entendre, donc, s'il y a quelques problèmes ou des difficultés, si vous ne comprenez pas ou même, tout simplement, si vous avez une question qui vous vient à l'esprit, je vous en prie, interrompez-moi, posez votre question, nous sommes là, essentiellement, pour avoir des contacts, pour discuter et pour essayer de rompre le plus possible la forme habituelle de la conférence.

Je voudrais vous exposer aujourd'hui un état, pas même de mon travail, mais des hypothèses de mon travail. Je m'occupe actuellement d'une sorte d'histoire de la sexualité, dont j'ai promis avec la plus grande imprudence qu'elle aurait six volumes. J'espère bien ne pas arriver jusqu'au bout, mais je crois tout de même, il continue à me paraître qu'autour de ce problème de l'histoire de la sexualité, il y a un certain nombre de questions qui sont importantes ou qui pourraient être importantes si on les traitait de façon convenable. Je ne suis pas sûr que je les traiterai de façon convenable, mais peut-être les poser vaut-il malgré tout la peine.

Pourquoi entreprendre une histoire de la sexualité ? Pour moi, cela voulait dire ceci : une chose m'avait frappé, c'est que Freud, la psychanalyse ont pris le point historique de leur départ – leur point de départ – dans un phénomène qui, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, avait une très grande importance dans la psychiatrie, et même d'une façon générale dans la société, on peut le dire, dans la culture occidentale. Ce phénomène singulier – presque marginal – a fasciné les médecins, a fasciné d'une façon générale, disons, les chercheurs, ceux qui s'intéressaient d'une manière ou d'une autre aux problèmes très larges de la psychologie. Ce phénomène, c'était l'hystérie. Laissons si vous voulez de côté le problème proprement médical de l'hystérie ; l'hystérie, essentiellement caractérisée par un phénomène d'oubli, de méconnaissance massive de soi-même par le sujet qui pouvait ignorer par la hausse de son syndrome hystérique tout un fragment de son passé ou toute une partie de son corps. Cette méconnaissance du sujet par lui-même, Freud a montré que cela a été là le point d'ancrage de la psychanalyse, que c'était, en fait, une méconnaissance par le sujet, non pas généralement de lui-même, mais de son désir, ou de sa sexualité, pour employer un mot qui n'est peut-être pas très bon. Méconnaissance, donc, de son désir par le sujet, au début. Voilà le point de départ de la psychanalyse, et, à

partir de là, cette méconnaissance par le sujet de son propre désir a été repérée et utilisée par Freud comme moyen général à la fois d'analyse théorique et d'investigation pratique de ces maladies.

Qu'en est-il de la méconnaissance de ses propres désirs? C'est la question que Freud n'a pas cessé de poser. Or, quelle que soit la fécondité de ce problème, et la richesse des résultats auxquels on aboutissait, il me semble qu'il y a tout de même un autre phénomène qui est presque l'inverse de celui-ci, phénomène qui m'a frappé, qu'on pourrait appeler – alors là, je demande aux professeurs de français de bien vouloir fermer leurs oreilles, car ils me banniraient de leur cénacle, ils me demanderaient de ne plus jamais remettre les pieds ici, je vais employer un mot qui n'existe pas – un phénomène de sur-savoir, je veux dire de savoir en quelque sorte excessif, de savoir démultiplié, de savoir à la fois intensif et extensif de la sexualité, non pas sur le plan individuel, mais sur le plan culturel, sur le plan social, dans des formes théoriques ou simplifiées. Il m'a semblé que la culture occidentale était frappée d'une sorte de développement, d'hyper-développement du discours de la sexualité, de la théorie sur la sexualité, de la science de la sexualité, du savoir sur la sexualité.

Peut-être pourrait-on dire qu'il y avait dans les sociétés occidentales, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un double phénomène très important qui était, d'une part, un phénomène général mais repérable seulement au niveau des individus, qui était la méconnaissance par le sujet de son propre désir – et cela se manifestait spécialement dans l'hystérie – et en même temps, au contraire, un phénomène de sur-savoir culturel, social, scientifique, théorique de la sexualité. Ces deux phénomènes de méconnaissance de la sexualité par le sujet lui-même et de sur-savoir de la sexualité dans la société, ces deux phénomènes ne sont pas contradictoires. Ils coexistent effectivement dans l'Occident, et l'un des problèmes est sans doute de savoir comment, dans une société comme la nôtre, il peut se faire qu'il y ait à la fois cette production théorique, cette production spéculative, cette production analytique sur la sexualité sur le plan culturel général et, en même temps, une méconnaissance de sa sexualité par le sujet.

Vous savez qu'à cette question la psychanalyse n'a pas répondu directement. Je ne crois pas qu'on puisse dire légitimement qu'elle n'a pas abordé exactement ce problème, mais elle ne l'a pas non plus tout à fait ignoré et la tendance de la psychanalyse serait de dire, au fond, que cette production, cette surproduction théorique, discursive quant à la sexualité dans les sociétés occidentales n'a été, en fait, que le produit, le résultat d'une méconnaissance de la sexualité

qui se produisait au niveau des individus et dans le sujet lui-même. Mieux, je pense que la psychanalyse dirait : c'est même pour que les sujets continuent à ignorer ce qu'il en est de leur sexualité et de leur désir qu'il y a toute une production sociale de discours sur la sexualité, qui étaient aussi des discours erronés, des discours irrationnels, des discours affectifs, mythologiques. Disons que le savoir sur la sexualité, les psychanalystes ne l'ont guère abordé que par deux voies : soit en prenant comme point de départ, comme exemple, comme matrice en quelque sorte de savoir sur la sexualité les fameuses théories que les enfants se font quant à leur naissance, quant au fait qu'ils ont ou non un sexe masculin, quant à la différence entre garçon et fille. Freud a essayé de penser le savoir de la sexualité à partir de cette production fantasmatique qu'on trouve chez les enfants, ou encore il a essayé d'aborder le savoir de la sexualité en psychanalyste à partir des grands mythes de la religion occidentale, mais je crois que jamais les psychanalystes n'ont pris très au sérieux le problème de la production de théories sur la sexualité dans la société occidentale.

Or cette production massive qui remonte très haut et très loin, au moins depuis saint Augustin, depuis les premiers siècles chrétiens, est un phénomène à prendre au sérieux et que l'on ne peut pas simplement réduire à ces modèles que peuvent être une mythologie ou un mythe, ou bien encore une théorie fantasmatique. Si bien que mon projet, en faisant l'histoire de la sexualité, est de renverser la perspective, non pas du tout pour dire que la psychanalyse se trompe, non pas du tout pour dire qu'il n'y a pas dans nos sociétés de méconnaissance par le sujet de son propre désir, mais pour dire que, d'une part, il faut essayer d'étudier en elle-même, dans ses origines et ses formes propres, cette surproduction de savoir socioculturel sur la sexualité et, d'autre part, essayer de voir dans quelle mesure la psychanalyse elle-même, qui se donne justement comme la fondation rationnelle d'un savoir du désir, comment la psychanalyse elle-même fait partie, sans doute, de cette grande économie de la surproduction du savoir critique quant à la sexualité. Voilà l'enjeu du travail que je veux faire, qui n'est pas du tout un travail antipsychanalytique, mais qui essaie de reprendre le problème de la sexualité ou plutôt du savoir de la sexualité, à partir non pas de la méconnaissance par le sujet de son propre désir, mais de la surproduction de savoir social et culturel, le savoir collectif sur la sexualité.

Si on veut étudier cette surproduction de savoir théorique sur la sexualité, il me semble que la première chose que l'on rencontre, le

premier trait qui frappe dans les discours que la culture occidentale a tenus sur la sexualité, est que ce discours a très vite et très tôt pris une forme qu'on peut dire scientifique. Je ne veux pas dire par là que ce discours a toujours été rationnel, je ne veux pas dire par là qu'il a toujours obéi aux critères de ce que nous appelons maintenant une vérité scientifique. Bien avant la psychanalyse, dans la psychiatrie du XIX<sup>e</sup> siècle, mais également dans ce qu'on peut appeler la psychologie du XVIII<sup>e</sup> siècle, et, mieux encore, dans la théologie morale du XVII<sup>e</sup> siècle et même du Moyen Âge, on a trouvé toute une spéculation sur ce qu'était la sexualité, sur ce qu'était le désir, sur ce qu'était à ce moment-là la concupiscence, tout un discours qui s'est prétendu comme un discours rationnel et un discours scientifique, et c'est là, il me semble, que l'on peut percevoir entre les sociétés occidentales, et au moins un certain nombre de sociétés orientales, une différence capitale.

Je me réfère ici à une analyse que j'ai esquissée dans un premier volume de cette *Histoire de la sexualité*, que M. Watanabe a bien voulu traduire et commenter, je crois, dans une revue. C'est l'opposition entre des sociétés qui essaient de tenir sur la sexualité un discours scientifique, comme nous faisons en Occident, et des sociétés dans lesquelles le discours sur la sexualité est également un discours très large, un discours très proliférant, un discours qui s'est beaucoup multiplié, mais qui ne cherche pas à fonder une science, qui cherche, au contraire, à définir un art – un art qui serait l'art de produire, par le rapport sexuel ou avec les organes sexuels, un type de plaisir que l'on cherche à rendre le plus intense ou le plus fort possible ou le plus durable possible. On trouve dans beaucoup de sociétés orientales, on trouve également à Rome et dans la Grèce antique, toute une série de discours très nombreux sur cette possibilité, sur la recherche en tout cas des méthodes par lesquelles on va pouvoir intensifier le plaisir sexuel. Le discours que l'on trouve en Occident, au moins depuis le Moyen Âge, est tout à fait différent de celui-là.

En Occident, nous n'avons pas d'art érotique. Autrement dit, on n'apprend pas à faire l'amour, on n'apprend pas à se donner du plaisir, on n'apprend pas à produire du plaisir chez les autres, on n'apprend pas à maximaliser, à intensifier plus son propre plaisir par le plaisir des autres. Tout cela ne s'apprend pas en Occident, et vous n'avez ni discours ni initiation autre que clandestine et purement interindividuelle à cet art érotique. En revanche, on a, ou on essaie d'avoir, une science sexuelle – *scientia sexualis* – sur la sexualité des gens et non pas sur leur plaisir, quelque chose qui ne sera

pas comment faire pour que le plaisir soit le plus intense possible, mais quelle est la vérité de cette chose qu'est, dans l'individu, son sexe ou sa sexualité : vérité du sexe et non pas intensité du plaisir. Je crois qu'on a deux types d'analyse, deux types de recherches, deux types de discours tout à fait différents et qu'on va trouver dans deux types de sociétés également très différentes. Je fais à nouveau une petite parenthèse, c'est évidemment quelque chose dont j'aimerais beaucoup discuter avec des personnes dont le background culturel et historique est différent du mien et j'aimerais en particulier, car il y a très peu de chose là-dessus en Occident, savoir en quoi a consisté dans les sociétés comme la vôtre, comme la société chinoise, l'art érotique, comment il s'est développé, à partir de quel savoir. Je crois que ce serait assez intéressant en tout cas d'entreprendre une étude comparée sur l'art érotique dans les sociétés orientales et la naissance d'une science sexuelle en Occident...

Revenons, si vous voulez, à l'Occident lui-même. Ce que je voudrais faire dans ce travail sur l'histoire de la sexualité, c'est précisément l'histoire de cette science sexuelle, de cette *scientia sexualis*, non pas pour dire exactement quels ont été ses différents concepts, ses différentes théories ou ses différentes affirmations – ça serait une véritable encyclopédie qu'on pourrait faire. Mais ce sur quoi je m'interroge, c'est pourquoi les sociétés occidentales, les sociétés d'Europe ont eu si fort besoin d'une science sexuelle ou, en tout cas, pour quelle raison pendant tant de siècles et jusqu'à maintenant on essaie de constituer une science de la sexualité; autrement dit, pourquoi est-ce que nous voulons, nous autres, et nous avons voulu, nous autres Européens, depuis des millénaires, savoir la vérité de notre sexe plutôt que d'atteindre l'intensité du plaisir? Pour résoudre cette question, il est évident que l'on rencontre un schéma qui est un schéma habituel, qui est l'hypothèse qui vient directement à l'esprit et qui consiste à dire ceci. Voilà, en Occident, bien sûr maintenant grâce à Freud – depuis Freud – et également depuis toute une série de mouvements politiques, sociaux, culturels divers, on commence un petit peu à libérer la sexualité du carcan dans lequel elle a été prise, on commence à lui permettre de parler, alors que pendant tant de siècles on l'avait vouée au silence. Nous sommes en train à la fois de libérer la sexualité elle-même et de dégager une condition pour pouvoir en prendre conscience, alors que, dans les siècles précédents, la pesanteur, d'une part, d'une morale bourgeoise et, d'autre part, d'une morale chrétienne, la première prenant en quelque sorte la relève et la continuité de la seconde, nous avait empêchés, avait empêché l'Occident de s'inter-

roger réellement sur la sexualité. Autrement dit, le schéma historique que l'on utilise fréquemment se développe en trois temps, trois termes, trois périodes.

Premier mouvement : l'Antiquité grecque et romaine, où la sexualité était libre, s'exprimait sans difficultés et effectivement se développait, se donnait en tout cas un discours en forme d'art érotique. Puis le christianisme serait intervenu, le christianisme qui aurait, pour la première fois dans l'histoire de l'Occident, posé un grand interdit sur la sexualité, qui aurait dit non au plaisir et par là même au sexe. Ce non, cet interdit aurait conduit à un silence sur la sexualité – silence sur la sexualité fondé essentiellement sur des interdits moraux. Mais la bourgeoisie, à partir du *xvi<sup>e</sup>* siècle, se trouvant dans une situation d'hégémonie, de domination économique et d'hégémonie culturelle, aurait repris en quelque sorte à son compte, pour l'appliquer plus sévèrement encore et avec des moyens plus rigoureux, cet ascétisme chrétien, ce refus chrétien de la sexualité et par conséquent, l'aurait prolongé jusqu'au *xix<sup>e</sup>* siècle, où, enfin, dans les toutes dernières années, on aurait commencé à lever le voile avec Freud.

Voilà le schéma historique que d'ordinaire on utilise quand on fait une histoire de la sexualité en Occident, c'est-à-dire qu'on fait cette histoire, premièrement en étudiant essentiellement les mécanismes de la répression, de l'interdiction, de ce qui rejette, exclut, refuse, et puis en faisant porter la responsabilité de ce grand refus occidental de la sexualité sur le christianisme. Ce serait le christianisme qui aurait dit non à la sexualité.

Je crois que ce schéma historique traditionnellement admis, ce schéma n'est pas exact et ne peut pas être tenu pour un tas de raisons. Dans le livre dont M. Watanabe a bien voulu traduire un chapitre, je me suis surtout interrogé sur des problèmes de méthode et sur ce privilège de l'interdit et de la négation que l'on accorde quand on fait l'histoire de la sexualité. J'ai essayé de montrer que ce serait sans doute plus intéressant et plus riche de faire l'histoire de la sexualité à partir de ce qui l'a motivée et incitée plutôt qu'à partir de ce qui l'a interdite. Enfin, laissons cela. Je crois qu'on peut faire, au schéma traditionnel dont je viens de parler, une seconde objection, et c'est de celle-là plutôt que je voudrais vous parler : objection, non pas de méthode, mais de fait. Cette objection de fait, ce n'est pas moi qui la formule, ce sont les historiens, plutôt c'est un historien de l'Antiquité romaine qui travaille actuellement en France, qui s'appelle Paul Veyne et qui est en train de faire une série d'études sur la sexualité dans le monde romain avant le christia-

nisme; il a découvert un nombre de choses importantes dont il faut tenir compte.

Vous savez qu'en général, quand on veut caractériser la morale chrétienne quant à la sexualité et quand on veut l'opposer à la morale païenne, à la morale grecque ou romaine, on avance les traits suivants : premièrement, c'est le christianisme qui aurait imposé aux sociétés antiques la règle de la monogamie; deuxièmement, c'est le christianisme qui aurait donné pour fonction, non seulement privilégiée ou principale mais pour fonction exclusive, pour seule et unique fonction à la sexualité, la reproduction, ne faire l'amour que pour avoir des enfants. Enfin, troisièmement, j'aurais pu commencer d'ailleurs par là, une disqualification générale du plaisir sexuel. Le plaisir sexuel est un mal – un mal qu'il faut éviter et auquel il faut, par conséquent, accorder la plus petite part possible. N'accorder au plaisir sexuel que la plus petite part possible, n'utiliser ce plaisir en quelque sorte en dépit de lui-même que pour faire des enfants et ne faire ces enfants, ne pratiquer par conséquent les rapports sexuels et n'y trouver du plaisir qu'à l'intérieur du mariage, du mariage légitime et monogamique. Ces trois caractères définiraient le christianisme. Or les travaux de Paul Veyne montrent que ces trois grands principes de morale sexuelle existaient dans le monde romain avant l'apparition du christianisme et que c'est toute une morale, en grande partie d'origine stoïcienne, appuyée par des structures sociales, idéologiques de l'Empire romain qui avait commencé, bien avant le christianisme, à inculquer ces principes aux habitants du monde romain, c'est-à-dire aux habitants du monde tout court du point de vue des Européens : à cette époque-là, se marier et garder sa femme, faire l'amour avec elle pour avoir des enfants, s'affranchir le plus possible des tyrannies du désir sexuel, c'était déjà quelque chose d'acquis par les citoyens, les habitants de l'Empire romain avant l'apparition du christianisme. Le christianisme n'est donc pas responsable de toute cette série d'interdits, de disqualifications, de délimitations de la sexualité dont on a souvent dit qu'il était responsable. La polygamie, le plaisir hors mariage, la valorisation du plaisir, l'indifférence aux enfants avaient déjà disparu du monde romain pour l'essentiel, avant le christianisme, et il n'y avait plus qu'une toute petite élite, une toute petite couche, petite caste sociale de privilégiés, de gens riches, riches donc débauchés, qui ne pratiquaient pas ces principes, mais pour l'essentiel, ils étaient déjà acquis.

Alors faut-il dire que le christianisme n'a joué aucun rôle dans cette histoire de la sexualité? Je crois qu'en fait le christianisme a

bien joué un rôle, mais son rôle n'a pas été tellement dans l'introduction d'idées morales nouvelles. Ça n'a pas été dans l'introduction, l'apport, l'injonction de nouveaux interdits. Il me semble que ce que le christianisme a apporté à cette histoire de la morale sexuelle, ce sont de nouvelles techniques. De nouvelles techniques pour imposer cette morale ou, à dire vrai, un nouveau ou un ensemble de nouveaux mécanismes de pouvoir pour inculquer ces nouveaux impératifs moraux, ou plutôt ces impératifs moraux qui avaient déjà cessé d'être nouveaux au moment où le christianisme a pénétré l'Empire romain et est devenu, très rapidement, la religion de l'État. C'est donc du côté des mécanismes de pouvoir, beaucoup plus que du côté des idées morales et des interdits éthiques, c'est du côté des mécanismes de pouvoir qu'il faudrait faire l'histoire de la sexualité dans le monde occidental depuis le christianisme.

Question, alors : quels sont donc ces mécanismes de pouvoir nouveaux que le christianisme introduit dans le monde romain, faisant valoir ces interdits qui y étaient déjà reconnus et acceptés ?

Ce pouvoir, c'est ce que j'appellerais, non, c'est ce qu'on appelle le pastorat, c'est-à-dire l'existence, à l'intérieur de la société, d'une catégorie d'individus tout à fait spécifiques et singuliers, qui ne se définissent ni tout à fait par leur statut, ni tout à fait par leur profession, ni tout à fait par leur qualification individuelle, intellectuelle ou morale, mais des individus qui, dans la société chrétienne, jouent le rôle de pasteur, de berger, par rapport aux autres individus qui sont comme leurs brebis ou comme leur troupeau. L'introduction de ce type de pouvoir, de ce type de dépendance, de ce type de domination à l'intérieur de la société romaine, de la société antique est, je crois, un phénomène très important.

En effet, la première chose qu'il faut remarquer à ce sujet, c'est que jamais, dans l'Antiquité grecque et romaine, on avait eu l'idée que certains individus pouvaient jouer par rapport aux autres le rôle de berger, les guidant tout au long de leur vie, depuis la naissance jusqu'à leur mort. Les hommes politiques n'étaient jamais, dans la littérature grecque et romaine, définis comme des pasteurs, comme des bergers. Quand Platon se demande à lui-même, dans *Le Politique*, ce qu'est un roi, ce qu'est un patricien, ce qu'est celui qui régit une cité, il ne parle pas d'un berger, mais d'un tisserand qui agence les différents individus de la société comme des fils qu'il noue pour former un beau tissu. L'État, la Cité, c'est un tissu, les citoyens sont les fils du tissu. Il n'y a ni idée de troupeau ni idée de berger.

En revanche, on trouve l'idée que le chef est à l'égard de ceux

qu'il commande comme un berger à l'égard de son troupeau, non pas dans le monde romain, mais dans le monde de la Méditerranée orientale. On la trouve en Égypte, on la trouvait aussi en Mésopotamie, en Assyrie. On la trouve surtout dans la société hébraïque où le thème de troupeau et du berger est un thème absolument fondamental, thème religieux, thème politique, thème moral et thème social. Dieu, c'est le berger de son peuple. Le peuple de Jéhova, c'est un troupeau. David, le premier roi d'Israël, reçoit des mains de Dieu la tâche de devenir le berger d'un peuple qui sera pour lui le troupeau, et le salut du peuple juif sera acquis, sera assuré le jour où le troupeau sera enfin rentré au bercail et ramené dans le sein de Dieu. Importance, par conséquent, très grande du thème pastoral dans toute une série de sociétés de la Méditerranée orientale, alors qu'il n'existe pas chez les Grecs ni chez les Romains.

Ce pouvoir pastoral qu'on trouve si développé en Égypte, en Assyrie, chez les Hébreux, en quoi consiste-t-il et comment se définit-il ? On peut le caractériser rapidement en disant que le pouvoir pastoral s'oppose à un pouvoir politique traditionnel habituel, en ceci qu'il ne porte pas essentiellement sur un territoire : le berger ne règne pas sur un territoire, il règne sur une multiplicité d'individus. Il règne sur des moutons, il règne sur des bœufs, sur des animaux. Il règne sur un troupeau et sur un troupeau en déplacement. Régner sur une multiplicité en déplacement, voilà ce qui caractérise le pasteur. C'est ce pouvoir qui sera le pouvoir pastoral caractéristique. Sa fonction principale n'est pas tellement d'assurer la victoire, puisqu'il ne porte pas sur un territoire. Sa manifestation essentielle n'est pas la conquête, ou encore la quantité de richesses ou d'esclaves qu'on peut ramener de la guerre. Autrement dit, le pouvoir pastoral n'a pas pour fonction principale de faire du mal aux ennemis, il a pour fonction principale de faire du bien à ceux sur qui il veille. Faire du bien au sens le plus matériel du terme, c'est-à-dire : nourrir, donner une subsistance, donner la pâture, conduire jusqu'aux sources, permettre de boire, trouver les bonnes prairies. Le pouvoir pastoral est un pouvoir, par conséquent, qui assure en même temps la subsistance des individus et la subsistance du groupe, à la différence du pouvoir traditionnel qui se manifeste essentiellement par le triomphe sur ses assujettis. Ce n'est pas un pouvoir triomphant, c'est un pouvoir bienfaisant.

Troisième caractère du pouvoir pastoral qu'on retrouve dans les civilisations dont je parlais : ayant pour fonction principale d'assurer la subsistance du troupeau, il est au fond une charge ; il a pour caractère moral d'être essentiellement dévoué, de se sacrifier, au

besoin, pour ses brebis. C'est ce que l'on trouve dans plusieurs textes célèbres de la Bible souvent repris par les commentateurs : le bon pasteur, le bon berger est celui qui accepte de sacrifier sa vie pour ses brebis. Dans le pouvoir traditionnel, ce mécanisme se retourne : ce qui fait un bon citoyen, c'est de pouvoir se sacrifier pour lui sur l'ordre du magistrat ou d'accepter de mourir pour son roi. Là, c'est le contraire : c'est le roi, le pasteur qui accepte de mourir pour se sacrifier.

Enfin, et peut-être est-ce là le trait le plus important, le pouvoir pastoral est un pouvoir individualiste, c'est-à-dire que, alors que le roi ou le magistrat ont pour fonction essentielle de sauver la totalité de l'État, le territoire, la ville, les citoyens dans leur masse, le bon berger, le bon pasteur est capable quant à lui de veiller sur les individus en particulier, sur les individus pris un par un. Ce n'est pas un pouvoir global. Bien sûr, le berger doit assurer le salut du troupeau, mais il doit assurer le salut de tous les individus. On trouve facilement cette thématique du berger dans les textes hébreux et dans un certain nombre de textes égyptiens ou assyriens. Pouvoir, donc, qui porte sur une multiplicité – sur une multiplicité d'individus en déplacement, allant d'un point à un autre –, pouvoir oblatif, sacrificiel, pouvoir individualiste.

Il me semble que le christianisme, à partir du moment où il est devenu, à l'intérieur de l'Empire romain, une force d'organisation politique et sociale a fait entrer ce type de pouvoir dans ce monde qui l'ignorait encore totalement. Je passe sur la manière dont les choses se sont passées concrètement, comment le christianisme s'est développé comme une Église, comment, à l'intérieur d'une Église, les prêtres ont pris une situation, un statut particuliers, comment ils ont reçu l'obligation d'assurer un certain nombre de charges, comment, effectivement, ils sont devenus les pasteurs de la communauté chrétienne. Je crois que, à travers l'organisation du pastorat dans la société chrétienne, à partir du IV<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, et même du III<sup>e</sup> siècle, s'est développé un mécanisme de pouvoir qui a été très important pour toute l'histoire de l'Occident chrétien et, d'une façon particulière, de la sexualité.

D'une façon générale, pour l'homme occidental, qu'est-ce que signifie vivre dans une société où il existe un pouvoir de type pastoral ?

Premièrement : qu'il y ait un pasteur implique que, pour tout individu, il y a obligation de faire son salut. Autrement dit, le salut est à la fois, dans l'Occident chrétien, une affaire individuelle – on fait tous son salut –, mais ce n'est pas une affaire de choix. La

société chrétienne, les sociétés chrétiennes n'ont pas laissé les individus libres de dire : « Eh bien, moi, je ne veux pas faire mon salut. » Tout individu a été requis de faire son salut : « Tu seras sauvé, ou plutôt, il faudra que tu fasses tout ce qu'il faut pour être sauvé et nous te punirons dès ce monde-ci dans le cas où tu ne ferais pas ce qu'il faut pour être sauvé. » Le pouvoir du pasteur consiste précisément en ceci qu'il a autorité pour obliger les gens à faire tout ce qu'il faut pour leur salut : salut obligatoire.

Deuxièmement, ce salut obligatoire, on ne le fait pas du tout seul. On le fait pour soi, bien sûr, mais on ne peut le faire que si on accepte l'autorité d'un autre. Accepter l'autorité d'un autre, ça veut dire que chacune des actions que l'on pourra commettre devra être connue ou, en tout cas, pourra être connue du pasteur, qui a autorité sur l'individu et sur plusieurs individus, qui par conséquent, pourra dire, c'est oui ou non : la chose est bien faite comme ça, nous savons qu'elle ne doit pas être faite autrement. C'est-à-dire qu'aux vieilles structures juridiques que toutes les sociétés, depuis très longtemps, connaissaient – à savoir qu'il y a un certain nombre de lois communes dont les infractions sont punies – vient s'ajouter une autre forme d'analyse du comportement, une autre forme de culpabilisation, un autre type de condamnation, beaucoup plus fin, beaucoup plus serré, beaucoup plus tenu : celui qui est assuré par le pasteur. Le pasteur qui peut obliger les gens à faire tout ce qu'il faut pour leur salut et qui est en position de surveiller, d'exercer en tout cas, par rapport aux gens, une surveillance et un contrôle continus.

Troisièmement : dans une société chrétienne, le pasteur est celui qui peut demander aux autres une obéissance absolue, phénomène là encore très important, très nouveau aussi. Les sociétés gallo-romaines, bien sûr, connaissaient la loi et les magistrats. Elles connaissaient un pouvoir impérial qui était un pouvoir absolument autocratique. Mais au fond, jamais dans l'Antiquité grecque et romaine, on n'aurait eu l'idée de demander à quelqu'un une obéissance totale, absolue et inconditionnée à l'égard de quelqu'un d'autre. Or c'est effectivement ce qui s'est passé avec l'apparition du pasteur et du pastorat dans la société chrétienne. Le pasteur peut imposer aux individus, et en fonction de sa propre décision, sans même qu'il y ait de règles générales ou de lois, sa volonté, car, et c'est là la chose importante dans le christianisme, on n'obéit pas pour arriver à un certain résultat, on n'obéit pas, par exemple, pour simplement acquérir une habitude, une aptitude ou même un mérite. Dans le christianisme, le mérite absolu est précisément d'être obéissant. L'obéissance doit conduire à l'état d'obéissance. Rester obéissant,



c'est la condition fondamentale de toutes les autres vertus. Être obéissant à l'égard de qui? Être obéissant à l'égard du pasteur. On est dans un système de l'obéissance généralisée et la fameuse humilité chrétienne n'est pas autre chose que la forme, en quelque sorte intériorisée, de cette obéissance. Je suis humble, ça veut dire que j'accepterai les ordres de quiconque, du moment qu'il me les donnera et que je pourrai reconnaître dans cette volonté de l'autre – moi qui suis le dernier – la volonté même de Dieu.

Enfin, et c'est là, je crois, quelque chose qui va nous ramener à notre problème de départ, à savoir l'histoire de la sexualité, le pastorat a apporté avec lui toute une série de techniques et de procédés qui concernent la vérité et la production de la vérité. Le pasteur chrétien enseigne – en cela, il est, bien sûr, dans la tradition des maîtres de sagesse ou des maîtres de vérité que pouvaient être par exemple les philosophes antiques, les pédagogues. Il enseigne la vérité, il enseigne l'écriture, il enseigne la morale, il enseigne les commandements de Dieu et les commandements de l'Église. En cela c'est donc un maître, mais le pasteur chrétien est aussi un maître de vérité en un autre sens : le pasteur chrétien, d'une part, pour exercer sa charge de pasteur, doit savoir, bien sûr, tout ce que font ses brebis, tout ce que fait le troupeau et chacun des membres du troupeau à chaque instant, mais il doit aussi connaître de l'intérieur ce qui se passe dans l'âme, dans le cœur, au plus profond des secrets de l'individu. Cette connaissance de l'intériorité des individus est absolument requise pour l'exercice du pastorat chrétien.

Connaître l'intérieur des individus, ça veut dire quoi? Cela veut dire que le pasteur disposera de moyens d'analyse, de réflexion, de détection de ce qui se passe, mais aussi que le chrétien sera obligé de dire à son pasteur tout ce qui se passe dans le secret de son âme; en particulier, il sera obligé d'avoir recours à l'égard de son pasteur à cette pratique si spécifique, je crois, du christianisme : l'aveu exhaustif et permanent. Le chrétien doit avouer sans cesse tout ce qui se passe en lui à quelqu'un qui sera chargé de diriger sa conscience et cet aveu exhaustif va produire en quelque sorte une vérité, qui n'était pas connue bien sûr du pasteur, mais qui n'était pas connue non plus du sujet lui-même; c'est cette vérité, obtenue par l'examen de conscience, la confession, cette production de vérité qui se développe tout au long de la direction de conscience, de la direction des âmes, qui va, en quelque sorte, constituer le lien permanent du berger à son troupeau et à chacun des membres de son troupeau. La vérité, la production de la vérité intérieure, la production de la

vérité subjective est un élément fondamental dans l'exercice du pasteur.

On en arrive précisément maintenant au problème de la sexualité. À quoi avait affaire le christianisme, quand il s'est développé, à partir du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle? Il avait affaire à une société romaine qui avait déjà accepté, pour l'essentiel, sa morale, cette morale de la monogamie, de la sexualité, de la reproduction dont je vous parlais. Par ailleurs, le christianisme avait devant lui, ou plutôt à côté de lui, derrière lui, un modèle de vie religieuse intense, qui était le monachisme hindou, le monachisme bouddhiste, et les moines chrétiens qui se sont répandus dans tout l'Orient méditerranéen à partir du III<sup>e</sup> siècle en reprenaient, pour une bonne part, les pratiques ascétiques. Entre une société civile qui avait accepté un certain nombre d'impératifs moraux et cet idéal de l'ascétisme intégral, le christianisme a toujours hésité; il a essayé, d'une part, de maîtriser, d'intérioriser, mais en le contrôlant, ce modèle de l'ascétisme bouddhique et, d'autre part, de reprendre en main pour pouvoir la diriger, de l'intérieur, cette société civile de l'Empire romain.

Par quels moyens va-t-il y arriver? Je crois que c'est la conception très difficile, d'ailleurs très obscure, de la chair qui a servi, qui a permis d'établir cette sorte d'équilibre entre un ascétisme qui refusait le monde et une société civile qui était une société laïque. Je crois que le christianisme a trouvé moyen d'instaurer un type de pouvoir qui contrôlait les individus par leur sexualité, conçue comme quelque chose dont il fallait se méfier, comme quelque chose qui introduisait toujours dans l'individu des possibilités de tentation et des possibilités de chute. Mais en même temps, il ne s'agissait absolument pas – sans quoi on tombait dans l'ascétisme radical – de refuser tout ce qui pouvait venir du corps, comme étant nocif, comme étant le mal. Il fallait pouvoir faire fonctionner ce corps, ces plaisirs, cette sexualité, à l'intérieur d'une société qui avait ses besoins, ses nécessités, qui avait son organisation de famille, qui avait ses nécessités de reproduction. Donc, une conception, au fond, relativement modérée quant à la sexualité qui faisait que la chair chrétienne n'a jamais été conçue comme le mal absolu dont il fallait se débarrasser, mais comme la perpétuelle source à l'intérieur de la subjectivité, à l'intérieur des individus d'une tentation qui risquerait de mener l'individu au-delà des limitations posées par la morale courante, à savoir : le mariage, la monogamie, la sexualité de reproduction et la limitation et la disqualification du plaisir.

C'est donc une morale modérée entre l'ascétisme et la société civile que le christianisme a établie et qu'il fait fonctionner à travers

tout cet appareil du pastoral, mais dont les pièces essentielles reposaient sur une connaissance, à la fois extérieure et intérieure, une connaissance méticuleuse et détaillée des individus par eux-mêmes, par les autres. Autrement dit, c'est par la constitution d'une subjectivité, d'une conscience de soi perpétuellement éveillée sur ses propres faiblesses, sur ses propres tentations, sur sa propre chair, c'est par la constitution de cette subjectivité que le christianisme est arrivé à faire fonctionner cette morale, au fond moyenne, ordinaire, relativement peu intéressante, entre l'ascétisme et la société civile. La technique d'intériorisation, la technique de prise de conscience, la technique d'éveil de soi-même sur soi-même, quant à ses faiblesses, quant à son corps, quant à sa sexualité, quant à sa chair, c'est cela, me semble-t-il, qui est l'apport essentiel du christianisme dans l'histoire de la sexualité. La chair, c'est la subjectivité même du corps, la chair chrétienne, c'est la sexualité prise à l'intérieur de cette subjectivité, de cet assujettissement de l'individu à lui-même qui est l'effet premier de l'introduction dans la société romaine du pouvoir pastoral. Et c'est ainsi, me semble-t-il, qu'on peut – tout cela est une série d'hypothèses, bien sûr – comprendre quel a été le rôle réel du christianisme dans l'histoire de la sexualité. Non pas, donc, interdit et refus, mais mise en place d'un mécanisme de pouvoir et de contrôle, qui était, en même temps, un mécanisme de savoir, de savoir des individus, de savoir sur les individus, mais aussi de savoir des individus sur eux-mêmes et quant à eux-mêmes. Tout cela constitue la marque spécifique du christianisme et c'est dans cette mesure, me semble-t-il, que l'on peut faire une histoire de la sexualité dans les sociétés occidentales à partir des mécanismes de pouvoir.

Voilà, très schématiquement brossé, le cadre du travail que j'ai commencé. Ce sont des hypothèses, rien n'est sûr, c'est un cadre tout simplement. Vous pouvez me les retourner comme autant d'interrogations que vous pouvez me jeter à la figure. Bien sûr, si vous avez des questions à poser – objections, suggestions, critiques, confirmations –, j'en serais ravi.

#### DÉBAT

*S. Hasumi* : Poser des questions à M. Foucault me semble une tâche peu facile, mais ce n'est pas tellement à cause de mon ignorance ni de ma timidité. La difficulté vient précisément de la clarté même de son exposé. Nous sommes tous habitués à cette clarté grâce à ses écrits. Dans tous ses livres, en effet, il annonce chaque fois, d'une manière précise, quel problème il va traiter et par quel moyen il va

l'analyser, en essayant de définir dans quelles conditions et dans quelles circonstances son travail devient nécessaire, et ce que nous venons d'entendre confirme cette clarté et cette précision. Une fois de plus, il a pris cette précaution de répondre d'avance à toutes les questions et d'annuler même presque toutes les objections qu'on pourrait formuler. Je n'ai donc pratiquement rien à lui demander, mais afin de raviver les discussions qui vont suivre, j'aimerais lui demander seulement ceci.

Dans la leçon inaugurale du Collège de France, je crois me souvenir que vous avez traité de la sexualité sous l'angle de la répression ou de l'exclusion : le discours de la sexualité était frappé d'interdits, et raréfié. Mais à partir de *La Volonté de savoir*, vous traitez le discours de la sexualité non plus comme objet de répression, mais plutôt comme quelque chose qui prolifère dans la zone scientifique. À ce propos, on parle souvent du changement de Michel Foucault, et quelques-uns éprouvent une certaine joie à ce changement...

*M. Foucault* : ... et il y en a d'autres qui sont très mécontents.

*S. Hasumi* : Je ne pense personnellement pas que les choses se passent ainsi. Vous n'avez pas changé, vous n'avez pas abandonné l'hypothèse de répression, mais vous l'avez remise en question pour formuler différemment le problème du pouvoir...

*M. Foucault* : Je vous remercie de cette question qui, en effet, est importante et méritait d'être posée. Vous l'avez posée, je crois, dans les meilleurs termes possible.

C'est vrai que, dans des textes encore récents, je me suis surtout référé à une conception du pouvoir et des mécanismes du pouvoir qui était une conception, en quelque sorte, juridique. Les analyses que j'essaie de faire, et je ne suis pas le seul, loin de là, à essayer de les faire, il est bien entendu que ce sont des analyses partielles, des analyses fragmentaires. Il ne s'agit pas du tout de fonder une théorie du pouvoir, une théorie générale du pouvoir, ni de dire ce qu'est le pouvoir, ni de dire d'où il vient. Depuis des siècles, et même des millénaires en Occident, on a posé cette question, et il n'est pas sûr que les réponses données aient été satisfaisantes. En tout cas, ce que j'essaie de faire, c'est, à un niveau empirique, prendre les choses, en quelque sorte, par le milieu. Non pas : « D'où vient le pouvoir, où va-t-il? », mais : « Par où passe-t-il et comment cela se passe-t-il, quelles sont toutes les relations de pouvoir, comment est-ce qu'on peut décrire certaines des principales relations de pouvoir qui s'exercent dans notre société? »

Je n'entends donc pas le pouvoir au sens du gouvernement, au sens de l'État. Je dis : entre différentes personnes, dans une famille,

dans une université, dans une caserne, dans un hôpital, dans une consultation médicale il y a des relations de pouvoir qui passent. Quelles sont-elles, à quoi mènent-elles, comment lient-elles les individus, pourquoi sont-elles supportées, pourquoi, dans d'autres cas, ne le sont-elles pas. Faisons, si vous voulez, cette analyse par le milieu et une analyse empirique. C'est la première chose.

Deuxième chose, je ne suis pas le premier, loin de là, à avoir essayé. Les psychanalystes, Freud, et beaucoup de ses successeurs, en particulier toute une série de gens comme Marcuse, Reich, etc., ont, au fond, essayé, eux aussi, non pas tellement de poser la question de l'origine du pouvoir, ou du fondement du pouvoir, ou de sa légitimité, ou de ses formes globales, mais de voir comment ça se passait dans le psychisme de l'individu, ou dans l'inconscient de l'individu, ou dans l'économie de son désir, comment cela se passait avec les relations de pouvoir. Qu'est-ce que le père, par exemple, vient faire dans le désir de l'individu. Qu'est-ce que l'interdiction, par exemple, de la masturbation vient faire, ou comment encore les rapports père-mère, la distribution des rôles, etc., viennent s'inscrire dans le psychisme des enfants. Donc eux aussi, bien sûr, faisaient de l'analyse des mécanismes du pouvoir, des relations de pouvoir par le milieu et empiriquement.

Mais ce qui m'a frappé est que ces analyses considéraient toujours que le pouvoir avait pour fonction et rôle de dire non, d'interdire, d'empêcher, de tracer une limite, et, par conséquent, le pouvoir avait pour effet principal tous ces phénomènes d'exclusion, d'hystérisation, d'oblitération, de caches, d'oubli, ou, si vous voulez, de constitution de l'inconscient. L'inconscient se constitue bien – les psychanalystes vous diront que je vais trop vite, mais enfin... – à partir d'une relation de pouvoir. Cette conception ou cette idée que les mécanismes de pouvoir sont toujours des mécanismes d'interdiction était une idée, je crois, répandue. C'était une idée qui avait, si vous voulez, politiquement un avantage, un avantage immédiat, par là même un peu dangereux, parce que ça permet de dire : « Levons les interdits et puis ça y est, le pouvoir aura disparu, nous serons libres, le jour où nous aurons levé les interdits. » C'est peut-être là une chose qui fait aller un peu trop vite.

En tout cas, j'ai bien changé sur ce point. J'ai bien changé, à partir d'une étude précise que j'ai essayé de faire, que j'ai essayé de rendre la plus précise possible, sur la prison et les systèmes de surveillance et de punition dans les sociétés occidentales aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, fin du XVIII<sup>e</sup> surtout. Il m'a semblé qu'on voyait se développer, dans les sociétés occidentales, en même temps que le

capitalisme d'ailleurs, toute une série de procédés, toute une série de techniques pour prendre en charge, surveiller, contrôler le comportement des individus, leurs gestes, leur manière de faire, leur emplacement, leur résidence, leurs aptitudes, mais que ces mécanismes n'avaient pas pour fonction essentielle d'interdire.

Bien sûr, ils interdisaient et punissaient, mais l'objectif essentiel de ces formes de pouvoir – et ce qui en faisait l'efficacité et la solidité – c'était de permettre, d'obliger les individus à multiplier leur efficacité, leurs forces, leurs aptitudes, bref, tout ce qui permettait de les utiliser dans l'appareil de production de la société : dresser les individus, les placer là où ils sont le plus utiles, les former pour qu'ils aient telle ou telle capacité; c'est ce qu'on a essayé de faire dans l'armée, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, quand on a imposé les grandes disciplines, ce qui n'était pas connu autrefois. Les armées occidentales n'étaient pas disciplinées, on les a disciplinées, on a appelé les soldats à faire l'exercice, à marcher en rang, à tirer avec des fusils, à manipuler le fusil de telle et telle manière, de façon que l'armée soit utilisable au mieux. De la même manière, vous avez eu tout un dressage de la classe ouvrière, ou plutôt de ce qui n'était pas encore la classe ouvrière, mais des ouvriers capables de travailler dans de grands ateliers, ou simplement de petits ateliers familiaux ou artisanaux, qu'on a habitués à habiter dans telle ou telle habitation, à gérer leur famille. Vous avez une production des individus, une production des capacités des individus, de la productivité des individus; tout cela a été acquis par des mécanismes de pouvoir dans lesquels les interdits existaient, mais existaient simplement à titre d'instruments. L'essentiel de toute cette disciplinarisation des individus n'était pas négative.

Vous pouvez dire et estimer que c'était catastrophique, vous pouvez mettre tous les adjectifs moraux et politiques négatifs que vous voudrez, mais moi je veux dire que le mécanisme n'était pas essentiellement d'interdiction, mais de production, au contraire, d'intensification, de démultiplication. À partir de là, je me suis dit : mais, au fond, est-ce que, dans les sociétés dans lesquelles nous vivons, le pouvoir a bien essentiellement pour forme et pour but d'interdire et de dire non? Les mécanismes de pouvoir ne sont-ils pas plus fortement inscrits dans nos sociétés, est-ce que ce ne sont pas eux qui arrivent à produire quelque chose, qui arrivent à multiplier, qui arrivent à intensifier? Et c'est cette hypothèse que j'essaie actuellement d'appliquer à la sexualité en me disant : au fond, la sexualité, apparemment, c'est bien la chose la plus interdite qu'on puisse imaginer, on passe son temps à interdire aux enfants de se

masturber, aux adolescents de faire l'amour avant le mariage, aux adultes de faire l'amour de telle ou telle manière avec telle ou telle personne. Le monde de la sexualité est un monde qui est bourré d'interdits.

Mais il m'est apparu que, dans les sociétés occidentales, ces interdits étaient accompagnés de toute une production très intense, très large, de discours – de discours scientifiques, de discours institutionnels – et en même temps d'un souci, d'une véritable obsession de la sexualité, qui apparaît très clairement dans la morale chrétienne du *xvi<sup>e</sup>* et du *xvii<sup>e</sup>* siècle, en période de Réforme et de Contre-Réforme – obsession qui n'a pas cessé jusqu'à maintenant.

L'homme occidental – je ne sais pas ce qu'il en est dans votre société – a toujours considéré que la chose essentielle dans sa vie est sa sexualité. Et cela de plus en plus. Au *xvi<sup>e</sup>* siècle, le péché par excellence était le péché de la chair. Alors, si la sexualité était simplement barrée, interdite, vouée à l'oubli, au rejet, à la dénégation, comment se fait-il qu'il y ait un tel discours, une telle prolifération, qu'il y ait une telle hantise de la sexualité? L'hypothèse dont procèdent mes analyses – que je ne mènerai peut-être pas à leur terme parce qu'elle n'est peut-être pas la bonne – serait qu'au fond l'Occident n'est pas réellement négateur de la sexualité – il ne l'exclut pas –, mais il l'introduit, il aménage, à partir d'elle, tout un dispositif complexe où il est question de la constitution de l'individualité, de la subjectivité, bref, de la manière dont nous nous comportons, dont nous prenons conscience de nous-mêmes. Autrement dit, en Occident, les hommes, les gens s'individualisent grâce à un certain nombre de procédés, et je crois que la sexualité, beaucoup plus qu'un élément de l'individu qui serait rejeté hors de lui, est constitutive de ce lien qu'on oblige les gens à nouer avec leur identité sous la forme de la subjectivité.

Peut-être, là, la fameuse clarté dont M. Hasumi a parlé, et je dirais que c'est la rançon de vouloir être clair... Je n'aime pas l'obscurité parce que je considère que l'obscurité est une forme de despotisme; il faut s'exposer à dire des erreurs; il faut s'exposer à arriver à dire des choses qui, probablement, vont être difficiles à exprimer et pour lesquelles, évidemment, on cafouille un peu et là, je crains de vous avoir donné l'impression de cafouiller. Si vous en avez eu l'impression, c'est que j'ai, effectivement, cafouillé!

## 234 *La scène de la philosophie*

< Tetsugaku no butai > (« La scène de la philosophie »; entretien avec M. Watanabe, le 22 avril 1978), *Seikai*, juillet 1978, pp. 312-332.

Spécialiste de théâtre et de littérature française, Moriaki Watanabe, qui initia M. Foucault aux formes théâtrales japonaises, traduisait alors *La Volonté de savoir*.

*M. Watanabe* : Pourquoi les thèmes du regard et conjointement celui du théâtre reviennent-ils dans vos écrits de façon si insistante qu'ils semblent régir l'économie générale du discours?

*M. Foucault* : Je crois que c'est en fait une question très importante. La philosophie occidentale n'a guère été intéressée par le théâtre, depuis peut-être la condamnation du théâtre par Platon. Il faut attendre Nietzsche pour que, à nouveau, la question du rapport entre la philosophie et le théâtre soit posée dans toute son acuité à la philosophie occidentale. Je crois en effet que sont reliées la déconsidération du théâtre dans la philosophie occidentale et une certaine manière de poser la question du regard. Depuis Platon, et depuis Descartes encore plus, l'une des questions philosophiques les plus importantes est de savoir en quoi consiste le fait de regarder les choses, ou plutôt de savoir si ce qu'on voit est vrai ou illusoire; si on est dans le monde du réel ou dans le monde du mensonge. Départager le réel et l'illusion, départager la vérité et le mensonge, c'est bien la fonction de la philosophie. Or le théâtre est quelque chose qui ignore absolument ces distinctions. Ça n'a pas de sens de se demander si le théâtre est vrai, s'il est réel, ou s'il est illusoire, ou s'il est mensonger; le seul fait de poser la question fait disparaître le théâtre. Accepter la non-différence entre le vrai et le faux, entre le réel et l'illusoire est la condition du fonctionnement du théâtre. Sans être un spécialiste du théâtre aussi éminent que vous, sans avoir approfondi, comme vous l'avez fait, les problèmes propres au théâtre, il y a quelque chose, moi, qui m'intéresse et me fascine; ce que je voudrais faire, c'est essayer de décrire la manière dont les hommes d'Occident ont vu les choses sans poser jamais la question si c'était vrai ou pas, essayer de décrire la manière dont ils ont monté eux-mêmes, par le jeu de leur regard, le spectacle du monde. Au fond, peu m'importe que la psychiatrie soit vraie ou fausse, de toute façon ce n'est pas cette question-là que je me pose. Peu m'importe que la médecine dise des erreurs ou dise des vérités, ça importe beaucoup aux malades, mais moi en tant, si vous voulez, qu'analyste, ce n'est pas ça qui m'intéresse, d'autant plus que je ne suis pas compétent pour faire le partage entre le vrai et le faux. Mais je voudrais savoir comment on a mis en

scène la maladie, comment on a mis en scène la folie, comment on a mis en scène le crime, par exemple, c'est-à-dire comment on l'a perçu, comment on l'a reçu, quelle valeur on a donné à la folie, au crime, à la maladie, quel rôle on leur a fait jouer ; je voudrais faire une histoire de la *scène* sur laquelle on a ensuite essayé de distinguer le vrai et le faux, mais ce n'est pas cette distinction qui m'intéresse, c'est la constitution de la scène et du théâtre. C'est bien le théâtre de la vérité que je voudrais décrire. Comment l'Occident s'est bâti un théâtre de la vérité, une scène de la vérité, une scène pour cette rationalité qui est devenue maintenant comme une marque de l'impérialisme des hommes d'Occident, car leur économie, l'économie occidentale, est peut-être arrivée au terme de son apogée, l'essentiel des formes de vie et des dominations politiques de l'Occident a sans doute atteint son terme. Mais il y a quelque chose qui est resté, que l'Occident sans doute aura laissé au reste du monde, c'est une certaine forme de rationalité. C'est une certaine forme de perception de la vérité et de l'erreur, c'est un certain théâtre du vrai et du faux.

*M. Watanabe* : Quant à la parenté de votre discours avec le théâtre, le plaisir que j'éprouve en vous lisant – Barthes dirait le « plaisir du texte » –, cela relève certainement de la façon dont vous écrivez : une organisation très dramatique de votre écriture, qu'il s'agisse de *Surveiller et Punir*, qu'il s'agisse de *La Volonté de savoir*. La lecture de certains chapitres *des Mots et les Choses* nous donne un plaisir égal à la lecture de grandes tragédies politiques de Racine, *Britannicus*, par exemple.

*M. Foucault* : Ça me flatte, ça me flatte trop.

*M. Watanabe* : Il n'est pas si erroné, ne vous en déplaît, de voir en vous le dernier grand écrivain classique. Ce n'est pas tellement parce que je pratique, si j'ose dire, Racine que je suis particulièrement sensible à cet aspect stylistique de vos livres, mais tout simplement parce qu'il répond à un certain choix d'écriture, à une certaine conception d'écriture, lorsque vous vous proposez de décrire les lignes de force qui devaient traverser de grandes mutations épistémologiques ou institutionnelles du monde occidental. Par exemple, dans le numéro spécial de la revue *Arc*, *La crise dans la tête* – il a été conçu d'abord comme numéro consacré à Michel Foucault, ce que vous avez refusé, en disant qu'un numéro spécial est en enterrement –, on peut lire une interview que vous avez accordée à Fontana et qui d'abord a été publiée en Italie. Dans cette interview, vous parliez de la nécessité de « distinguer les événements, de différencier les réseaux et les niveaux auxquels ils appartiennent, et de reconstituer les fils qui les relient et les font s'engendrer les uns à partir des

autres ». Vous insistiez sur le « refus des analyses qui se réfèrent au champ symbolique ou au domaine des structures signifiantes », au profit du « recours aux analyses qu'on fait en termes de généalogie de rapports de forces, de développements stratégiques, de tactiques ». Ce à quoi on doit se référer n'est pas « un grand modèle de la langue et des signes », mais « de la guerre et de la bataille », car « l'historicité qui nous emporte et nous détermine est belliqueuse », elle n'est pas « langagière ». Ce qu'il faut chercher est non la « relation de sens », mais la « relation de pouvoir ». Or, comme il a été analysé par Barthes, la tragédie de Racine est régie par des rapports de forces. Ces rapports de forces sont fonction d'une double relation de passion et de pouvoir. La stratégie de la passion racinienne est tout à fait belliqueuse. C'est probablement à cause d'un certain réalisme dans les affrontements dramatiques et belliqueux que je retrouve une parenté généalogique de votre discours avec l'écriture racinienne.

Le théâtre en tant que représentation dramatique constituait, tout au moins dans la culture occidentale, l'affrontement exemplaire sur le plateau, celui-ci étant le « champ de bataille », l'espace des stratégies et des tactiques par excellence. Si le regard, dans vos livres, s'apparente au grand génie de la dramaturgie classique française, c'est qu'il sait faire surgir ces grands affrontements historiques qui, jusqu'ici, restaient inaperçus ou méconnus.

*M. Foucault* : Vous avez tout à fait raison. Ce qui fait que je ne suis pas philosophe dans le sens classique du terme – peut-être ne suis-je pas philosophe du tout, en tout cas, je ne suis pas un bon philosophe – est que je ne m'intéresse pas à l'éternel, je ne m'intéresse pas à ce qui ne bouge pas, je ne m'intéresse pas à ce qui reste stable sous le chatoiement des apparences, je m'intéresse à l'événement. L'événement n'a guère été une catégorie philosophique, sauf peut-être chez les stoïciens, à qui cela posait un problème de logique. Mais c'est, là encore, Nietzsche qui le premier, je crois, a défini la philosophie comme étant l'activité qui sert à savoir ce qui se passe et ce qui se passe maintenant. Autrement dit, nous sommes traversés par des processus, des mouvements, des forces ; ces processus et ces forces, nous ne les connaissons pas, et le rôle du philosophe, c'est d'être sans doute le diagnosticien de ces forces, de diagnostiquer l'actualité.

Répondre à la question : qui sommes-nous ? et qu'est-ce qui se passe ? Ces deux questions sont très différentes des questions traditionnelles : qu'est-ce que l'âme ? qu'est-ce que l'éternité ? Philosophie du présent, philosophie de l'événement, philosophie de ce qui se

passé, il s'agit bien, en effet, d'une certaine manière, de ressaisir par le biais de la philosophie ce dont le théâtre s'occupe, car le théâtre s'occupe toujours d'un événement, le paradoxe du théâtre étant précisément que cet événement se répète, se répète tous les soirs, puisqu'on le joue, et se répète dans l'éternité ou en tout cas dans un temps indéfini, puisqu'il est toujours la référence à un certain événement répétable, antérieur. Le théâtre saisit l'événement et le met en scène.

Et c'est vrai que, dans mes livres, j'essaie de saisir un événement qui m'a paru, qui me paraît important pour notre actualité, tout en étant un événement antérieur. Par exemple, pour la folie, il me semble qu'il y a eu, à un moment donné, dans le monde occidental, un partage entre la folie et la non-folie; il y a eu, à un autre moment, une certaine manière de saisir l'intensité du crime et le problème humain posé par le crime. Tous ces événements, il me semble que nous les répétons. Nous les répétons dans notre actualité, et j'essaie de saisir quel est l'événement sous le signe duquel nous sommes nés, et quel est l'événement qui continue encore à nous traverser.

D'où ces livres qui sont en effet, vous avez tout à fait raison – je me flatte beaucoup, en parlant avec tant d'indulgence, mais enfin –, des dramaturgies. Je sais quel inconvénient cela présente, je risque de faire l'erreur de présenter comme un événement majeur ou dramatique quelque chose qui n'a peut-être pas eu l'importance que je lui prête. D'où mon défaut – il faut parler de ses défauts en même temps que de ses projets – qui est peut-être une espèce d'intensification, de dramatisation d'événements dont il faudrait parler avec moins de chaleur. Mais enfin, il est important tout de même de donner son maximum de chance à ces événements secrets qui scintillent dans le passé et qui marquent encore notre présent.

*M. Watanabe* : Ce que vous dites à propos des événements secrets me paraît très important, d'autant plus que l'inflation des événements ou la survalorisation mass-médiatique de toute événementialité risque de disqualifier l'événement en tant qu'événement; on constate une sorte de méfiance vis-à-vis des événements, qui ne sont que des représentations véhiculées par le réseau des mass médias. Vous, vous essayez de ressaisir les événements en tant que véritables facteurs de mutation. Les thématiques du regard, de la scène, de la dramaturgie, de l'événement sont liées, comme par une conséquence logique, à celle de l'espace. Déjà dans la préface de *Naissance de la clinique*, vous annonciez que dans ce livre, « il est

question de l'espace, du langage et de la mort », pour ajouter tout de suite qu'« il est question du regard ». Il me semble que, si vous me permettez une telle schématisation, le paradigme de votre analyse et de votre discours est composé d'un certain nombre de termes ou motifs, tels l'« espace », le « langage », la « mort », le « regard », et que le motif de la mort est remplacé, selon les objets d'analyse, par la « folie », par le « crime » ou par l'*épistémè*.

Parmi ces motifs majeurs, l'espace, à qui est accordée la première place, entretient un rapport très étroit avec le théâtre. Votre analyse et votre discours, jusqu'à *Surveiller et Punir*, se proposaient comme objet d'investigation la genèse et la mise en place d'un certain espace clos dans sa spécificité. Les cliniques, les asiles psychiatriques, les prisons étaient des espaces fermés, institués par l'isolement vis-à-vis du reste du corps social, tout en demeurant topologiquement à l'intérieur de la cité. Le grand enfermement des fous au xvii<sup>e</sup> siècle, tel qu'il a été analysé dans *Histoire de la folie*, en est l'exemple typique.

Votre analyse vise ensuite, comme vous en avez parlé hier dans le séminaire organisé à l'université de Tokyo, la mécanique du pouvoir dans l'institution juridique. Permettez-moi d'ouvrir une petite parenthèse sur un autre isolement, celui de la parole chez Mallarmé, car il constitue l'expérience poétique fondamentale de la modernité occidentale. Vous l'avez remarqué vous-même dans notre entretien il y a huit ans\*, la littérature moderne depuis Hölderlin s'est constituée sous le signe de la folie pour se détacher radicalement, en tant que langage essentiel ou langage *autre*, du langage ordinaire fonctionnant comme des monnaies. Et ce langage isolé par son statut même d'exclusion sociale finissait par ressembler à une autre parole exclue, à la parole de la folie; ce que vous avez appelé autrefois, en vous référant à Blanchot, « la part du feu ». Je me permets de vous rappeler cet épisode simplement pour vous dire que des passionnés de Foucault au Japon étaient au début des gens qui lisaient Foucault surtout dans ses écrits sur la modernité littéraire occidentale de Mallarmé à Bataille, à Klossovski.

Votre analyse, par conséquent, vise non le contenu de ces espaces isolés, fermés, forclos, mais la mécanique du pouvoir qui en a besoin, tout en sachant la limite de leur efficacité. En ce sens, il est question non de la dramaturgie qui se joue dans ces espaces d'autant plus privilégiés que fermés et forclos, mais de la mise en scène ou de la mise en place du dispositif qui rend possible une pareille dramaturgie de l'espace.

\* Voir *supra* n° 82.

Le début de *Surveiller et Punir* me semble exemplaire : la grande théâtralité cérémonielle et sanglante du supplice de Damiens est relayée sans transition par les méticuleux et froids règlements d'un établissement correctionnel de jeunes délinquants. Le refus même de la théâtralité ou du moins son invisibilité dans les dossiers disciplinaires s'avère du même ordre que le processus d'intérioriser l'optique théâtrale dans le dispositif de pouvoir, tel qu'il a été conçu par Bentham pour son Panoptique. De toute manière dans vos livres, la répartition et la réorganisation de l'espace social sont perçues comme des facteurs essentiellement stratégiques du dispositif de pouvoir.

M. Foucault : Tout à fait. Au moment où j'étais étudiant, une sorte de bergsonisme latent dominait la philosophie française. Je dis bergsonisme, je ne dis pas que cela ait été la réalité de Bergson, loin de là. Il y avait un certain privilège accordé à toutes les analyses temporelles au dépens de l'espace, considéré comme quelque chose de mort et de figé. Plus tard, je me souviens – c'est une anecdote que je crois significative du bergsonisme renouvelé dans lequel on vivait encore –, je me souviens d'avoir fait une conférence dans une école d'architecture et d'avoir parlé des formes de différenciation des espaces dans une société comme la nôtre \*. À la fin, quelqu'un a pris la parole sur un ton très violent, qui disait que parler de l'espace, c'est être un agent du capitalisme, que tout le monde sait que l'espace, c'est le mort, c'est le figé, c'est l'immobilité que la société bourgeoise veut s'imposer à elle-même, que c'est méconnaître le grand mouvement de l'histoire, c'est méconnaître la dialectique et le dynamisme révolutionnaire... On voyait très bien comment, sous une sorte de valorisation bergsonienne du temps au dépens de l'espace, il investissait, il développait tout simplement une conception du marxisme très, très vulgaire. Peu importe l'anecdote, elle est significative de la manière dont une certaine conception hégélienne et marxiste de l'histoire relayait et redoublait une valorisation bergsonienne du temps.

M. Watanabe : C'est cet épisode que vous avez rapporté dans le débat d'introduction à l'édition *reprint* de la traduction française du *Panoptique* \*\*.

M. Foucault : C'est ça. Or il m'a paru que c'est tout de même une chose importante de voir comment l'espace faisait justement partie de l'histoire, c'est-à-dire comment une société aménageait son

espace et y inscrivait les rapports de forces. En cela, d'ailleurs, rien d'original ; des historiens, par exemple de l'agriculture, ont bien montré comment les distributions spatiales ne faisaient rien d'autre que de traduire, d'une part, et d'appuyer, d'inscrire, d'ancrer, d'autre part, des rapports de pouvoir, des relations économiques... Il m'a paru important de montrer comment, dans la société industrielle, la société de type capitaliste qui se développe à partir du *xvi<sup>e</sup>* siècle, il y a eu une nouvelle forme de spatialité sociale, une certaine manière de distribuer socialement, politiquement des espaces, et qu'on peut faire toute l'histoire d'un pays, d'une culture, ou d'une société, à partir de la manière dont l'espace y est valorisé et distribué. Le premier espace qui me paraît poser le problème et manifester justement cette différenciation sociale et historique forte des sociétés, c'est l'espace de l'exclusion, de l'exclusion et de l'enfermement.

Dans les sociétés gréco-romaines, grecques surtout, quand on voulait se débarrasser d'un individu – le théâtre grec le montre bien –, on l'exilait. C'est-à-dire qu'il y avait toujours un espace autour. Il y avait toujours des possibilités de passer dans un autre lieu que la cité était censée ne pas reconnaître, ou en tout cas dans lequel la cité n'avait aucunement l'intention d'introduire ses lois ou ses valeurs. Le monde grec était divisé en cités autonomes, et il était entouré d'un monde barbare. Il y avait donc toujours *polymorphie* ou *polyvalence* des espaces, distinction des espaces et du vide, de l'extérieur, de l'indéfini. Il est certain qu'on vit maintenant dans un monde plein : la Terre est devenue ronde, et elle est devenue surpeuplée. Le Moyen Âge a longtemps conservé l'habitude tout simplement de se débarrasser, comme les Grecs, des individus gênants en les exilant. Il ne faut pas oublier que la principale peine utilisée au Moyen Âge était le bannissement : « Fiche le camp ailleurs, qu'on ne te retrouve pas chez nous. » Et on marquait les individus au fer rouge pour qu'ils ne reviennent pas. La même chose pour les fous. Or, à partir du *xvii<sup>e</sup>* siècle, on est arrivé à une relative densité de population – sans comparaison avec la densité actuelle – qui a fait considérer que le monde était plein. Et lorsqu'on en est arrivé aussi à l'organisation de l'espace à l'intérieur d'un État, ou mieux à l'intérieur de l'Europe – l'Europe comme entité politique et économique commence à se former à la fin du *xvi<sup>e</sup>* et au début du *xvii<sup>e</sup>* siècle –, à ce moment-là, se débarrasser de quelqu'un n'était ni possible ni accepté. D'où la nécessité de créer des espaces d'exclusion mais qui n'ont plus la forme du bannissement et de l'exil, et qui sont en même temps des espaces d'inclusion : se débarrasser en enfermant. La pratique de

\* Voir *infra* n° 360.

\*\* Voir *supra* n° 195.

l'enfermement me paraît l'une des conséquences de cette existence d'un monde plein et d'un monde fermé. L'enfermement est une conséquence de la fécondité de la Terre, pour parler vite.

Alors, toute une série de mutations spatiales surviennent; contrairement à ce qu'on a l'habitude de croire, le Moyen Âge était une époque où les individus circulaient en permanence; les frontières n'existaient pas, les gens étaient parfaitement mobiles; les moines, les universitaires, les marchands et parfois même les paysans se déplaçaient dès qu'ils n'avaient plus de terre là où ils étaient attachés. Les grands voyages n'ont pas commencé au XVI<sup>e</sup> siècle, loin de là. Mais l'espace social a commencé à se stabiliser dans les sociétés occidentales à partir du XVI<sup>e</sup> ou du XVII<sup>e</sup> siècle avec des organisations urbaines, des régimes de propriétés, des surveillances, des réseaux routiers... C'a été le moment où on a arrêté les vagabonds, enfermé les pauvres, empêché la mendicité, et le monde s'est figé. Mais il n'a pu se figer bien sûr qu'à la condition qu'on institutionnalise des espaces de types différents pour les malades, pour les fous, pour les pauvres, qu'on distingue des quartiers riches et des quartiers pauvres, des quartiers malsains et des quartiers confortables... Cette différenciation d'espaces fait partie de notre histoire et en est certainement l'un des éléments communs.

M. Watanabe : En ce qui concerne le Japon, on a une expérience historique à la fois similaire et très différente : la décision du shogunat des Tokugawa, au XVII<sup>e</sup> siècle précisément, d'enfermer le quartier du plaisir et celui du théâtre dans un espace périphérique à la cité, la distinction spatiale et la séparation topologique ont été maintenues jusqu'à la Restauration de Meiji. La discrimination sociale s'inscrivait matériellement dans l'espace urbain. Je voudrais parler aussi de la fascination qu'ont exercée les espaces extérieurs au monde occidental sur certains artistes, plus particulièrement sur certains hommes de théâtre occidentaux. De Claudel à Artaud et à Brecht, et plus récemment de Grotowski au Théâtre du Soleil, on constate que, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, certaines formes du théâtre traditionnel oriental ont commencé à attirer certains dramaturges, certains metteurs en scène occidentaux, comme quelque chose de plus proche des origines, qui échappait au moule historique occidental. C'est en quelque sorte la quête rousseauiste des origines qui s'oriente vers des espaces extérieurs à l'Europe, en se convertissant en la recherche de l'*autre*, du *dehors* de la civilisation occidentale. On ne saurait pas réduire tout ce mouvement à une simple variante culturelle de l'impérialisme des puissances d'Occident. Ce qui est certain, c'est l'attraction d'un espace dans lequel règne un autre

temps, différent du temps théo-téléologique de l'Occident. Parallèlement, de Durkheim à Mauss, l'ethnologie institue tout un espace différent comme son champ d'investigation.

La résurgence de la grande thématique de l'espace pendant les années 1950-1960 a été certainement l'un des moments les plus intéressants de l'histoire des idées, où de *L'Espace littéraire* \* de Maurice Blanchot à *Pierrot le fou* \*\* de Jean-Luc Godard, dans le domaine de la critique littéraire, dans celui des créations expérimentales, dans celui des sciences humaines, la revalorisation de l'espace prenait sa revanche contre la toute-puissante domination du temps et de l'histoire univoques.

Il est sans doute superflu d'ajouter que c'est précisément pendant cette période que se constituait une série de discours théoriques auxquels on a donné à tort ou à raison le nom de structuralisme. Le cas de Lévi-Strauss reste tout à fait exemplaire : il était absolument nécessaire de libérer son champ d'investigation et sa méthode de la domination du temps hégélien, théo-téléologique, pour assurer l'autonomie de sa recherche d'anthropologie structurale. Cet acte de libération n'était possible qu'avec le postulat de la pluralité des espaces et de leur différence par rapport à l'espace occidental.

M. Foucault : Oui, le structuralisme, ce qu'on a appelé structuralisme, au fond, n'a jamais existé en dehors de quelques penseurs, ethnologues, historiens des religions et linguistes, mais ce qu'on a appelé structuralisme se caractérisait justement par certaine libération ou affranchissement, déplacement, si vous voulez par rapport au privilège hégélien de l'histoire.

M. Watanabe : Mais, en même temps, il est tout à fait erroné de confondre le refus du privilège hégélien de l'histoire avec la revalorisation des événements, de l'événementialité, c'est ce que vous voulez dire?

M. Foucault : Ou alors qu'au contraire – je ne parlerai pas au nom de Lévi-Strauss, bien sûr, il peut parler lui-même, et il est venu d'ailleurs ici pour en parler –, en tout cas pour moi, c'était au contraire une certaine manière de faire surgir l'événement et de faire des analyses historiques. On a dit que j'étais structuraliste et anti-historien, alors que je n'ai rien à voir avec le structuralisme et que je suis historien. Mais je prends précisément comme objet d'histoire, c'est-à-dire d'une analyse qui se déroule dans le temps, j'essaie de prendre comme objet un peu privilégié ces événements que consti-

\* Blanchot (M.), *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

\*\* 1965.



tuent l'organisation, l'aménagement de certains espaces culturels. Voilà mon premier objet d'analyse.

De là la confusion; vous savez, les critiques, en France — je ne sais pas comment ça se passe au Japon —, sont toujours un peu hâtifs, ils confondent très facilement ce dont on parle et ce qu'on a dit. Alors il suffit de parler de l'espace pour qu'ils considèrent qu'on est spatio-centriste et qu'on déteste l'histoire et le temps. Ce sont des absurdités.

*M. Watanabe* : Il y a des échos assez directs de ceci au Japon aussi.

*M. Foucault* : Laissons ça, c'est vrai qu'il y a eu, au cours des années cinquante, une façon de se dégager, de se démarquer d'une certaine manière de faire l'histoire sans pour autant nier l'histoire, refuser l'histoire, critiquer les historiens, mais pour écrire l'histoire autrement. Regardez Barthes, il est un historien à mon sens. Seulement il ne fait pas l'histoire comme on l'avait faite jusqu'à présent. Cela a été éprouvé comme refus d'histoire.

Ce qui était intéressant, c'est de voir que ça a été éprouvé comme refus d'histoire par les philosophes. Car les historiens, eux, ne s'y sont pas trompés; les historiens ont vu les travaux qu'on faisait, que les soi-disant structuralistes faisaient, et ils les ont lus désormais comme des travaux d'histoire. Ils les ont acceptés, ils les ont appréciés, ils les ont critiqués comme des travaux d'histoire.

*M. Watanabe* : On sait que vous vous référez très souvent à l'historien Fernand Braudel et à ses travaux sur le monde méditerranéen.

*M. Foucault* : Justement, tous les grands historiens de ce qu'on appelle l'école des *Annales* en France, je sais que ce n'était pas tous, mais le plus grand d'entre eux, l'un des fondateurs, Marc Bloch, s'était intéressé justement à l'espace rural, dont il avait essayé de faire l'histoire; c'est une chose importante que le structuralisme, ce qu'on a appelé structuralisme, ait essayé de faire apparaître une sorte de temps différent; autrement dit, il n'y a pas un seul temps à la manière hégélienne ou bergsonienne, une espèce de grand flux qui emporterait tout, il y a des histoires différentes, qui se superposent. Braudel a fait des travaux très intéressants sur ces différentes durées: vous avez des éléments qui restent stables pendant très longtemps, pendant que les autres se décrochent, et finalement on a des événements dont les effets ou dont les inscriptions sont de valeurs et de portées tout à fait différentes; donc un temps bref et des longues durées; le problème, c'est de faire l'analyse de ces jeux à l'intérieur du temps.

*M. Watanabe* : Je ne sais pas si c'est une simple coïncidence ou une nécessité historique, mais cette résurgence de la problématique de l'espace a correspondu à la fin du règne colonialiste de la France.

*M. Foucault* : Oui, c'est une remarque à laquelle je n'avais pas pensé, mais je crois qu'on pourrait en effet rapprocher la fin de l'époque colonialiste et ce fait. C'est-à-dire premièrement que, l'espace européen n'est pas l'espace dans son entier, qu'on vit dans une série d'espaces polymorphes et deuxièmement, l'idée qu'il n'y a pas qu'une seule histoire, qu'il y en a plusieurs, plusieurs temps, plusieurs durées, plusieurs vitesses, qui s'enchevêtrent les unes avec les autres, qui se croisent et qui forment précisément les événements. Un événement, ce n'est pas un segment de temps, c'est au fond le point d'intersection entre deux durées, deux vitesses, deux évolutions, deux lignes d'histoire.

*M. Watanabe* : Après tout, la colonisation impérialiste était la transcription de l'obsession du temps univoque sur un espace différent, qui doit être transformé selon le modèle occidental.

*M. Foucault* : L'objet de mon histoire, c'est un peu la colonisation impérialiste à l'intérieur de l'espace européen lui-même. De quelle manière des formes de domination sur les individus ou sur certaines catégories d'individus se sont établies et comment elles ont pu faire fonctionner les sociétés occidentales, les sociétés modernes.

Il y a un exemple, qui n'a d'ailleurs jamais été étudié de très près, mais qui me fascine et qui m'a servi de fil conducteur, bien qu'encore une fois je ne l'aie pas analysé d'assez près. C'est le problème de l'armée, de l'armée en Europe. Au fond, l'Europe, avant les périodes modernes, n'a jamais été constituée par les États militaires. La féodalité n'était pas exactement un système militaire, c'était un système juridique complexe dans lequel, en effet, à certains moments, certaines catégories d'individus devaient exercer la fonction de la guerre. Mais ils n'étaient pas militaires. Si leur fonction privilégiée était bien la guerre, ils n'étaient pas militaires de métier. Et la société n'était pas organisée comme une grande armée ni selon le modèle d'une armée permanente. Quelque chose comme la légion romaine, qui avait servi à Rome de modèle à la colonisation, dont on retrouve l'organisation dans la distribution spatiale des colons romains installés par exemple le long du Danube, en Roumanie, ou au bord du Rhin, tout cela n'existait pas; l'organisation spatiale de la féodalité n'était pas une organisation militaire, même si les personnages principaux de la société, même ceux qui détenaient le pouvoir, étaient toujours en même temps des guerriers. Les armées européennes étaient toujours quelque chose de transitoire. Il

venait un moment, une saison, qui était d'ailleurs toujours l'été, où elles faisaient la guerre. Alors on réunissait des gens qui, la guerre finie, et souvent même avant que la guerre ne soit finie, la bataille perdue ou gagnée, la campagne terminée, repartaient. Donc on était à la fois toujours en guerre, toujours en paix, il y avait des moments de guerre, mais il n'y avait pas d'espace militaire. Les armées fondaient, puis elles se reformaient, puis elles fondaient de nouveau.

À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, on commence d'une part à avoir des armées permanentes, et du moment qu'elles sont permanentes, il faut bien les localiser à tel endroit du pays, et, d'autre part, on a des armes particulières, des canons et surtout des fusils, qui impliquent nécessairement que les manœuvres, l'emplacement des corps d'armée, la disposition que l'on adopte pour faire des batailles, soient l'objet d'un calcul, d'une spéculation très précise. De sorte que vous avez une double spatialisation de l'armée : elle existe en permanence, et il faut la répartir sur le pays ; il faut l'organiser de manière que ses déplacements, son déploiement, la façon de se battre obéissent à des règles spatiales très précises. C'est là qu'intervenaient la discipline de l'armée et l'apprentissage pour renverser le front, pour transformer la ligne en front...

L'armée est devenue une espèce de modèle spatial ; les plans quadrillés des camps, par exemple, deviennent le modèle de villes, de villes quadrillées qu'on voit apparaître sous la Renaissance en Italie, puis au XVII<sup>e</sup> siècle en Suède, en France, en Allemagne aussi ; il y eut une tentation très forte, exprimée par bien des faiseurs de projets au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle, au XVIII<sup>e</sup> siècle surtout, pour constituer une société sur le modèle d'une armée, entièrement encadrée par l'armée ; il y a eu un rêve de société militaire dont l'État napoléonien a été une expression et dont l'État prussien en a été l'autre. Là, on a un joli problème d'histoire d'espace.

*M. Watanabe* : Un très bel article de Deleuze sur votre livre *Surveiller et Punir* s'intitulait « Écrivain, non, un nouveau cartographe » \*. Deleuze insistait sur une sorte de mutation qui s'était opérée entre *L'Archéologie du savoir* et *Surveiller et Punir* : jusqu'à *L'Archéologie du savoir*, l'objet de votre analyse était les énoncés ou les choses dites, alors qu'avec *Surveiller et Punir* votre analyse visait désormais l'espace ou le sol auquel étaient liés ces énoncés, la surface sur laquelle ils apparaissaient – aux confins du langage, espace, sol, surface qu'ils quadrillent comme un diagramme. Non seulement ce qui était dit à un certain moment de l'histoire, mais ce qui était fait au même moment est devenu l'objet de votre analyse ;

\* In *Critique*, n° 343, décembre 1975, pp. 1207-1227.

celle-ci se donne pour tâche de mettre au jour l'immanence de relations du pouvoir qui ont rendu possible une telle production des énoncés.

*M. Foucault* : C'est ça. Disons que mon point de vue, mon premier objet était tout de même l'histoire des sciences. Elle ne faisait pas problème pour la phénoménologie. Vous ne trouvez pas dans Sartre, vous ne trouvez même pas chez Merleau-Ponty d'analyses de la constitution des savoirs scientifiques. Ce n'est pas une critique, c'est une constatation, voilà tout.

J'ai été élève d'historiens des sciences, élève par exemple de Canquillien, et mon problème a été de savoir s'il ne serait pas possible de faire une histoire des sciences qui essaie de ressaisir la naissance, le développement, l'organisation d'une science non pas tellement à partir de ses structures rationnelles internes, mais à partir des éléments extérieurs qui ont justement pu lui servir de support.

Si bien que j'ai toujours oscillé, ou plutôt j'ai pendant un certain temps oscillé, entre l'analyse interne des discours scientifiques et l'analyse de leurs conditions externes de développement. Dans *Histoire de la folie*, j'ai à la fois essayé de montrer comment la psychiatrie s'était développée, quels thèmes elle avait abordés, quels objets elle avait traités, de quels concepts elle s'était servie. Et, en même temps, j'ai essayé de ressaisir le sol historique sur lequel tout cela s'était fait, c'est-à-dire les pratiques d'enfermement, le changement des conditions sociales et économiques au XVII<sup>e</sup> siècle. Puis, dans *Les Mots et les Choses*, j'ai essayé de reprendre ce problème, mais de reprendre le problème du discours scientifique lui-même, sans tenir compte du contexte historique dans lequel il avait joué ; l'analyse est essentiellement, dans *Les Mots et les Choses*, une analyse des choses dites, des règles de formation des choses dites.

Mais il y avait une autre partie qui restait en suspens – on me l'a assez dit, mais j'en avais conscience –, c'était l'analyse des conditions externes d'existence, de fonctionnement, de développement de ces discours scientifiques. Simplement les explications qu'on proposait à cette époque-là, qu'on m'a suggérées, qu'on m'a reproché de n'avoir pas utilisées, ne me satisfaisaient pas. Ce n'est pas, me semble-t-il, en faisant référence aux rapports de production, ou à l'idéologie d'une classe dominante, que l'on pourrait régler ce problème. Justement, l'exemple de la folie ou l'exemple de la maladie – l'exemple de la psychiatrie et l'exemple de la médecine – me semblaient indiquer que c'était plutôt du côté des relations de pouvoir à l'intérieur de la société qu'il fallait retrouver le point d'enracinement externe de l'organisation et du développement d'un savoir.

Comme j'ai l'esprit lent, j'ai mis longtemps à saisir tout cela, mais, au bout du compte, il m'est apparu que c'était essentiellement du côté des relations entre le savoir et le pouvoir que l'on pouvait faire l'histoire justement de cette mise en scène de la vérité, l'histoire de ce théâtre de la vérité dont vous parlez. Qu'est-ce qui a mis en scène l'histoire de la vérité en Occident? Je crois que c'est non pas le pouvoir entendu au sens d'appareil d'État, mais des relations de pouvoir, qui évidemment sont elles-mêmes très liées à toutes les relations économiques, aux relations de production, mais ce sont essentiellement les relations de pouvoir qui ont constitué ce théâtre où la rationalité occidentale et les règles de la vérité ont joué.

*M. Watanabe* : Dans le premier tome de l'*Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*, vous établissez une distinction entre l'énoncé et le discours. Un discours, surtout s'il s'agit de discours théorique, suppose et implique quelque chose qui dépasse le niveau de l'énoncé.

*M. Foucault* : Oui, si vous voulez, à ce moment-là, essayant justement de faire l'histoire des discours scientifiques, j'ai étudié d'un peu près la philosophie anglo-saxonne, la philosophie analytique; laquelle philosophie analytique a fait sur les énoncés et les énonciations toute une série d'analyses remarquables qu'on ne peut pas méconnaître. Mais mon problème était un peu différent. Mon problème n'était pas de savoir comment se formait tel énoncé ou à quelle condition il pourrait être vrai, mais de traiter des unités plus larges que les énoncés – traiter des énoncés plus larges ne veut pas dire traiter avec moins de rigueur; le problème était de savoir comment un type de discours peut naître et comment, à l'intérieur de ce type de discours, il y a des règles qui jouent et qui sont telles que, si l'énoncé n'est pas formé selon ces règles, eh bien, cet énoncé ne peut pas appartenir à ce discours.

Prenons un exemple très simple. Jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle en France, entre un discours de charlatan et un discours de médecin, il n'y avait pas tellement de différences. Les différences étaient plutôt dans le succès ou l'insuccès, dans les études faites ou pas faites par le sujet; la nature des choses qu'ils disaient n'était pas tellement différente : le type de discours était, à peu de chose près, le même. Il est venu un moment où le discours médical s'est organisé selon un certain nombre de normes et de règles telles que l'on peut immédiatement savoir non pas si le médecin est bon ou pas bon, mais s'il est un médecin ou un charlatan. Car il ne parlera pas de la même chose, il ne fera pas appel au même type de causalité, il n'utilisera pas le même concept. Encore une fois, cela ne veut pas dire que

quelqu'un ne peut pas parfaitement imiter le discours médical, ne pas dire d'erreurs, et n'être pas capable d'être un bon médecin, être finalement un charlatan, mais je veux dire que le discours qu'il tiendra, pris en lui-même, aura à obéir à d'autres normes que celles du charlatan. De quoi doit parler un discours, par exemple, médical, pour être un discours effectivement scientifique et reconnu comme discours médical, quels concepts doit-il mettre en œuvre, à quel type de théorie doit-il se référer, voilà quels étaient les problèmes que j'ai essayé de résoudre dans *Les Mots et les Choses*, en tout cas que j'ai posés dans *Les Mots et les Choses* et dans *L'Archéologie du savoir*.

*M. Watanabe* : Nous avons d'abord parlé de l'espace et du pouvoir, et ensuite du discours et du pouvoir. Mais entre les deux termes de chaque série d'interrogations intervient le problème du corps. Or on a assisté à une revalorisation du corps dans la pratique théâtrale depuis les années soixante, dans cette avant-garde théâtrale qui privilégiait le corps, le travail sur le corps, l'interrogation sur le corps de l'acteur, et le phénomène a pris une dimension mondiale. Les théoriciens reconnaissaient dans cette revalorisation du corps l'antithèse stratégique vis-à-vis du logocentrisme occidental. Au Japon subsistait encore un culte de la pratique corporelle dans les domaines traditionnels de la culture, culte dans lequel certains hommes de théâtre d'avant-garde voyaient un point d'ancrage essentiel pour dénoncer toutes ces aliénations politico-culturelles qu'ont subies les Japonais pendant trois quarts de siècle de modernisation-occidentalisation du pays.

Je ne répéterai pas ce dont je vous ai entretenu plus d'une fois, mais la technologie du corps dans les pratiques culturelles traditionnelles, des arts martiaux au théâtre *kabuki*, préparait sans doute le terrain pour le dressage moderne du corps, pour l'implantation de toute une série de règles disciplinaires centrées sur ce que vous appelez la « technologie politique du corps ». Paradoxalement, dans l'avant-garde théâtrale japonaise, la fascination du corps et du savoir corporel était d'autant plus grande que l'exploitation, par le régime militaire, de la technologie politique du corps avait été poussée jusqu'à l'absurde.

Or, dans vos livres, le corps, dès le début, a été présent : le grand enfermement visait la présence corporelle des fous, et la clinique s'occupait du corps des malades. Mais avant *Surveiller et Punir*, le corps apparaissait, si j'ose dire comme en filigrane, et c'est précisément avec ce livre sur les crimes et les disciplines correctionnelles que le corps a fait son entrée non dépourvue d'effets spectaculaires.

*M. Foucault* : Il m'a semblé en effet qu'il y avait là quelque chose d'important non seulement dans l'histoire politique et économique, mais aussi dans l'histoire, j'allais dire métaphysique et philosophique de l'Occident. Comment y suis-je arrivé justement en essayant de retracer cette histoire des sciences humaines à partir des relations de pouvoir? Comment l'homme est-il devenu dans les sociétés occidentales objet d'inquiétude, de souci – question traditionnelle –, mais aussi objet de sciences qui ont voulu se présenter comme des sciences spécifiquement destinées à savoir ce qu'était l'homme, en quoi il consistait, comment son comportement était prévisible. Alors de quel côté chercher cela?

C'est là où ce problème de l'espace est intervenu et m'a semblé être une clef. Dans une société de type féodal, bien sûr, le corps des individus est important. Comment s'exerce alors le pouvoir politique, économique et religieux sur le corps? De trois façons, je crois. Premièrement, on exige que le corps du sujet fournisse, produise, mette en circulation des signes : signes de respect, signes de dévotion, signes d'assujettissement et de servilité. Ces signes sont donnés par des gestes, par des vêtements. Deuxièmement, le corps est objet du pouvoir en ceci que l'on a parfaitement le droit d'exercer sur lui des violences jusqu'à la mort comprise. Pas dans n'importe quel cas et selon certaines règles, mais le droit de vie et de mort fait partie des marques de la souveraineté. Troisièmement, on peut imposer le travail.

Cela étant dit, le pouvoir dans une société féodale est indifférent à tout le reste : c'est-à-dire au fait que les gens soient en bonne santé ou pas; il est indifférent au fait que les gens se reproduisent ou pas; il est indifférent à la manière dont les gens vivent, dont les gens se comportent, dont les gens agissent, dont les gens travaillent.

En revanche, vous voyez, à partir du xvii<sup>e</sup> siècle, dans les sociétés occidentales se développer toute une série de techniques pour dresser et pour surveiller les individus dans leurs comportements corporels. C'est très clair par exemple pour l'école. En quoi consistait-elle autrefois? Elle apprenait aux gens un certain nombre de choses. Dans les écoles, jusqu'au début du xix<sup>e</sup> siècle, les écoliers se bousculaient autour du maître qui était au milieu, eux, ouvrant les yeux, formant un petit paquet autour de lui, attrapant ce qu'ils voulaient des paroles du maître. Or on a vu depuis le xvi<sup>e</sup> siècle se développer jusqu'au xix<sup>e</sup> siècle toute une série de techniques pour apprendre aux gens à se tenir, à se comporter d'une certaine manière, et l'école est devenue simultanément un dressage physique. On a de plus en plus exigé que les écoliers se mettent en rang, s'alignent devant un

professeur, que le proviseur puisse regarder à chaque instant ce qui était en train de se faire, s'ils étaient distraits ou pas, s'ils écoutaient, s'ils écrivaient bien sous la dictée; tout un dressage corporel. La même chose pour l'armée : dans l'armée autrefois, il suffisait de savoir tirer à l'arc, bien ou mal, et puis vint l'apprentissage des manœuvres dont on a parlé tout à l'heure, le tir au fusil, la visée. Même chose pour l'ouvrier : vous aviez la tradition artisanale du savoir-faire, des pratiques de production, et puis vint un moment où on imposa aux gens le terrorisme du travail à la chaîne.

Ainsi on s'aperçoit, et la surprise est là, que le pouvoir politique, le pouvoir économique, le pouvoir culturel dans les sociétés occidentales, à partir du xvii<sup>e</sup> siècle, se sont intéressés au corps sur un mode tout à fait nouveau, sous la forme du dressage, de la surveillance permanente et de la performance, de l'intensification des performances. Il faut toujours en faire plus, toujours plus dans un temps de plus en plus rapide. L'accélération de la productivité du corps, a été, je crois, la condition historique pour que se développent les sciences humaines, la sociologie, la psychologie. D'où, toute une technologie du corps, dont la psychiatrie est finalement l'un des aspects dans la médecine moderne.

Cette valorisation du corps, au niveau non pas moral mais au niveau politique et économique, a été l'un des traits fondamentaux de l'Occident. Et ce qui est justement curieux, c'est que cette valorisation politique et économique du corps, cette importance qu'on attachait au corps s'est accompagnée d'une dévalorisation morale de plus en plus accentuée. Le corps, ce n'était rien du tout, le corps, c'était le mal, le corps, c'était ce qu'on faisait couvrir, le corps, ce dont on apprenait à avoir honte. Et on aboutit, au xix<sup>e</sup> siècle, avant la période dite « victorienne », à une sorte de dissociation, de disjonction qui a été certainement à l'origine de bien des troubles psychologiques individuels, peut-être aussi de troubles collectifs et culturels plus larges : un corps survalorisé économiquement et un corps dévalorisé moralement.

*M. Watanabe* : Comme vous l'avez montré hier dans votre séminaire de l'université de Tokyo, l'attitude négative vis-à-vis du corps n'a pas été l'invention du christianisme, tel qu'on l'imagine très souvent – véritable lieu commun –, elle existait déjà chez les stoïciens romains. Le christianisme a introduit et généralisé une technologie de pouvoir centrée sur le corps et sur le sexe, ce que vous appelez le « pouvoir pastoral ».

*M. Foucault* : C'est ça.

*M. Watanabe* : Votre remarque sur l'école me rappelle *Le Réveil*

du printemps de Wedekind que j'ai vu il y a quelques années à l'Odéon. La pièce de Wedekind n'est-elle pas une sorte d'image caricaturée du Philanthropinum \* dont vous analysez le fonctionnement dans *La Volonté de savoir*?

M. Foucault : Absolument. Vous avez dans le théâtre allemand toute une tradition qu'on connaît d'ailleurs assez mal, du théâtre pédagogique. Il a l'école pour scène; vous avez *Le Précepteur* de Lenz qui est directement lié au Philanthropinum. Lenz a écrit son texte à partir des expériences pédagogiques du XVIII<sup>e</sup> siècle, et malheureusement les metteurs en scène français qui l'ont monté n'ont pas eu conscience de cela. C'était une pièce directement liée à une actualité presque technique : la réforme de l'enseignement. *Le Réveil du printemps* de Wedekind, un siècle après, continue à poser le même problème.

M. Watanabe : Comme le nom de Lenz vient d'être évoqué, j'aimerais bien parler d'un jeune metteur en scène français qui a fait ses débuts il y a une quinzaine d'années avec *Les Soldats* de Lenz – décidément, ce soir, on ne saurait échapper à l'armée et à la discipline –, j'entends Patrice Chéreau. Vous m'avez dit que l'année dernière vous aviez assisté aux représentations du *Ring* monté par l'équipe Chéreau-Boulez à Bayreuth. Dans *Le Réveil du printemps*, auquel j'ai tout à l'heure fait allusion, on entendait également quelques morceaux de Wagner en tant qu'élément de la mise en scène. Il est peut-être temps que notre dialogue, en convergeant vers le *Götterdämmerung*, se précipite à son terme. Mais avant de venir à Wagner, voulez-vous nous parler un peu de vos amis? Par exemple, de Gilles Deleuze dont le nom a été évoqué tout au début de notre entretien, ou de Pierre Klossowski, ou encore de Georges Bataille, de Maurice Blanchot, qui scintillent à travers vos livres comme une sorte de constellation magique. Ou bien de Claude Mauriac, qui, à même la vie privée, évoquait dans son livre *Et comme l'espérance est violente* \*\* les figures inattendues de certains intellectuels parisiens, en particulier dans leurs activités politiques – les enquêtes que vous meniez sur l'arrestation illégale d'ouvriers immigrés ou l'action du Groupe d'information sur les prisons –, témoignages personnels très importants sur ce que vous faites en tant que militant.

M. Foucault : Alors parlons des amis, mais je ne vous parlerai pas d'amis en tant qu'amis. J'appartiens peut-être à une génération un

peu vieillotte pour qui l'amitié est quelque chose à la fois de capital et de mystérieux. Et j'avoue que j'ai toujours un peu de difficulté à superposer ou à intégrer tout à fait des relations amicales à des sortes d'organisations ou de groupes politiques ou d'écoles de pensée ou de cercles académiques; l'amitié, c'est pour moi une sorte de franc-maçonnerie secrète. Mais elle a des points visibles. Vous parliez de Deleuze qui est évidemment quelqu'un pour moi de très important, je le considère comme le plus grand philosophe français actuel.

M. Watanabe : « Le siècle à venir sera deleuzien? »

M. Foucault : Permettez une petite rectification. Il faut imaginer dans quel climat de polémique on vit à Paris. Je me souviens très bien dans quel sens j'ai employé cette phrase. Mais la phrase est celle-ci : actuellement – c'était en 1970 – très peu de gens connaissent Deleuze, quelques initiés comprennent son importance, mais un jour viendra peut-être où « le siècle sera deleuzien », c'est-à-dire le « siècle » au sens chrétien du terme, l'opinion commune opposée à l'élite, et je dirais que ça n'empêchera pas que Deleuze est un philosophe important. C'était dans son sens péjoratif que j'ai employé le mot « siècle ». Oui, Deleuze, c'est quelqu'un de très important pour moi. Klossowski, Bataille, Blanchot ont été pour moi très importants. Et je crains bien de n'avoir pas fait dans ce que j'ai écrit la part suffisante à l'influence qu'ils ont dû avoir sur moi. Je crois que je ne l'ai pas fait plus par timidité que par ingratitude. Je dis par timidité, parce que je considère leur œuvre littéraire ou philosophique comme tellement plus importante que ce que je peux faire, que je trouve de mauvais aloi de valoriser le peu de ce que j'essaie de faire, en le plaçant sous le signe, sous l'épigraphe de leurs noms comme on se protège par quelque divinité, et je ne veux pas me protéger, surtout pas par les gens que je considère trop pour les convoquer à mon parrainage.

Actuellement, il m'arrive de rencontrer des étudiants qui me demandent, quand je prononce le nom de Blanchot : « Qui est-ce? »

M. Watanabe : À ce point-là! C'est scandaleux!

M. Foucault : Klossowski, ils savent un petit peu, Bataille également, mais je me suis dit que finalement moi-même et d'autres, on n'a peut-être pas montré suffisamment la dette qu'on leur doit. C'est tout de même ces gens-là qui, vers les années 1950, ont été les premiers, d'abord à commencer à nous faire sortir de la fascination hégélienne dans laquelle on était enfermé, en tout cas qui nous sur-

\* Allusion à une fête de l'éducation sexuelle organisée par Basedow en 1776 dans son collège philanthropique.

\*\* Mauriac (C.), *Et comme l'espérance est violente*, Paris, Grasset, 1976.

plombait. Deuxièmement, c'est eux qui ont fait les premiers apparaître le problème du *sujet* comme problème fondamental pour la philosophie et pour la pensée moderne. Autrement dit, depuis Descartes jusqu'à Sartre – je ne dis pas ça de façon polémique –, il me semble que le sujet était bien considéré comme quelque chose de fondamental mais auquel on ne touchait pas : il était ce qu'on ne mettait pas en question. De là vraisemblablement, c'est en tout cas ce que Lacan fait remarquer, que Sartre n'a jamais admis l'inconscient dans le sens freudien. L'idée que le sujet n'est pas la forme fondamentale et originaire, mais que le sujet se forme à partir d'un certain nombre de processus qui, eux, ne sont pas de l'ordre de la subjectivité mais d'un ordre évidemment très difficile à nommer et à faire apparaître, mais plus fondamental et plus originaire que le sujet lui-même, n'émergeait pas. Le sujet a une genèse, le sujet a une formation, le sujet a une histoire ; le sujet n'est pas originaire. Or cela, qui l'avait dit ? Freud sans doute, mais il a fallu que Lacan le fasse apparaître clairement, d'où l'importance de Lacan. Bataille d'une certaine façon, Blanchot à sa manière, Klossowski aussi, ont également fait, je crois, éclater cette évidence originaire du sujet et ont fait surgir des formes d'expérience dans laquelle l'éclatement du sujet, son anéantissement, la rencontre de ses limites, son basculement hors de ses limites montraient bien qu'il n'avait pas cette forme originaire et autosuffisante que la philosophie classiquement lui supposait.

Ce caractère non fondamental, non originaire du sujet, c'est là le point, je crois, qui est commun à tous ceux qu'on a appelés les structuralistes ; et qui a suscité de la part de la génération précédente ou de ses représentants tellement d'irritation, c'est vrai dans la psychanalyse de Lacan, c'est vrai dans le structuralisme de Lévi-Strauss, dans les analyses de Barthes, dans ce qu'a fait Althusser, dans ce que j'ai essayé moi-même de mon côté, à ma manière, que nous étions tous d'accord sur ce point qu'il ne fallait pas partir du sujet, du sujet au sens de Descartes comme point originaire à partir duquel tout devait être engendré, que le sujet lui-même a une genèse. Et par là même se retrouve la communication avec Nietzsche.

*M. Watanabe* : J'ai mis notre entretien sous le signe du théâtre, ce n'est pas en me référant seulement au théâtre tel qu'il se pratique, mais en pensant précisément à Nietzsche, dont l'ombre semble dominer toute réflexion théâtrale actuelle. Vous-même, dans ce beau texte « Nietzsche, la généalogie, l'histoire \* », tout comme Deleuze ou Klossowski dans leurs écrits sur Nietzsche, vous

\* Voir *supra* n° 84.

insistiez sur l'importance du problème du théâtre dans la pensée de Nietzsche.

Je voudrais revenir dans ce contexte au *Ring* de Chéreau-Boulez, que vous avez vu. Moi-même, j'ai eu la chance de le voir et de l'écouter lors du centenaire du Festspielhaus à Bayreuth et je compte y retourner encore cette année. Nous avons déjà parlé du travail de Chéreau, à propos de sa mise en scène de *La Dispute* de Marivaux, un travail absolument passionnant, qui remettait la pièce de Marivaux dans le contexte historique et philosophique du XVIII<sup>e</sup> siècle français, dans un horizon, si j'ose dire, où Rousseau et Sade s'échangent leurs réflexions sur l'éducation, sur le dressage du corps et de l'âme, sur la violence même du regard pédagogique. Et si ma mémoire est bonne, l'auteur du prologue que Chéreau a ajouté dans sa mise en scène était quelqu'un que vous connaissiez bien. C'est François Regnault, qui a aussi collaboré au *Ring* du centenaire ?

*M. Foucault* : Oui, c'est François Regnault. Je le connais depuis dix ans.

*M. Watanabe* : Il est le frère d'Anne Delbée, metteur en scène de *L'Échange* de Claudel ?

*M. Foucault* : C'est ça.

*M. Watanabe* : Et comment avez-vous trouvé le *Ring* ?

*M. Foucault* : Boulez, je le connais depuis longtemps, puisque nous avons le même âge, et que je l'ai rencontré quand nous avions vingt-deux, vingt-trois ans l'un et l'autre. À ce moment-là, je m'intéressais beaucoup à la musique. Si j'ai été à ce cycle Wagner – bien sûr, Boulez m'y a invité, mais ce n'est pas la seule raison –, c'est que le travail fait par Chéreau et celui fait par Boulez étaient intéressants à plusieurs titres. Premièrement, il y a toujours eu à propos du *Ring* cette méconnaissance, dans la culture occidentale, des valeurs du théâtre et une réduction de la part théâtrale de l'œuvre de Wagner au profit de sa seule dimension musicale. On écoutait Wagner, on ne voyait pas Wagner. Les mises en scène très belles de Wieland Wagner avaient tout de même essentiellement pour fonction d'exalter la musique et constituaient une sorte de support visuel pour une musique, dont Wagner a tout de même voulu spatialement qu'elle soit au-dessous.

*M. Watanabe* : Qu'on l'appelle opéra ou qu'on l'appelle drame musical, il faut qu'on le voie : c'est un théâtre.

*M. Foucault* : C'est ça. Encore que la musique soit en dessous, elle doit sortir de la scène sur laquelle sont des personnages visibles.

Il ne doit même pas y avoir cette espèce d'écran entre les spectateurs-auditeurs et la scène comme dans l'opéra classique.

Or Chéreau a parfaitement vu ça, et on dirait que c'est son métier, il faisait ce que l'œuvre revendiquait de sa part. Mais ce qui était admirable, c'est que Boulez, grand musicien et grand chef, s'il en est actuellement, a parfaitement accepté de jouer le jeu.

Deuxièmement, c'est tout le problème de ces anti-hégéliens du XIX<sup>e</sup> siècle, Wagner, Nietzsche, qui ont toujours joué, depuis qu'ils sont apparus dans la culture occidentale, un rôle un peu ambigu; l'hégélianisme était devenu tellement lié à la pensée de gauche qu'être anti-hégélien, c'était être de droite! Enfin, on commence à savoir que Nietzsche, ce n'est pas cela, bien qu'il ait pourtant écrit des choses proprement antisémites, mais enfin, sa pensée ne peut pas être dite simplement pensée de droite, on le voit actuellement. Wagner non plus, quelles qu'aient été ses dissensions avec Nietzsche, Wagner était au fond essentiellement anarchisant, en tout cas, sa pensée politique était très différente. Et je crois que Chéreau a fait quelque chose de très important en comprenant cela et en permettant, à travers sa mise en scène, qu'on revienne aux textes de Wagner qui sont des textes très intéressants; le théâtre de Wagner, ce n'est pas simplement une sorte de déclamation mythologique un peu rétrograde servant de support et d'accompagnement à la belle musique. Ce sont des drames importants qui ont un sens historique, que Chéreau a parfaitement montré.

Et troisièmement, Wagner, comme Schopenhauer et comme Nietzsche, est l'un des rares qui aient posé le problème du sujet en des termes non cartésiens. Il a essayé de voir comment la conception occidentale du sujet était une conception tout de même très limitée, et que celui-ci ne pouvait pas servir de fondement inconditionnel de toute pensée; c'est là sa rencontre avec l'Orient. Et cette dissolution de la subjectivité européenne, de la subjectivité contraignante que nous a imposée notre culture depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, c'est là encore, je crois, l'un des enjeux des luttes actuelles. Là est mon intérêt pour le bouddhisme zen.

*M. Watanabe* : Effectivement, on dit que vous allez passer quelques jours dans un monastère zen, il faudra revenir à la problématique du corps...

*M. Foucault* : Justement, dans l'histoire que j'essaie de faire des techniques de pouvoir en Occident, des techniques qui portent sur les corps, sur les individus, sur la conduite, sur les âmes des individus, j'ai été amené à faire une place très importante aux disciplines chrétiennes, au christianisme comme formateur de l'individualité et

de la subjectivité occidentales, et j'aimerais beaucoup, à dire vrai, pouvoir comparer ces techniques chrétiennes aux techniques de la spiritualité bouddhiste ou extrême-orientale; comparer des techniques qui jusqu'à un certain point se rapprochent; après tout, le monachisme occidental et le monachisme chrétien étaient marqués, décalqués sur le monachisme bouddhique, mais avec un effet complètement différent, puisque les règles de la spiritualité bouddhiste doivent tendre à une désindividualisation, à une déssubjectivisation, à vraiment faire passer l'individualité à ses limites et au-delà de ses limites en vue d'un affranchissement à l'égard du sujet. Mon projet serait d'abord de m'initier un peu à cela, et de voir comment, à travers des techniques apparemment très semblables d'ascétisme, de méditation, à travers cette ressemblance globale, on arrive à des résultats tout à fait différents. Sans doute parce qu'il y avait des techniques pour des choses obligatoirement différentes. Voilà le premier point, et, à vrai dire, le second point serait de pouvoir trouver dans un pays d'Extrême-Orient des gens qui s'intéressent eux aussi à ce type de problème pour qu'on puisse faire, s'il est possible, des études, sinon parallèles, du moins croisées qui puissent se faire écho, écho les unes aux autres, sur la discipline du corps ou sur la constitution de l'individualité.

*M. Watanabe* : Comme vous savez, la spiritualité japonaise passait toujours par le corps et la part du langage y était très différente par rapport à la spiritualité chrétienne. C'est un point. Et puis dans la société japonaise moderne, qui s'est constituée d'après le modèle occidental du XIX<sup>e</sup> siècle – la modernisation voulait dire occidentalisation selon les normes politiques, économiques, sociales, culturelles de la société occidentale du XIX<sup>e</sup> siècle –, les Japonais se préoccupaient surtout de l'instauration du sujet occidental, cartésien. Après l'exploitation arriérée de la technologie du corps par le régime fasciste, la constitution du sujet moderne à l'occidentale a été considérée comme une libération par rapport à l'assujettissement impérial, comme enjeu essentiel de la démocratisation du pays. D'où le succès de l'existentialisme, qui a eu une plus longue vie au Japon qu'en France. Mais on s'interroge également sur la lacune la plus importante dans la constitution de l'individualité moderne, qui est celle du christianisme. Le problème que vous posez jetterait une lumière sur cette espèce de décalage qui n'est pas simplement d'ordre historique, mais aussi d'ordre culturel. Or vous avez commencé votre conférence hier à l'université de Tokyo par une remarque sur le double phénomène qu'on constate au XIX<sup>e</sup> siècle en Occident, dans le domaine de la sexualité : le refus de son propre

désir qui se manifeste comme hystérie et la surabondance du savoir sur la sexualité qui rendait possible toute une série de sciences sexuelles. Dans *La Volonté de savoir*, vous insistiez pour qu'on ne méconnaisse pas l'aspect positif des techniques politiques du corps, en tant que dispositif producteur de savoir sur le corps et sur la sexualité; il fallait déjouer le mythe de ce que vous avez appelé l'« hypothèse répressive ». Entre l'absence de discours ou le mutisme imposé sur le sexe et l'incitation au discours sur le sexe, c'est le deuxième phénomène qui constitue l'élément essentiel du dispositif de pouvoir.

Nous n'avons malheureusement pas ici le temps de discuter sur l'incitation au discours sur le sexe et sur la censure, encore assez archaïque, en tant que phénomène très japonais. Mais tout de même, dans une société qui s'imagine saturée d'informations et de savoir, quel rôle attribuez-vous aux intellectuels?

*M. Foucault* : C'est un peu de ce sujet-là que je voudrais parler demain à l'Asahi \*; je dirais brièvement que l'intellectuel me paraît actuellement n'avoir pas tellement le rôle de dire des vérités, de dire des vérités prophétiques pour l'avenir. Peut-être le diagnosticien du présent, comme je disais tout à l'heure, peut-il essayer de faire saisir aux gens ce qui est en train de se passer, dans les domaines précisément où l'intellectuel est peut-être compétent. Par le petit geste qui consiste à déplacer le regard, il rend visible ce qui est visible, fait apparaître ce qui est si proche, si immédiat, si intimement lié à nous qu'à cause de cela nous ne le voyons pas. Son rôle est beaucoup plus proche du rôle de celui qu'on a appelé le « philosophe » au XVIII<sup>e</sup> siècle.

*M. Watanabe* : C'est ce que vous appelez l'intellectuel spécifique, par opposition à l'intellectuel universel.

*M. Foucault* : C'est ça. Il se passe actuellement des choses dans l'organisation de la santé, dans la censure, la libération de la sexualité, dans l'environnement ou alors l'écologie. Vous avez là toute une série d'événements où je crois l'intellectuel est compétent; le physicien atomiste, le biologiste pour l'environnement, le médecin pour la médecine doivent intervenir pour faire savoir ce qui se passe, en faire le diagnostic, pour en annoncer les dangers et non pas justement pour en faire la critique systématique, inconditionnelle, globale.

Je crois que le savoir dans nos sociétés est maintenant quelque chose de si large et de si complexe qu'il devient véritablement

\* Cf. *supra* n° 232.

l'inconscient de nos sociétés. Nous ne savons pas ce que nous savons, nous ne savons pas quels sont les effets du savoir; alors il me semble que l'intellectuel peut avoir ce rôle d'être celui qui transforme ce savoir qui règne comme l'inconscient de notre société en une conscience.

*M. Watanabe* : Avec le déplacement du regard et le rôle éthique confié au travail de celui-ci, notre dialogue a abouti, après un long déroulement en spirale, au point d'où nous sommes partis, à nos interrogations sur le regard dans la philosophie et le regard dans le théâtre. Merci infiniment.

## 235 *Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme*

« Sekai-ninshiki no hôhō : marx-shugi wo dô shimatsu suruka » (« La méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme »; entretien avec R. Yoshimoto, 25 avril 1978; trad. R. Nakamura), *Umi*, juillet 1978, pp. 302-328.

*R. Yoshimoto* : Puisque, aujourd'hui, l'occasion m'est donnée de vous rencontrer, j'aimerais vous interroger sur ce qui, parmi mes centres d'intérêt, est susceptible de retenir votre attention, et qui peut ainsi constituer un point de contact. Je veux dire que je m'en tiendrai là. Pour ce qui est des thèmes particuliers, je crois, malgré tout, qu'il est difficile de trouver un terrain de rencontre : j'aimerais donc vous interroger sur ce qui pourrait le mieux nous réunir.

*M. Foucault* : J'ai déjà entendu parler de vous et l'on a souvent évoqué votre nom devant moi. Je suis donc très heureux et honoré de vous voir aujourd'hui. Malheureusement, comme vos ouvrages n'ont été traduits ni en français ni en anglais, je n'ai pas eu l'occasion de lire directement votre œuvre, mais je me suis dit que sans doute je pouvais avoir des points communs avec vous. Car M. Hasumi m'a donné une sorte de résumé de votre travail et m'a fourni quelques explications : il y a des choses sur lesquelles j'aimerais bien avoir des éclaircissements et il m'a semblé que nous partagerions deux ou trois centres d'intérêt. Bien entendu, je n'en tire aucun orgueil, mais, de toute évidence, nous abordons des thèmes similaires. Moi aussi, j'ai bien l'intention de vous poser quelques



questions. Je crains toutefois qu'elles ne soient assez sommaires et je vous prie de ne pas m'en tenir rigueur.

R. Yoshimoto : En lisant vos ouvrages, en particulier *Les Mots et les Choses*, j'ai cherché à trouver un point de contact, quelque chose qui m'intéresse en ce moment et qui engloberait un ensemble. J'ai pensé au thème suivant, même si on peut le formuler de différentes manières : comment se débarrasser du marxisme ? Ou : comment ne pas s'en débarrasser ? C'est une question à laquelle je réfléchis et que j'ai un certain mal à élucider, en ce moment même. Vous avez évoqué le marxisme dans un passage de votre livre *Les Mots et les Choses*. Vous dites à peu près ceci : le marxisme a proposé, dans le cadre de la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle, une problématique qui s'oppose à l'économie bourgeoise ou classique ; or cette problématique s'insère totalement dans le modèle intellectuel totalisant du XIX<sup>e</sup> siècle ; le marxisme est dans la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle comme un poisson dans l'eau, ailleurs il cesse de respirer ; le marxisme fait profession de changer le monde, mais il n'a pas les dispositions qu'il faut pour cela ; bref, le marxisme est parfaitement intégré dans la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est ce passage qui m'a vivement intéressé. Parallèlement, vous mentionnez les plus importants des apports de la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle, y compris le marxisme. D'abord, elle a mis en avant l'historicité de l'économie. Ensuite — je ne suis pas sûr d'avoir bien saisi —, elle a posé le problème des limites de la valeur du travail humain. Enfin, elle a inscrit l'échéance d'une fin de l'histoire. Et vous affirmez que ce sont des problèmes que le XIX<sup>e</sup> siècle a posés et qui occupent toujours la postérité.

Moi-même, en ce moment, je me pose cette question : peut-on ou non se débarrasser du marxisme ? J'ai compris comment vous avez procédé. C'est un peu différent chez moi. Et, là-dessus, j'aimerais que nous échangeons quelques idées.

Une autre chose m'a intéressé : le marxisme est parfaitement inséré, selon vos termes, dans la disposition archéologique d'une pensée totalisante et il n'en déborde nullement. Ce point de vue est très stimulant et je suis tout à fait d'accord. Mais selon moi, cela ne constitue pas un défaut du marxisme ou de la pensée de Marx, mais une qualité. Que le marxisme ou la pensée de Marx se trouve dans la continuité de l'économie classique, sans s'en être débarrassé, n'est-ce pas plutôt positif ? En d'autres termes, il me semble que, si aujourd'hui encore, la pensée de Marx offre des possibilités, c'est parce qu'il ne s'est pas débarrassé de l'économie classique.

Je pense qu'il y a certaines nuances qui différencient la pensée de Marx de celle de son collègue Engels. Pour résumer schématiquement

ment la première, il y a, à la base, une philosophie de la nature, puis, au-dessus, une analyse historique (en termes d'histoire de la nature) de la structure économique et sociale, et, enfin, au sommet trône tout un domaine de la théorie hégélienne de la volonté. Hegel entendait par là tout un ensemble, qu'il s'agît du droit, de l'État, de la religion, de la société civile, et bien entendu de la morale, de la personne et de la conscience de soi. Or il me semble que Marx a considéré tout ce domaine de la théorie hégélienne de la volonté comme reposant sur une analyse de la société menée en termes d'histoire de la nature. Ce traitement signifie que Marx ne s'est pas débarrassé de Hegel : il ne l'a ni liquidé ni exclu, mais il l'a préservé entièrement comme objet d'analyse. Selon moi, il en va un peu autrement avec Engels. Chez lui, on trouve, à la base, le concept de l'histoire de la nature et, au-dessus, l'histoire de la société. Je pense qu'Engels considérait que l'ensemble des domaines que recouvre la théorie hégélienne de la volonté pouvait arriver en sus. En procédant de la sorte, Engels s'est habilement débarrassé de Hegel. C'est-à-dire qu'il a considéré que tous ces problèmes — volonté individuelle, conscience de soi, éthique ou morale individuelle — étaient négligeables en tant que moteurs de l'histoire. Pour Engels, l'histoire était mue par un peuple entier ou par les volontés des classes qui le composent. Il a dû se dire que les volontés individuelles ne méritaient pas l'attention et qu'il pouvait très bien s'en passer.

Ainsi, à la différence de Marx, Engels a habilement réorganisé la *Phénoménologie de l'esprit* en faisant le tri entre ce qui concerne les individus et ce qui concerne la communauté. Et quand au facteur déterminant de l'Histoire, il a estimé qu'on pouvait négliger la volonté ou la morale individuelle, c'est-à-dire la morale personnelle, sous prétexte que c'était un facteur totalement aléatoire. Pour moi, le fait que Marx ne s'est pas débarrassé de Hegel et qu'il a gardé tel quel le système de la théorie de la volonté qu'avait tentée Hegel m'a toujours semblé constituer un problème important.

Je n'ai cessé de me demander : la façon dont Engels a fait table rase de Hegel ne comporte-t-elle pas quelque part un défaut ? Et comment peut-on surmonter ce défaut et l'appliquer à notre époque ? Il m'a paru important de séparer ce domaine de la théorie de la volonté en trois niveaux : d'abord, ce que j'appellerai le domaine du fantasme individuel, puis le domaine — sociologique et ethnologique — de la famille, de la parenté et du sexe, c'est-à-dire le fantasme dual, et enfin celui qui recouvre le fantasme collectif. Dans l'idée qu'en le séparant ainsi on pouvait tirer parti de ce que,

de Hegel, Marx n'avait pas voulu liquider, j'ai essayé d'approfondir la question.

C'est là-dessus que je voudrais vous interroger. Quand il s'agit de savoir quel problème demeure une fois qu'on s'est débarrassé de Marx, je crois comprendre que vous avez totalement exclu tout le territoire que recouvre la théorie hégélienne de la volonté, de la considération générale, autrement dit de la méthodologie pour la connaissance du monde. Et, une fois que vous l'avez éliminé de la conception générale, vous avez considéré que c'étaient des problèmes particuliers, en orientant vos recherches vers l'Histoire de la punition ou vers l'Histoire de la folie. Il me semble que vous avez ainsi exclu de votre conception générale la théorie hégélienne de la volonté, en transformant intégralement ce domaine, qui constituait pour Hegel une grande interrogation, en thèmes individuels.

D'autre part, il y a quelque chose que j'ai trouvé caractéristique en lisant *Les Mots et les Choses* : je me suis demandé si vous n'avez pas nié totalement la méthode qui consisterait à chercher derrière une expression de choses ou de mots le noyau du sens et si vous n'avez pas posé comme problème cette attitude négatrice. Je suppose que cette problématique provient de Nietzsche.

Sur la question de savoir si l'histoire a une cause et un effet et si la volonté humaine est réalisable, il explique que la notion selon laquelle une cause produit un effet n'est possible qu'à un niveau sémiologique, que l'histoire elle-même n'a ni cause ni effet et qu'il n'y a pas de lien de cause à effet. Je crois que Nietzsche propose par là l'idée que l'histoire n'est due qu'au hasard, que c'est un enchaînement d'événements qui se produisent par hasard et qu'il n'y a là ni concept de progrès ni régularité. Il me semble que votre démarche est semblable à la sienne. Pour ma part, je cherche à préserver le domaine de la théorie hégélienne de la volonté et, par là, à approcher de plus près Marx, c'est-à-dire les lois historiques de la société, alors que vous semblez vous en être complètement débarrassé. Après quoi, parmi les innombrables séries des problèmes qui se produisent par hasard, sans cause, ni effet, ni lien, vous en distinguez une qui pourrait vous donner une approche de l'histoire. Je suppose que c'est votre idée. Je serais très heureux d'entendre une analyse plus poussée sur ce sujet et je pense que cela sera très instructif pour moi.

M. Foucault : Plutôt que de vous répondre globalement, comme vous avez abordé plusieurs questions, il me semble préférable de les envisager l'une après l'autre. D'abord, je suis extrêmement heureux et reconnaissant de constater que mes livres ont été lus et compris

aussi profondément. Ce que vous venez de dire montre parfaitement la profondeur de cette lecture. Par ailleurs, il est certain que, quand je reviens à ce livre, j'éprouve une espèce de regret. Si j'écrivais maintenant *Les Mots et les Choses*, le livre prendrait une autre forme. J'ai maintenant une autre façon de raisonner. C'est un essai plutôt abstrait et limité à des considérations logiques. Alors que, personnellement, je suis fortement attiré par des problèmes concrets, comme, par exemple, la psychiatrie ou la prison, je considère maintenant que c'est en partant de ces problèmes concrets qu'on peut enfin susciter quelque chose. Eh bien, que faut-il mettre en lumière en partant de ces problèmes concrets? C'est ce qu'on devrait appeler un « nouvel imaginaire politique ». Ce qui m'intéresse, c'est de susciter cette nouvelle imagination politique. Ce qui est caractéristique de notre génération – probablement en est-il de même pour celle qui nous précède et pour celle qui nous suit –, c'est, sans doute, le manque d'imagination politique. Qu'est-ce que cela signifie? Par exemple, les hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle et ceux du XIX<sup>e</sup> siècle possédaient du moins la faculté de rêver l'avenir de la société humaine. Leur imagination n'était pas en reste sur ce type de questions : qu'est-ce que vivre comme membre de cette communauté? Ou : quels sont les rapports sociaux et humains? En effet, de Rousseau à Locke ou à ceux qu'on appelle les socialistes utopistes, on peut dire que l'humanité, ou plutôt la société occidentale, foisonnait de produits fertiles de l'imagination socio-politique.

Or, aujourd'hui, chez nous, quelle aridité d'imagination politique! Nous ne pouvons que nous étonner de cette pauvreté. En ce sens, nous sommes aux antipodes des hommes du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est quand même possible de comprendre le passé en analysant le présent. Mais, en matière d'imagination politique, il faut reconnaître que nous vivons dans un monde très pauvre. Quand on cherche d'où vient cette pauvreté d'imagination sur le plan socio-politique du XX<sup>e</sup> siècle, il me semble, malgré tout, que le marxisme joue un rôle important. C'est pourquoi je traite du marxisme. Vous comprenez donc que le thème : « Comment en finir avec le marxisme », qui servait, en quelque sorte, de fil conducteur à la question que vous avez posée, est également fondamental pour ma réflexion. Une chose est déterminante : que le marxisme ait contribué et contribue toujours à l'appauvrissement de l'imagination politique, tel est notre point de départ.

Votre raisonnement part de l'idée qu'il faut distinguer Marx, d'une part, et le marxisme, d'autre part, comme objet dont il faut se débarrasser. Je suis tout à fait d'accord avec vous. Je ne trouve pas

très pertinent d'en finir avec Marx lui-même. Marx est un être indubitable, un personnage qui a exprimé sans erreur certaines choses, c'est-à-dire un être indéniable en tant qu'événement historique : par définition, on ne peut pas supprimer un tel événement. Tout comme, par exemple, la bataille navale de la mer du Japon, au large de Tsushima, est un événement qui s'est réellement produit, Marx est un fait qu'on ne peut plus supprimer : le transcender, ce serait aussi dépourvu de sens que de nier la bataille navale de la mer du Japon.

Or, la situation est totalement différente en ce qui concerne le marxisme. C'est que le marxisme existe comme la cause de l'appauvrissement, le dessèchement de l'imagination politique dont je vous ai parlé tout à l'heure ; pour bien réfléchir là-dessus, il faut garder à l'esprit que le marxisme n'est rien d'autre qu'une modalité de pouvoir dans un sens élémentaire. En d'autres termes, le marxisme est une somme de rapports de pouvoir ou une somme de mécanismes et de dynamiques de pouvoir. Sur ce point, nous devons analyser comment le marxisme fonctionne dans la société moderne. Il est nécessaire de le faire, tout comme, dans les sociétés passées, on pouvait analyser quels rôles avaient joué la philosophie scolastique ou le confucianisme. Toutefois, dans ce cas-là, la différence étant que le marxisme n'est pas né d'une morale ou d'un principe moral comme la philosophie scolastique ou le confucianisme. Le cas du marxisme est plus complexe. Car, c'est quelque chose qui a émergé, au sein d'une pensée rationnelle, comme science. Quant à savoir quels types de rapports de pouvoir une société dite « rationnelle » comme la société occidentale assigne à la science, cela ne se réduit pas à l'idée que la science ne fonctionne que comme une somme de propositions prises pour la vérité. En même temps, c'est quelque chose d'intrinsèquement lié à toute une série de propositions coercitives. C'est-à-dire que le marxisme en tant que science – dans la mesure où il s'agit d'une science de l'histoire, de l'histoire de l'humanité – est une dynamique aux effets coercitifs, à propos d'une certaine vérité. Son discours est une science prophétique qui diffuse une force coercitive sur une certaine vérité, non seulement en direction du passé, mais vers l'avenir de l'humanité. En d'autres termes, ce qui est important, c'est que l'historicité et le caractère prophétique fonctionnent comme des forces coercitives concernant la vérité.

Et puis une autre caractéristique : le marxisme n'a pas pu exister sans le mouvement politique, que ce soit en Europe ou ailleurs. Je dis mouvement politique, mais plus exactement le marxisme n'a pas pu fonctionner sans l'existence d'un parti politique. Le fait que

le marxisme n'ait pas pu fonctionner sans l'existence d'un État qui en avait besoin en tant que philosophie est un phénomène rare, qui ne s'était jamais manifesté auparavant dans le monde ou dans la société occidentale. Aujourd'hui, certains pays ne fonctionnent comme États qu'en se prévalant de cette philosophie, mais il n'y avait pas eu de précédents en Occident. Les États d'avant la Révolution française étaient toujours fondés sur la religion. Mais ceux d'après la Révolution française se sont fondés sur ce qu'on appelle la philosophie, ce qui est une forme radicalement nouvelle, surprenante, qui n'avait jamais existé auparavant, du moins en Occident. Naturellement, avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'y avait jamais eu d'État athée. L'État se fondait nécessairement sur la religion. Par conséquent, il ne pouvait pas y avoir d'État philosophique. Puis, à peu près à partir de la Révolution française, différents systèmes politiques se sont mis, explicitement ou implicitement, en quête de philosophie. Je pense que c'est un phénomène réellement important. Il va de soi qu'une telle philosophie se dédouble et que ses rapports de pouvoir se laissent entraîner dans la dynamique des mécanismes d'État. Pour résumer tout cela, les trois aspects du marxisme, c'est-à-dire le marxisme en tant que discours scientifique, le marxisme en tant que prophétie et le marxisme en tant que philosophie d'État ou idéologie de classe, sont inévitablement liés intrinsèquement avec l'ensemble des rapports de pouvoir. Si le problème se pose de savoir s'il faut en finir avec le marxisme ou non, n'est-ce pas sur le plan de la dynamique de pouvoir que forment ces aspects-là du marxisme ? Le marxisme, vu sous cet angle, va être aujourd'hui remis en cause. Le problème est moins de se dire qu'il est nécessaire de se libérer de ce type de marxisme, que de s'affranchir de la dynamique des rapports de pouvoirs liés à un marxisme qui exerce ces fonctions-là.

Si vous le permettez, j'ajouterai deux ou trois choses en guise de conclusion à ces problèmes. Si le véritable problème est ce que je viens d'énoncer, la question de la méthode qui lui correspond est tout aussi importante. Pour cerner le problème, essentiel pour moi, de savoir comment dépasser le marxisme, j'ai tenté de ne pas tomber dans le piège des solutions traditionnelles. Il y a deux façons traditionnelles de faire face à ce problème. L'une, académique, et l'autre, politique. Mais, que ce soit d'un point de vue académique ou politique, en France, le problème est développé en général de la façon suivante.

Ou bien on critique les propositions de Marx lui-même, en se disant : « Marx a avancé telle proposition. Est-elle juste ou non ? Contradictoire ou non ? Est-elle prémonitoire ou non ? » Ou bien on

développe la critique sous la forme suivante : « De quelle façon le marxisme aujourd'hui trahit-il ce qui aurait été la réalité pour Marx? » Je trouve ces critiques traditionnelles inopérantes. En fin de compte, ce sont des points de vue prisonniers de ce qu'on peut appeler la force de la vérité et de ses effets : qu'est-ce qui est juste et qu'est-ce qui n'est pas juste? En d'autres termes, la question : « Qu'est-ce que le véritable et authentique Marx? », ce type de point de vue consistant à se demander quel était le lien entre les effets de vérité et la philosophie étatique qu'est le marxisme, appauvrit notre pensée.

Par rapport à ces points de vue traditionnels, la position que j'aimerais prendre est tout autre. À ce propos, je voudrais dire succinctement trois choses.

D'abord, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, Marx est une existence historique, et, de ce point de vue, ce n'est qu'un visage porteur de la même historicité que les autres existences historiques. Et ce visage de Marx appartient clairement au XIX<sup>e</sup> siècle. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Marx a joué un rôle particulier, presque déterminant. Mais ce rôle est clairement typique du XIX<sup>e</sup> siècle et il ne fonctionne que là. En mettant ce fait en évidence, il faudra atténuer les rapports de pouvoir liés au caractère prophétique de Marx. En même temps, Marx a certes énoncé un certain type de vérité; on se demande par là si ses mots sont universellement justes ou non, de quel type de vérité il était détenteur, et si, à force de rendre cette vérité absolue, il a jeté ou non les bases d'une historiologie déterministe : il conviendra de déjouer ce type de débat. En démontrant que Marx ne doit pas être considéré comme un détenteur décisif de vérité, il semble nécessaire d'atténuer ou de réduire l'effet que le marxisme exerce en tant que modalité de pouvoir.

Un deuxième problème que je voudrais soulever est qu'il faudra également atténuer et réduire les rapports de pouvoir que le marxisme manifeste en liaison avec un parti, c'est-à-dire en tant qu'expression d'un parti pris politique. Ce point implique l'exigence suivante. Puisque le marxisme n'a fonctionné que comme expression d'un parti politique, il résulte que différents problèmes importants qui se produisent dans la société réelle sont balayés des horizons politiques. La nécessité de faire remonter à la surface tous ces problèmes exclus se fait sentir. Aux partis marxistes aussi bien qu'aux discours marxistes traditionnels faisait défaut la faculté de prendre en considération tous ces problèmes qui sont, par exemple, ceux de la médecine, de la sexualité, de la raison et de la folie.

Par ailleurs, pour réduire les modalités de pouvoir liées au mar-

xisme en tant qu'expression d'un parti politique, il faudra rapprocher tous ces nouveaux problèmes que je viens de soulever, c'est-à-dire médecine, sexualité, raison, folie de divers mouvements sociaux – qu'il s'agisse de contestations ou de révoltes. Les partis politiques ont tendance à ignorer ces mouvements sociaux et même à affaiblir leur force. De ce point de vue, l'importance de tous ces mouvements est claire pour moi. Tous ces mouvements se manifestent chez les intellectuels, chez les étudiants, chez les prisonniers, dans ce qu'on appelle le *Lumpenproletariat*. Non pas que je reconnaisse une valeur absolue à leur mouvement, mais je crois néanmoins qu'il est possible, sur le plan à la fois logique et politique, de récupérer ce qui a été monopolisé par le marxisme et les partis marxistes. De plus, quand on pense aux activités critiques qui se déroulent tout à fait quotidiennement dans les pays de l'Europe de l'Est, la nécessité d'en finir avec le marxisme me paraît évidente, que ce soit en Union soviétique ou ailleurs. En d'autres termes, on voit là l'élément qui permet de dépasser le marxisme en tant que philosophie d'État.

Voilà, je crois avoir esquissé l'horizon qui est le mien. Maintenant, j'aimerais vous demander dans quelle direction vous vous orientez, indépendamment de toute direction traditionnelle, académique, politique, par rapport à la question : comment en finir avec le marxisme, comment le dépasser?

Mais je n'ai peut-être pas encore suffisamment répondu à votre question. Les problèmes que vous avez soulevés comportaient des points importants comme, par exemple, Nietzsche, le noyau du sens, puis la question de savoir si tout se produit sans cause ou non, et, également, le problème du fantasme et de la volonté individuelle dans le cadre du XIX<sup>e</sup> siècle – je crois savoir que c'est un aspect essentiel de votre propre problématique. Vous avez parlé de volonté individuelle, en vous référant à la différence entre Marx et Engels par rapport à Hegel. Vous posez une question importante : ne reste-t-il pas justement une possibilité dans le fait que, sur le plan de la volonté individuelle, Marx n'a pas renversé Hegel aussi radicalement qu'Engels l'a fait? Je ne suis pas sûr d'être à même de vous répondre complètement. Mais je vais le tenter. C'est un problème d'une grande difficulté pour les Occidentaux que nous sommes. Car, par le passé, la philosophie occidentale n'a guère parlé de volonté. Certes, la philosophie occidentale a parlé de conscience, de désir, de passions, mais la volonté que vous évoquez devait être, je pense, la plus grande faiblesse de la philosophie occidentale.

À mon avis, si la philosophie occidentale a traité, jusqu'ici, de volonté, cela n'a été que de deux manières. D'une part, sur le

modèle de la philosophie naturelle et, d'autre part, sur le modèle de la philosophie du droit. Autrement dit, la volonté est la force, sur le modèle de la philosophie naturelle. Ce qui peut être représenté par le type leibnizien. Si l'on suit le modèle de la philosophie du droit, la volonté n'est qu'une question morale, à savoir la conscience individuelle du bien et du mal, ce qui est représenté par Kant. Ou bien on raisonne en termes de volonté-nature-force, ou bien on raisonne en termes de volonté-loi-bien et mal. Quoi qu'il en soit, la réflexion de la philosophie occidentale sur la question de la volonté se réduisait à ces deux schémas.

Or ce schéma de pensée concernant la volonté, c'est-à-dire le schéma traditionnel sur la nature et le droit, a connu une rupture. Je crois qu'on peut situer cette rupture au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Bien avant Marx, il s'est manifestement produit une rupture avec la tradition. Cet événement est aujourd'hui un peu tombé dans l'oubli en Occident, mais on ne cesse de le craindre et, plus j'y pense, plus j'y accorde d'importance : il s'agit de Schopenhauer. Naturellement, Marx ne pouvait pas lire Schopenhauer. Mais c'est Schopenhauer lui-même qui a pu introduire cette question de la volonté dans la philosophie occidentale, à travers diverses comparaisons avec la philosophie orientale. Pour que la philosophie occidentale repense la question de la volonté indépendamment des points de vue de la nature et du droit, il a fallu un choc intellectuel entre l'Occident et l'Orient. Mais on ne peut pas dire, loin de là, que le problème ait été approfondi dans cette direction. Il va sans dire que le point de vue de Schopenhauer a été repris par Nietzsche, dont il a été question tout à l'heure. À ce propos, pour Nietzsche, la volonté était, en quelque sorte, un principe de déchiffrement intellectuel, un principe de compréhension – même s'il n'était pas absolu – pour cerner la réalité. Voyez-vous, il pensait qu'à partir de la volonté on pouvait saisir les couples volonté-passions, volonté-fantôme. Volonté de savoir, volonté de puissance. Tout cela a complètement renversé le concept traditionnel de la volonté en Occident. Il ne s'est pas contenté de renverser le concept de volonté : on peut dire qu'il a renversé les rapports entre le savoir, les passions et la volonté.

Mais, franchement, la situation ne s'est pas complètement renversée. Il est possible qu'elle soit restée comme avant. Après Nietzsche, la philosophie husserlienne, les philosophes existentialistes, Heidegger, tout ce monde, en particulier Heidegger, ont voulu éclaircir le problème de la volonté, mais ils ne sont pas parvenus à définir clairement la méthode qui aurait permis d'analyser le phénomène du point de vue de la volonté. Bref, la philosophie occiden-

tale a toujours été incapable de penser la question de la volonté de manière pertinente.

Il faut maintenant se demander sous quelle forme on peut penser le problème de la volonté. Je vous ai dit tout à l'heure que l'Occident, pour aborder les rapports entre les actions humaines et la volonté, ne possédait jusqu'ici que deux méthodes. Bref, en d'autres termes, d'un point de vue méthodologique aussi bien que conceptuel, le problème n'a été posé que sous des formes traditionnelles : nature-force ou loi-bien et mal. Mais curieusement, pour penser la volonté, on n'a pas emprunté de méthode à la stratégie militaire. Il me semble que la question de la volonté peut être posée en tant que lutte, c'est-à-dire d'un point de vue stratégique pour analyser un conflit lorsque divers antagonismes se développent.

Par exemple, ce n'est pas que tout se produise sans raison, ce n'est pas, non plus, que tout se produise en suivant une causalité, lorsque quelque chose advient dans le domaine de la nature. Mais c'est en déclarant que ce qui rend déchiffirable les événements historiques de l'humanité ou les actions humaines, c'est un point de vue stratégique, comme principe de conflit et de lutte, que l'on peut faire face au point de vue rationnel d'un type que nous n'avons pas encore défini. Quand on pourra affermir ce point de vue, les concepts fondamentaux qu'il conviendra d'employer seront stratégie, conflit, lutte, incidents. Ce que l'emploi de ces concepts peut éclaircir, c'est l'antagonisme qu'il y a lorsque se présente une situation où les adversaires se font face, une situation où l'un gagne et l'autre perd, à savoir l'incident. Or, quand on a un aperçu de la philosophie occidentale, on verra que ni le concept d'incident, ni la méthode d'analyse empruntée à la stratégie, ni les notions d'antagonisme, de lutte, de conflit n'ont été suffisamment éclaircis. Par conséquent, la nouvelle chance de déchiffrement intellectuel que doit offrir la philosophie d'aujourd'hui, c'est l'ensemble des concepts et des méthodes du point de vue stratégique. J'ai dit « doit », mais cela signifie simplement qu'il faut essayer d'aller dans ce sens, mais il se peut que l'on échoue. En tout cas, il faut essayer.

On pourrait dire que cette tentative participe de la généalogie nietzschéenne. Mais il faut trouver un contenu remanié et théoriquement approfondi par le concept solennel et mystérieux de « volonté de puissance » et il faudra en même temps trouver un contenu qui corresponde mieux à la réalité que pour Nietzsche.

J'aimerais ajouter une simple note à ce que je viens de dire. Il y a un terme que Marx a certes employé, mais qui passe aujourd'hui

pour quasiment obsolète. C'est celui de « lutte des classes ». Quand on se place du point de vue que je viens d'indiquer, n'est-il pas désormais possible de repenser ce terme? Par exemple, Marx dit, effectivement, que le moteur de l'histoire réside dans la lutte des classes. Et beaucoup, après lui, ont répété cette thèse. En effet, c'est un fait indéniable. Les sociologues raniment le débat à n'en plus finir, pour savoir ce qu'est une classe, et qui y appartient. Mais jusqu'ici personne n'a examiné ni approfondi la question de savoir ce qu'est la lutte. Qu'est-ce que la lutte, quand on dit lutte des classes? Puisqu'on dit lutte, il s'agit de conflit et de guerre. Mais comment cette guerre se développe-t-elle? Quel est son objectif? Quels sont ses moyens? Sur quelles qualités rationnelles repose-t-elle? Ce dont j'aimerais discuter, à partir de Marx, ce n'est pas du problème de la sociologie des classes, mais de la méthode stratégique concernant la lutte. C'est là que s'ancre mon intérêt pour Marx et c'est à partir de là que j'aimerais poser les problèmes.

Or, autour de moi, les luttes se produisent et se développent en tant que mouvements multiples. Par exemple, le problème de Narita\*, puis la lutte que vous avez menée sur la place devant le Parlement à propos du traité de sécurité nippo-américain, en 1960. Il y a également des luttes en France et en Italie. Ces luttes, dans la mesure où elles sont des batailles, entrent dans ma perspective d'analyse. Par exemple, pour réfléchir aux problèmes que posent ces luttes, le Parti communiste ne traite pas de la lutte elle-même. Tout ce qu'il se demande, c'est : « À quelle classe appartenez-vous? Menez-vous cette lutte en représentant la classe prolétarienne? » Il n'est absolument pas question de l'aspect stratégique, à savoir : qu'est-ce que la lutte? Mon intérêt va à l'incidence des antagonismes eux-mêmes : qui entre dans la lutte? avec quoi et comment? pourquoi y a-t-il cette lutte? sur quoi repose-t-elle? Je n'ai pas eu la chance de lire vos livres, mais j'ai souvent entendu parler de vos activités pratiques et de votre œuvre. Je serais donc très heureux d'entendre votre opinion sur ce que je viens de dire.

*R. Yoshimoto* : Dans ce que vous venez de dire, il y a quelques points sur lesquels je me sens en mesure de creuser la question. J'entends par là que je pourrai proposer d'autres interprétations. D'autre part, vous avez évoqué le problème de la volonté à propos de Nietzsche et de Marx, puis vous l'avez défini par rapport aux luttes au sens où l'on dit « lutte des classes », et enfin vous avez proposé une série de problèmes qui sont d'actualité. J'aimerais

\* Allusion aux luttes contre la construction du nouvel aéroport de Tokyo sur le site agricole de Narita.

approfondir tous ces points. Je pourrais envisager d'autres points de vue, après quoi j'aimerais vous interroger de nouveau.

Au début, vous avez dit qu'il fallait distinguer la pensée de Marx lui-même du marxisme, dans la mesure où Marx est un être qui a existé dans un passé historique et classique. Moi aussi, j'ai toujours dit que l'homme Marx était différent du marxisme. Je suis donc entièrement d'accord là-dessus. Je comprends très bien ce point de vue.

En ce qui concerne le ton prophétique de Marx, sa prophétie pourrait se résumer de cette façon : les classes disparaîtront, ainsi que l'État. À ce propos, il existe des États qui ont pour philosophie le marxisme. Il y en a en Europe tout comme en Chine et en Russie soviétique. Ces pays ne cherchent absolument pas à démanteler l'État philosophique, et, du reste, c'est en ne le démantelant pas qu'ils exercent le pouvoir. Cela conduit, pour emprunter l'expression que vous venez d'employer, à appauvrir considérablement l'imagination politique actuelle. À ce propos, si, au lieu de dire : « C'est justement pour ça qu'on peut liquider le marxisme! », on cherche à prendre sa défense, voici ce qu'on peut dire : l'État disparaîtra un jour, ainsi que les classes. Or, aujourd'hui, ils existent sous une forme temporaire, avant de disparaître. C'est au fond un problème temporaire et on peut admettre cela comme une forme temporaire. Simplement, ce qui n'est pas admissible, c'est le type de pouvoir qui consiste à substantifier l'État qui n'est qu'une forme provisoire, à s'y attarder et à en faire un mode de domination. Les États socialistes semblent effectivement entrer dans cette catégorie et se fixer dans ce sens plus que jamais. Pourtant, il me semble que la philosophie d'État – ou l'État philosophique – qui existe dans les faits sous une forme temporaire et la négation du principe même de cette philosophie ne sont pas de la même nature.

J'ai toujours pensé qu'on peut distinguer le fait qu'une philosophie se réalise dans un État provisoire et le fait de nier une philosophie qui domine effectivement l'État, qui n'est plus qu'une modalité de pouvoir et qui s'autojustifie. Par ailleurs, ce que vous avez énoncé globalement sur ce point me semble revenir à ceci : le fait même de se poser la question sur la bonne façon de comprendre Marx participe déjà de l'appauvrissement de l'imagination politique actuelle, et c'est un problème entièrement réglé depuis longtemps. Là-dessus, j'ai des réserves et je ne peux pas vous suivre. Je pense qu'il faut absolument distinguer ce qui relève du principe et les modalités de pouvoir qui existent réellement dans les États marxistes; il me semble que ces deux choses sont différentes. Le

problème n'est pas le fait que le marxisme a bâti son pouvoir sur une philosophie d'État ou sur un État philosophique, mais c'est avant tout un problème d'idées. Dans l'histoire, la somme des volontés individuelles et des réalisations pratiques n'apparaît pas nécessairement comme moteur de la société. Pourquoi l'histoire paraît-elle toujours fondée sur le hasard et apparaît-elle comme un échec des idées? Il me semble qu'on doit approfondir, au-delà du marxisme, le problème selon lequel l'histoire paraît n'avoir aucun rapport avec les volontés individuelles. Or la somme des volontés individuelles inclut, pour parler comme Hegel, la morale et l'éthique pratique. Éliminer complètement ce problème, en le réduisant à la volonté générale ou à la volonté des classes, est-ce que cela n'a pas créé une inadéquation philosophique? Le problème ne viendrait-il pas du fait que la somme des volontés individuelles installées au pouvoir et la volonté qui se manifeste comme un pouvoir total apparaissent comme étant totalement différentes? Ne pourrait-on pas creuser ce point, en tant que principe? Pour aller un peu plus loin dans mes idées, il me semble que l'idée que le développement de l'histoire n'est dominé que par le hasard est sujette à caution.

Je m'explique. Cela voudrait dire qu'un enchaînement infini de hasards crée une nécessité. Et, si on admet que le hasard comporte toujours la nécessité, la question de savoir si l'histoire est dominée par le hasard ou par la nécessité revient à définir la limite à partir de laquelle un enchaînement de hasards se transforme en nécessité. Il me semble alors que, au lieu de la liquider comme vous le faites dans la mesure où elle appauvrit la politique, la prophétie philosophique et historique de Marx reste valable.

Ainsi, j'ai du mal à accepter facilement l'idée de Nietzsche selon laquelle l'histoire n'est dominée que par le hasard et qu'il n'y a ni nécessité ni causalité. À mon avis, Nietzsche avait une vision sommaire sur le rapport entre le hasard et la nécessité. Il se laissait guider par son intuition, ou plutôt par des questions de sensibilité. Il faudra approfondir ce problème, à savoir celui du rapport entre le hasard et la nécessité. Et c'est à ce titre que la pensée de Marx peut rester comme un modèle politique, vivant et réel. Votre œuvre me laisse penser qu'il faudrait creuser un peu plus ce problème sur le hasard et la nécessité, celui de la limite à partir de laquelle un enchaînement de hasards se transforme en nécessité, ainsi que le problème de l'étendue et du territoire de cette transformation. C'est là-dessus que je voudrais vous interroger.

En ce qui concerne la théorie de la volonté, je crains que, si je ne

vous résume pas l'historique du marxisme au Japon depuis la Seconde Guerre mondiale, vous n'avez du mal à comprendre comment la théorie de la volonté peut inclure des problèmes qui vont de la philosophie de l'État à la religion, à l'éthique, à la conscience de soi. Le marxisme japonais de l'après-guerre a cherché à ressusciter l'ossature idéaliste de Hegel, que Marx n'avait pas rejetée – on appelle cela le « matérialisme subjectif » –, tout en la moulant dans le matérialisme marxiste qui s'était développé en Russie. Je crois que c'est diamétralement opposé à la démarche du marxisme français. Le marxisme subjectif japonais a tenté de ressusciter tout un territoire hégélien – la philosophie de l'État, la théorie de la religion, la morale individuelle et même la conscience de soi – en l'incluant intégralement dans le marxisme. C'est dans ce mouvement qu'on cherche à synthétiser tout le système hégélien sous forme de théorie de la volonté.

Si je développais cette question dans la direction que vous avez indiquée, on risquerait de s'égarer. Je préfère donc m'expliquer un peu plus précisément. Dans l'évolution du matérialisme au Japon depuis la guerre, ou plutôt au-delà de cette évolution, j'ai voulu considérer le domaine de la théorie de la volonté comme la détermination intérieure de la conscience pratique à la manière de Hegel. Et j'ai cherché à échapper au thème éthique qui apparaît comme étant en suspens, en divisant la totalité de ce territoire en trois : celui de la volonté commune, celui de la volonté duale et celui de la volonté individuelle.

Vous avez dit tout à l'heure que, lorsqu'on évoque la lutte des classes chez Marx, il faudrait non pas mettre l'accent sur les classes, mais résoudre le problème de la lutte du point de vue de la volonté. Vous vous êtes demandé : qui se bat contre qui? comment? Ou : avec qui est-il juste de se battre? Et vous avez ajouté que ces questions s'imposaient de nos jours. Je pense que je pourrais développer tout cela à ma manière, mais je me dis que, avant d'en arriver là, il faudrait que le marxisme résolve en premier lieu la question de savoir comment il s'est débarrassé des problèmes de la volonté duale et de la volonté individuelle, en déplaçant la signification de la lutte des classes vers la volonté commune en tant que moteur de l'histoire. Par ailleurs, dans le marxisme japonais et dans le processus de son développement et de son traitement, la définition du concept de classe n'est pas la même que, par exemple, chez Althusser en France ou chez Lukács en Allemagne. Quand nous disons classe, nous sommes convaincus qu'elle doit être définie sur une base socio-économique et qu'elle doit l'être en tant qu'idée. J'ai

toujours pensé que la classe comportait un double problème : celui de l'idée et celui qui est réel et social.

J'ai donc estimé qu'il fallait d'abord examiner le concept de classe. Je suppose que cela s'est développé différemment dans le marxisme européen. En ce qui concerne les problèmes concrets, j'aimerais m'en référer aux dix années qui précèdent la Seconde Guerre mondiale, à la guerre elle-même et aux dix années qui l'ont suivie, c'est-à-dire à toute l'histoire de l'après-guerre. Je me demande alors si la détermination de la nature au moyen de la volonté de puissance chez Nietzsche et la détermination de l'état naturel, dans le sens vulgarisé d'Engels, sont si éloignées l'une de l'autre. Nietzsche a considéré l'histoire comme un processus au cours duquel les hommes sont mus par une volonté de puissance qui les dépasse. Les hommes subissent dans l'état naturel la guerre, la violence, le désordre, la mort, etc., et Nietzsche considère que tout cela est dans la nature humaine. Il estime que c'est quand on réprime toute cette nature qu'apparaissent la conscience et la morale humaine. En quoi il voyait la nature humaine sous l'angle du *Leben* biologique. Engels situait l'état idéal un peu plus haut que la détermination de la nature. À savoir dans la vie grégaire que constitue le communisme primitif. Je pense qu'un tel état n'a pas existé. À mon avis, Engels considérait que cet idéal constituait à la fois l'origine et la fin. Ces deux manières de penser sont représentées, si je m'en réfère à mon expérience intellectuelle autour de la Seconde Guerre mondiale, dans le militarisme impérial au Japon et dans les manifestations intellectuelles, qui ne sont pas fondamentalement différentes entre elles, du fascisme et du stalinisme. Notre problématique se situait dans le constat que ces deux pensées n'étaient pas vraiment différentes et qu'elles devaient être rejetées l'une et l'autre.

Si on situe dans les faits l'objectif de la lutte dont vous parlez, dans le sens où l'on dit « lutte des classes », je crains qu'inévitablement cette lutte ne se retrouve complètement isolée. Je pense que c'est ainsi au Japon et probablement partout ailleurs dans le monde. Quand on se demande contre quoi on lutte, c'est non seulement contre le capitalisme, mais également contre le socialisme. Ainsi, le problème poursuit la réalité partout, et, nécessairement, cela finit par être une lutte isolée dans le monde. On ne peut compter sur rien et on est inéluctablement acculé. Mais si on cherche à développer cela comme un problème intellectuel ou philosophique, là aussi, on se retrouve complètement coupé du monde. Bref, je me demande si ce n'est pas notre sort que d'être ainsi acculés. Je développe mes idées sur ce sujet avec un grand pessimisme.

C'est sur ce point que je voudrais vous interroger. Nietzsche a rejeté tout le domaine que recouvrait la théorie hégélienne de la volonté en la taxant de concept vil qui réprime la nature humaine, et j'ai l'impression que de la même manière vous développez votre méthode après avoir habilement fait table rase de l'isolement, de la solitude, des passions ou de la noirceur que rejetait Nietzsche, ou de tout ce que vous voulez : par exemple, de la rigidité. Au contraire, vous semblez habilement traiter des rapports entre les choses à un niveau proche des concepts structurellement similaires de l'algèbre, c'est-à-dire les choses, les faits virtuels. Et, ce faisant, j'ai l'impression que vous conjurez cette sorte de sentiment d'isolement dans le monde que personnellement j'éprouve. J'aimerais vous interroger là-dessus.

*M. Foucault* : Je crois comprendre que vous venez de poser un nouveau problème avec quelques réserves sur ce que j'ai énoncé. Mais je suis fondamentalement d'accord avec vous. Plutôt qu'avec vos idées, je me sens de plain-pied avec vos réserves. Parmi les questions, la première était à peu près ceci : peut-on en finir avec le marxisme pour la simple raison qu'il a été intimement lié aux rapports de pouvoir étatique ? Ne peut-on pas creuser un peu plus la question ? J'aimerais répondre la chose suivante : c'est, du reste, moins une réponse qu'une proposition, mais j'aimerais la présenter de manière un peu brutale.

Du moment qu'on considère le marxisme comme l'ensemble des modes de manifestation du pouvoir liés, d'une façon ou d'une autre, à la parole de Marx, je crois que le moindre des devoirs d'un homme qui vit dans la seconde moitié du *xx<sup>e</sup>* siècle est d'examiner systématiquement chacun de ces modes de manifestation. Nous subissons aujourd'hui ce pouvoir soit avec passivité, soit avec dérision, soit avec crainte, soit par intérêt, mais il faut s'en affranchir complètement. Il faut examiner systématiquement cela, avec le réel sentiment d'être complètement libre par rapport à Marx.

Bien sûr, être libre à l'égard du marxisme ne signifie pas remonter jusqu'à la source pour savoir ce que Marx a effectivement dit, saisir sa parole à l'état pur et la considérer comme l'unique loi. Cela ne signifie pas non plus révéler, par exemple, avec la méthode althussérienne, comment la véritable parole du prophète Marx a été mésinterprétée. L'important n'est pas dans ce type de question de forme. Mais comme je vous l'ai dit, vérifier l'une après l'autre l'ensemble des fonctions des modes de manifestation du pouvoir qui sont liés à la parole de Marx lui-même me paraît constituer une



tentative valable. Bien entendu se pose alors le problème de savoir comment considérer la prophétie.

Personnellement, dans l'œuvre de Marx, ce qui m'attire, ce sont les ouvrages historiques, comme ses essais sur le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte, sur la lutte des classes en France ou sur la Commune\*. La lecture de ces ouvrages historiques appelle fortement l'attention sur deux choses : les analyses effectuées ici par Marx, même si on ne peut pas les estimer toutes complètement exactes, que ce soit sur la situation, sur les rapports d'antagonisme, sur la stratégie, sur les liens d'intérêt, dépassent de loin, c'est indéniable, celles de ses contemporains par leur perspicacité, leur efficacité, leur qualités analytiques et, en tout cas, radicalement, les recherches postérieures.

Or ces analyses, dans les ouvrages historiques, se terminent toujours par des paroles prophétiques. C'étaient des prophéties sur un avenir tout proche, des prophéties à court terme : sur l'année suivante ou même le mois suivant. Mais on peut dire que les prophéties de Marx étaient presque toutes fausses. En analysant la situation de 1851-1852, juste après le coup d'État, il dit que l'effondrement de l'Empire est proche ; il parle de la fin du système capitaliste et se trompe sur l'échéance de la dictature bourgeoise. Qu'est-ce que tout cela signifie ? Des analyses d'une rare intelligence et les faits qu'elles annoncent sont aussitôt démentis par la réalité. Pourquoi ?

Voici ce que je pense. Il me semble que ce qui se produit dans l'œuvre de Marx est, en quelque sorte, un jeu entre la formation d'une prophétie et la définition d'une cible. Le discours socialiste de l'époque était composé de deux concepts, mais n'arrivait pas à les dissocier suffisamment. D'une part, une conscience historique, ou la conscience d'une nécessité historique, en tout cas l'idée que, dans l'avenir, telle chose devrait advenir prophétiquement. D'autre part, un discours de lutte – un discours, pourrait-on dire, qui relève de la théorie de la volonté –, qui a pour objectif la détermination d'une cible à attaquer. Dans les faits, la chute de Napoléon III constituait moins une prophétie qu'un objectif à atteindre par la lutte du prolétariat. Mais les deux discours – cette conscience d'une nécessité historique, à savoir l'aspect prophétique, et l'objectif de la lutte – n'ont pas pu mener à terme leur jeu. Cela peut s'appliquer aux prophéties à long terme. Par exemple, la notion de la disparition de l'État est

une prophétie erronée. Pour ma part, je ne crois pas que ce qui se passe concrètement dans les pays socialistes laisse présager la réalisation de cette prophétie. Mais, du moment où l'on définit la disparition de l'État comme un objectif, la parole de Marx prend une réalité jamais atteinte. On observe indéniablement une hypertrophie du pouvoir ou un excès de pouvoir aussi bien dans les pays socialistes que dans les pays capitalistes. Et je crois que la réalité de ces mécanismes de pouvoir, d'une complexité gigantesque, justifie, du point de vue stratégique d'une lutte de résistance, la disparition de l'État comme objectif.

Eh bien, revenons à vos deux questions. Elles portent d'une part sur le rapport entre la nécessité et le hasard dans l'histoire et, d'autre part, sur la théorie de la volonté. À propos de la nécessité historique, je me suis déjà rapidement exprimé, mais, ce qui m'intéresse au premier chef, c'est ce que vous avez raconté sur l'évolution du marxisme japonais après la guerre, sur sa spécificité et sur la position qu'y occupe la théorie de la volonté.

Je crois que c'est un problème fondamental. J'aimerais abonder dans votre sens, dans la mesure, du moins, où je vous ai compris. Cette façon de penser qui consiste à approcher la volonté dans cette optique est essentielle : elle n'existait absolument pas dans l'esprit du Français moyen que je suis. Quoi qu'il en soit, il est en effet clair que la tradition du marxisme français a ignoré l'analyse des différents niveaux de la volonté et le point de vue sur les spécificités de ses trois fondements. Le fait est que ce domaine-là reste totalement inexploré en Occident. Là-dessus, il me semble nécessaire de mettre au jour la raison pour laquelle l'importance du problème de la volonté n'a été ni comprise ni analysée.

Pour cela, il faudrait penser à l'existence d'une organisation qui a nom Parti communiste. C'est un fait qui a été déterminant dans l'histoire du marxisme occidental. Mais il n'a jamais été profondément analysé. C'est une organisation sans précédent : elle ne peut se comparer à rien, elle ne fonctionne pas dans la société moderne sur le modèle du Parti radical ou du Parti chrétien-démocrate. Ce n'est pas simplement un groupe d'individus qui partagent la même opinion et participent à une même lutte vers un même objectif. Mais c'est une organisation plus complexe. C'est une métaphore usée et je n'y mets pas de malice particulière, mais son organisation fait inmanquablement penser à un ordre monastique. On n'a cessé de discuter de la nature de ce parti : par rapport à la lutte des classes, à la révolution, quel est son objectif, quels doivent être son rôle, sa fonction ? Chacun sait que tous ces problèmes étaient au centre de

\* Marx (K.), *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 1852 (Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, Paris, Éditions sociales, 1968)*; *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1849-1850 (Les Luttes de classes en France, Paris, Éditions sociales, 1984)*; *Pariser Kommune. Der Bürgerkrieg in Frankreich, 1871 (La Commune de Paris, la guerre civile en France, Paris, 1976)*.

ses débats. La polémique se fonde sur ce qui distingue Rosa Luxemburg de Lénine, la direction social-démocrate allemande de Lénine. Du reste, la *Critique du programme de Gotha* \* posait déjà le problème du fonctionnement du Parti. Or je pense que, quand l'existence du Parti et ses différents problèmes ont été mis en avant, la question de la volonté a été totalement abandonnée. Car, si l'on suit le concept du parti léniniste – ce n'est quand même pas Lénine qui l'a imaginé en premier, mais on lui donne ce nom parce qu'il a été conçu autour de lui –, voici ce que doit être le Parti.

Premièrement, c'est une organisation grâce à l'existence de laquelle le prolétariat accède à une conscience de classe. Autrement dit, à travers le Parti, des volontés individuelles et subjectives deviennent une sorte de volonté collective. Mais cette dernière doit être, sans faute, monolithique comme si c'était une volonté individuelle. Le Parti transforme la multiplicité des volontés individuelles en une volonté collective. Et, par cette transformation, il constitue une classe comme sujet. En d'autres termes, il en fait une sorte de sujet individuel. C'est ainsi qu'est rendue possible l'idée même du prolétaire. « Le prolétariat existe parce que le Parti existe. » C'est par l'existence du Parti et à travers cette existence que le prolétariat peut exister. Le Parti est, par conséquent, la conscience du prolétariat en même temps que, pour le prolétariat en tant qu'unique sujet individuel, sa condition d'existence. N'est-ce pas là la première raison pour laquelle on n'a pas pu analyser à leurs justes valeurs les différents niveaux de la volonté ?

Une autre raison vient du fait que le Parti est une organisation pourvue d'une hiérarchie stratifiée. Et il a bien fonctionné au sein de cet ordre solidement hiérarchisé – bien avant la théorie léniniste, la social-démocratie allemande marchait déjà ainsi –, en excluant, en interdisant telle ou telle chose. Ce n'était rien d'autre qu'une organisation qui excluait les éléments hérétiques et qui, en procédant ainsi, cherchait à concentrer les volontés individuelles des militants en une sorte de volonté monolithique. Cette volonté monolithique était précisément la volonté bureaucratique des dirigeants. Comme les choses se sont déroulées de cette manière, cette deuxième raison a fait que le problème si important de la volonté n'a pas été véritablement abordé. En d'autres termes, le Parti pouvait toujours s'autojustifier d'une façon ou d'une autre, en ce qui concerne ses activités, ses décisions et son rôle. Quelle que soit la situation, le Parti pouvait invoquer la théorie de Marx comme étant

l'unique vérité. Marx était l'unique autorité et, de ce fait, on estimait que les activités du Parti y trouvaient leur fondement rationnel. Les multiples volontés individuelles étaient, par conséquent, aspirées par le Parti, et, à son tour, la volonté du Parti disparaissait sous le masque d'un calcul rationnel conforme à la théorie faisant figure de vérité. Ainsi les différents niveaux de la volonté ne pouvaient qu'échapper à l'analyse. Le problème de savoir comment les volontés individuelles dans la révolution et dans la lutte s'articulaient avec les autres niveaux de volonté me paraît, à moi aussi, un thème essentiel qui nous incombe. Et justement, aujourd'hui, ces multiples volontés commencent à jaillir dans la brèche de l'hégémonie détenue par la gauche traditionnelle. Honnêtement, ce problème n'est pas suffisamment mis au jour dans mes ouvrages et je l'ai à peine évoqué dans *La Volonté de savoir*, sous la forme de la stratégie du point de vue du pouvoir d'État. Il se peut que cette théorie de la volonté, ou l'analyse de ces niveaux hétérogènes, fonctionne plus efficacement au Japon que nulle part ailleurs. Il y a peut-être une spécificité du Parti communiste japonais ou un rapport avec la philosophie orientale. Eh bien, à ce propos, j'aimerais parler de l'autre problème que vous avez abordé : à savoir la tonalité très sombre et solitaire que les luttes revêtent nécessairement.

Cet aspect-là de la lutte n'a guère été envisagé en Europe ou en France. On peut dire, en tout cas, qu'il l'a été trop peu. Pourquoi ? J'ai effleuré l'une des raisons en répondant à la question précédente. La première est le fait que l'objectif dans les luttes est toujours occulté par la prophétie. Ainsi, les aspects solitaires se sont également effacés sous le masque de la prophétie. La deuxième est la suivante. Comme on considérerait que seul le Parti était l'authentique détenteur de la lutte et que ce Parti était une organisation hiérarchique capable d'une décision rationnelle, les zones empreintes d'une sombre folie, à savoir la part d'ombre des activités humaines ou encore les zones d'une obscure désolation – bien que ce fût le lot immanquable de toutes les luttes –, avaient du mal à émerger en plein jour. Probablement seules des œuvres non pas théoriques mais littéraires, sinon peut-être celles de Nietzsche, en ont-elles parlé. Il ne me paraît pas ici pertinent d'insister sur la différence entre la littérature et la philosophie, mais il est certain que, sur le plan de la théorie, on n'est pas parvenu à rendre justice à cet aspect sombre et solitaire des luttes.

C'est justement pour cela qu'il faut mettre en plein jour cet aspect insuffisant de la théorie. Il faudra détruire l'idée que la philosophie est la seule pensée normative. Il faut que les voix d'un

\* Marx (K.), *Kritik des Programms*, 1875 (trad. Rubel et Evrard, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, t. I, pp. 1406-1434).

nombre incalculable de sujets parlants résonnent et il faut faire parler une expérience innombrable. Il ne faut pas que le sujet parlant soit toujours le même. Il ne faut pas que seuls résonnent les mots normatifs de la philosophie. Il faut faire parler toutes sortes d'expériences, prêter l'oreille aux aphasiques, aux exclus, aux moribonds. Car nous nous trouvons à l'extérieur, alors que c'est eux qui font effectivement face à l'aspect sombre et solitaire des luttes. Je crois que la tâche d'un praticien de la philosophie vivant en Occident est de prêter l'oreille à toutes ces voix.

*R. Yoshimoto* : En vous entendant là, j'ai pris connaissance, sur de nombreux points, d'idées que, jusqu'ici, je n'avais pas pu lire dans vos livres. Beaucoup de choses ont été élucidées, cela a été très instructif pour moi et je vous en suis très reconnaissant.

Il y a juste un point sur lequel j'aimerais exprimer mon opinion : c'est lorsque vous avez évoqué la méthode de Lénine. Qu'a-t-il fait? Comment, par la suite, le parti léniniste et l'Union soviétique se sont-ils transformés? Qu'en est-il aujourd'hui? Plutôt que d'aborder tous ces problèmes, je préfère me limiter aux idées de Lénine et dire quelques mots sur mes divergences avec vous.

Ceci est une critique qui apparaît naturellement dès le moment où nous avons tenté de ressusciter la théorie de la volonté : je reproche à Lénine d'avoir identifié la volonté de l'État et l'organe de l'État.

À la question « qu'est-ce que l'État? » Lénine a répondu que c'était l'organe de la répression de classe. Il en résulte que le problème de savoir comment résister à la répression recouvre toute la question de l'État. Or, historiquement, l'État a fait main basse sur la religion, la philosophie, le droit, les mœurs, mais toute cette problématique se retrouve balayée. La seule question posée est de savoir comment mener la lutte de la libération des classes contre l'organe de la répression des classes. Par conséquent, tous les problèmes historiques et actuels qu'entraîne l'État sont restés inexplorés.

En revanche, en réponse à la question « qu'est-ce que l'État? », nous avons pensé : du moment qu'on pose le pouvoir d'État, c'est la manifestation de la volonté. J'entends par là que l'État n'est pas synonyme de gouvernement comme organe de la répression des classes. Le gouvernement est, en quelque sorte, le corps de la volonté de l'État, mais ce n'est pas la volonté même de l'État. Je crois qu'il faut d'abord distinguer la volonté de l'État et l'organe de l'État. On pourrait parler de culte de la lutte des classes : la fin justifiant les moyens, ils faisaient complètement abstraction des problèmes de la morale, du bien et du mal, et de la religion ; sans aller

jusqu'à les ignorer, ils ne leur accordaient qu'un sens subsidiaire ou secondaire. Tout cela, parce que, probablement, d'entrée de jeu, ils identifiaient la volonté de l'État et l'organe de l'État, en se référant immédiatement à la répression des classes.

C'est une critique que j'ai formulée, à l'égard de la conception de l'État chez Lénine, sur le plan des idées. En vous entendant parler, je me suis dit que, sur ce point-ci du moins, je devrais exprimer mon opinion. En ce qui concerne les problèmes spécifiques que vous développez, il y en a beaucoup sur lesquels je souhaiterais vous interroger. En maints endroits, par ailleurs, j'ai cru noter que nous partagions un certain nombre de thèmes sur lesquels j'aimerais également vous interroger. Mais quant aux problèmes essentiels, sur lesquels je réfléchis en ce moment et que j'ai un certain mal à élucider, je crois que vous m'avez à peu près répondu.

Excusez-moi de vous avoir ennuyé par des questions difficiles. Je vous suis infiniment reconnaissant de votre patience. Je me suis déjà suffisamment exprimé et je serais heureux si vous pouviez conclure notre entretien.

*M. Foucault*. Je suis très heureux de vous avoir entendu et je vous remercie du fond du cœur. Tout ce que vous m'avez dit m'aura été très utile. Car, d'une part, grâce à votre manière de poser les problèmes, vous m'avez parfaitement indiqué les limites du travail que j'ai mené jusqu'ici et les parties qui lui manquent encore, faute d'idées claires. Et, notamment, le problème que vous posez, en terme de théorie de la volonté, m'a particulièrement intéressé, et j'ai la conviction que cela peut servir de point de départ pertinent à toute une série de problématiques.

Quand je vois le simple résumé de votre travail et la liste de vos ouvrages, je constate qu'il est question de fantôme individuel et de problème de l'État. Par ailleurs, comme vous venez de l'évoquer, vous avez consacré un essai à la volonté collective comme matrice de la formation d'un État. C'est pour moi un problème passionnant. Cette année, je donne un cours sur la formation de l'État et j'analyse, disons, les bases des moyens de réalisation étatique sur une période qui va du xvi<sup>e</sup> siècle au xvii<sup>e</sup> siècle en Occident, ou plutôt le processus au cours duquel ce qu'on appelle la raison d'État se forme. Mais j'ai buté contre une part énigmatique qui ne peut plus être résolue par la simple analyse des rapports économiques, institutionnels ou culturels. Il y a là une sorte de soif gigantesque et irrépressible qui force à se tourner vers l'État. On pourrait parler de désir de l'État. Ou, pour employer les termes dont nous nous sommes servis jusqu'ici, on pourrait le reformuler comme volonté

de l'État. En tout cas, il est évident qu'on ne peut plus échapper à ce type de chose.

Quand il s'agit de formation d'un État, il n'est plus question de personnages comme le despote ou de sa manipulation par des hommes appartenant à la caste supérieure. Mais on ne peut que dire qu'il y avait là une espèce de grand amour, de volonté insaisissable. Comme j'en étais déjà pleinement conscient, j'ai eu beaucoup à apprendre avec ce que vous m'avez raconté aujourd'hui et je suis très curieux de connaître vos autres travaux où vous discutez de l'État du point de vue de la théorie de la volonté.

Je souhaite vivement que vos livres soient traduits en français ou en anglais. Sinon, je serais heureux de pouvoir, soit à Tokyo, soit à Paris, soit encore dans une correspondance, échanger des idées avec vous, puisque vous semblez traiter les mêmes thèmes. Car pouvoir entendre un tel discours, c'est, pour nous autres Occidentaux, une expérience très précieuse et indispensable.

En particulier, discuter d'un problème tel que celui de l'expérience politique, à notre époque, non seulement cela prolongera mes jours, mais ce sera aussi, je pense, une stimulation extrêmement enrichissante à diverses réflexions futures.

## 236 *Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen*

< M. Foucault to zen : *zendera taizai-ki* > (< Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen >; propos recueillis par C. Polac), *Umi*, n° 197, août-septembre 1978, pp. 1-6.

Travaillant sur l'histoire de la discipline chrétienne, M. Foucault avait souhaité mieux comprendre la pratique du zen et fut invité à séjourner au temple Seionji à Uenohara, dans le département de Yamanashi, où le maître Omori Sogen dirigeait la salle de méditation. Un rédacteur de la revue bouddhiste *Shunju* enregistra certains entretiens avec les bonzes que traduisait Christian Polac.

*M. Foucault* : Je ne sais pas si je suis capable de suivre correctement les règles rigoureuses du temple zen, mais je ferai de mon mieux. Je suis très intéressé par la philosophie du bouddhisme. Mais, cette fois-ci, je ne suis pas venu pour ce propos. Ce qui m'intéresse le plus, c'est la vie elle-même au temple zen, à savoir la pratique du zen, ses entraînements et ses règles. Car je pense qu'une mentalité totalement différente de la nôtre se forme à travers la pratique et l'entraînement au temple zen. Tout à l'heure, vous nous avez

dit qu'ici c'est un temple vivant qui se différencie des temples traditionnels. Avez-vous des règles différentes des autres temples ?

*Un bonze* : Je voulais dire qu'ici ce n'est pas un temple représentatif de la culture zen. En ce sens, ce temple n'est peut-être pas assez satisfaisant. Il y a une expression qui dit que < le zen représente l'homme >. Nous avons ici de nombreux moines qui poursuivent avec ardeur le zen en lui-même. Le zen vivant signifie cela.

*M. Foucault* : En ce qui concerne les souvenirs de mon premier séjour au Japon, j'ai plutôt un sentiment de regret de n'avoir rien vu et rien compris. Cela ne signifie absolument pas qu'on ne m'avait rien montré. Mais, pendant et aussi après que j'ai fait le tour pour observer beaucoup de choses, j'ai senti que je n'avais rien saisi. Pour moi, du point de vue de la technologie, du mode de vie, de l'apparence de la structure sociale, le Japon est un pays extrêmement proche du monde occidental. Et, en même temps, les habitants de ce pays me semblaient sur tous les plans beaucoup plus mystérieux par rapport à ceux de tous les autres pays du monde. Ce qui m'a impressionné, c'était ce mélange de proximité et d'éloignement. Et je n'ai pu avoir aucune impression plus nette.

*Un bonze* : On m'a dit que presque toutes vos œuvres sont traduites en japonais. Pensez-vous que vos pensées soient assez comprises ?

*M. Foucault* : Je n'ai pas le moyen de savoir comment les gens interprètent le travail que j'ai réalisé. C'est toujours une grande surprise pour moi que mes œuvres soient traduites à l'étranger et même que mes œuvres soient lues en France. Pour parler franchement, j'espère que mon travail intéresse dix ou cent personnes. Et, quand il s'agit d'un nombre plus important, je suis toujours un peu surpris. À mon point de vue, c'est que mon nom, Foucault, est facile à prononcer en japonais, par exemple beaucoup plus facile que Heidegger. C'est bien entendu une plaisanterie. Je pense que celui qui écrit n'a pas le droit d'exiger d'être compris comme il a voulu l'être lors de l'écriture. C'est-à-dire qu'à partir du moment où il écrit, il n'est plus le propriétaire de ce qu'il dit, sauf sous un aspect juridique. Évidemment, si quelqu'un vous critique et vous donne tort en interprétant mal vos arguments, vous pouvez insister sur ce que vous avez voulu exprimer. Mais, à part ces cas, je pense que la liberté du lecteur doit absolument être respectée. Le discours est une réalité qui peut se transformer à l'infini. Ainsi, celui qui écrit n'a pas le droit de donner des ordres au sujet de l'utilisation de ses écrits.

Je ne considère pas ce que j'écris comme une œuvre dans le sens originaire et classique de ce mot. J'écris des choses qui semblent utilisables. En somme, des choses utilisables dans un sens différent, par des gens différents, dans des pays différents dans certains cas. Donc, si j'analyse quelque chose comme la folie ou le pouvoir et que cela sert à quelque chose, cela suffit. C'est la raison pour laquelle j'écris. Si quelqu'un utilise différemment ce que j'ai écrit, cela ne m'est pas désagréable, et même s'il l'utilise dans un autre contexte pour une autre chose, je suis assez content. En ce sens, je ne pense pas que je suis l'auteur de l'œuvre et que la pensée et l'intention de l'auteur doivent être respectées.

*Un bonze* : Votre intérêt envers le Japon est-il profond ou superficiel ?

*M. Foucault* : Honnêtement, je ne suis pas constamment intéressé par le Japon. Ce qui m'intéresse, c'est l'histoire occidentale de la rationalité et sa limite. Sur ce point, le Japon pose un problème qu'on ne peut pas éviter, et c'est une illustration de ce problème. Car le Japon est une énigme, très difficile à déchiffrer. Cela ne veut pas dire qu'il est ce qui s'oppose à la rationalité occidentale. En réalité, celle-ci construit des colonies partout ailleurs, tandis qu'au Japon elle est loin d'en construire une, elle est plutôt, au contraire, colonisée par le Japon.

*Un bonze* : On m'a dit que vous êtes intéressé par le mysticisme. À votre avis, le mysticisme et l'ésotérisme signifient-ils la même chose ?

*M. Foucault* : Non.

*Un bonze* : Pensez-vous que le zen est un mysticisme japonais ?

*M. Foucault* : Comme vous le savez, le zen est né en Inde, s'est développé en Chine et est arrivé au Japon au XIII<sup>e</sup> siècle. Je ne pense donc pas qu'il soit proprement japonais. Rinzai est un bonze zen que j'aime beaucoup et il n'est pas japonais \*. Il n'est ni traducteur de sutra ni fondateur du zen chinois, mais je trouve qu'il est un grand philosophe du zen. C'est quelqu'un du IX<sup>e</sup> siècle, n'est-ce pas ? J'ai lu la version française du professeur Demiéville qui est un excellent spécialiste français du bouddhisme.

*Un bonze* : Il semble que la plupart des spécialistes japonais pensent que le bouddhisme zen est originaire de la Chine plutôt que de l'Inde.

\* Rinzai (Lin Chi), mort en 867. L'un des plus grands maîtres zen de la dynastie Tang.

*M. Foucault* : Le zen originaire de l'Inde est peut-être un peu mythologique. C'est probablement pour lier le zen au Bouddha lui-même. Le zen en Inde n'est pas très important. Et, certainement, il s'est développé fortement en Chine au VII<sup>e</sup> siècle et au Japon au XIII<sup>e</sup> siècle, n'est-ce pas ?

*Un bonze* : Que pensez-vous des rapports entre le zen et le mysticisme ?

*M. Foucault* : Je pense que le zen est totalement différent du mysticisme chrétien. Et je pense que le zen est un mysticisme. Cela dit, je n'ai pas une connaissance suffisante du zen pour soutenir cette conviction. On pourrait dire en tout cas qu'il n'a presque aucun point commun avec le mysticisme chrétien dont la tradition remonte à saint Bernard, à sainte Thérèse d'Avila, à saint Jean de la Croix. C'est tout à fait différent. Quand je dis le mysticisme, j'utilise le terme dans le sens chrétien. Ce qui est très impressionnant concernant la spiritualité chrétienne et sa technique, c'est qu'on recherche toujours plus d'individualisation. On tente de faire saisir ce qu'il y a au fond de l'âme de l'individu. « Dis-moi qui tu es », voilà la spiritualité du christianisme. Quant au zen, il semble que toutes les techniques liées à la spiritualité ont, au contraire, tendance à faire s'atténuer l'individu. Le zen et le mysticisme chrétien sont deux choses qu'on ne peut pas comparer, tandis que la technique de la spiritualité chrétienne et celle du zen sont comparables. Et, ici, une grande opposition existe. Dans le mysticisme chrétien, même quand il prêche l'union de Dieu et de l'individu, il y a quelque chose d'individuel. Car il s'agit des relations d'amour entre Dieu et l'individu. L'un est celui qui aime et l'autre est celui qui est aimé. En somme, le mysticisme chrétien vise l'individualisation.

*Sur la méditation zen :*

*M. Foucault* : Avec si peu d'expérience, je ne peux dire rien de précis. Malgré cela, si j'ai pu sentir quelque chose à travers la posture du corps dans la méditation zen, c'est-à-dire la position juste du corps, ce sont de nouveaux rapports qui peuvent exister entre l'esprit et le corps et, en outre, de nouveaux rapports entre le corps et le monde extérieur.

Nous n'avons pas beaucoup de temps. Je voudrais vous poser juste une question. Il s'agit de l'universalité du zen. Est-il possible de séparer la pratique du zen de la totalité de la religion et de la pratique du bouddhisme ?

*Omori* : Le zen est né du bouddhisme. Donc, il existe des rapports étroits entre le zen et le bouddhisme. Cependant, le zen

n'exige pas forcément la forme du zen. On peut même abandonner le nom « zen ». Le zen est beaucoup plus libre.

Vous venez de dire que vous avez senti de nouveaux rapports entre l'esprit et le corps et entre le corps et le monde extérieur. Je vous trouve admirable de l'avoir senti avec si peu d'expérience du zen. N'est-ce pas que ce sont des expériences universelles de sentir que l'esprit et le corps se réunissent et que soi-même et le monde extérieur se réunissent? Cela montre bien que le zen possède un caractère international et universel. Le zen est petit si l'on pense qu'il est seulement une partie du bouddhisme, mais nous ne le considérons pas comme une partie du bouddhisme. Si vous pouviez comprendre le zen en ce sens avec votre expérience, je pense que vous seriez convaincu de l'universalité du zen.

*Un bonze* : Je suis très heureux de recevoir dans ma petite ville japonaise, Uenohara, un grand philosophe comme vous.

*M. Foucault* : Je ne suis pas un grand philosophe comme vous dites. C'est moi qui suis heureux de participer à cette fête \*. Je ne m'attendais pas à pouvoir assister à un tel événement.

*Un bonze* : À propos de la crise de la pensée occidentale qui domine actuellement l'Europe, pensez-vous que la pensée de l'Orient pourrait aider à reconsidérer la pensée occidentale? C'est-à-dire, pensez-vous que la pensée de l'Orient permettra, d'une certaine manière, à la pensée occidentale de trouver un nouveau chemin?

*M. Foucault* : Les réexamens sur ces sujets s'effectuent par des moyens divers, par l'intermédiaire de la psychanalyse, de l'anthropologie et de l'analyse de l'histoire. Et je pense aussi que les réexamens peuvent être poursuivis en confrontant la pensée occidentale avec la pensée de l'Orient.

En effet, la pensée européenne se trouve à un tournant. Ce tournant, sur le plan historique, n'est pas autre chose que la fin de l'impérialisme. La crise de la pensée occidentale est identique à la fin de l'impérialisme. Cette crise n'a produit aucun philosophe suprême qui excelle à la signifier elle-même. Car la pensée occidentale en crise s'exprime par des discours qui peuvent être très intéressants, mais qui ne sont ni spécifiques ni extraordinaires. Il n'y a aucun philosophe qui marque cette époque. Car c'est la fin de l'ère de la philosophie occidentale. Ainsi, si une philosophie de l'avenir existe, elle doit naître en dehors de l'Europe ou bien elle doit naître

en conséquence de rencontres et de percussions entre l'Europe et la non-Europe.

*Un bonze* : Que pensez-vous de la diffusion de la pensée occidentale et de son universalité?

*M. Foucault* : L'Europe se situe dans une région déterminée dans le monde et dans une époque déterminée. Cela dit, elle présente la particularité de créer une catégorie universelle qui caractérise le monde moderne. L'Europe est le lieu de naissance de l'universalité. Dans ce sens, la crise de la pensée européenne attire l'attention de tout le monde et elle concerne tout le monde. C'est une crise qui influence les différentes pensées de tous les pays du monde ainsi que la pensée générale du monde. Par exemple, le marxisme est né à une époque déterminée dans une région déterminée : il a été fondé par un juif à travers des contacts avec une poignée d'ouvriers. Cela est devenu non seulement une forme idéologique mais une vision du monde, une organisation sociale. Le marxisme prétend à l'universalité et d'ailleurs, comme vous le savez, malgré un peu de réfraction, il se reflète dans le monde entier.

Or le marxisme se trouve actuellement dans une crise indiscutable : la crise de la pensée occidentale, la crise du concept occidental qu'est la révolution, la crise du concept occidental que sont l'homme et la société. C'est une crise qui concerne le monde entier et qui concerne aussi bien l'Union soviétique que le Brésil, la Tchécoslovaquie, Cuba, etc.

*Un bonze* : En ce qui concerne le marxisme, que pensez-vous quant à son avenir et que pensez-vous de l'euro-communisme?

*M. Foucault* : À mon avis, l'une des choses importantes dans ce qu'on appelle la crise du marxisme, c'est le fait que le marxisme n'est plus utile comme garantie théorique du Parti communiste. Le Parti communiste n'est plus marxiste. Il en est ainsi en Union soviétique, dans les pays de démocratie populaire, en France et à Cuba.

Concernant l'euro-communisme, la question importante à ce jour ne se pose pas quant à son avenir, mais quant à l'idée et au thème de la révolution. Depuis 1789, l'Europe a changé en fonction de l'idée de révolution. L'histoire européenne a été dominée par cette idée. C'est exactement cette idée-là qui est en train de disparaître en ce moment.

*Un bonze* : Voici ma dernière question. D'après vous, comment doit être le Japon à l'avenir?

*M. Foucault* : Ma réponse est simple. Je pense que le rôle des intellectuels, en réalité, ne consiste absolument pas à jouer les pro-

\* Célébration d'un service à la mémoire des enfants morts avant leur naissance.

phères ou bien les législateurs. Depuis deux mille ans, les philosophes ont toujours parlé de ce qu'on devait faire. Mais cela s'est toujours traduit par une fin tragique. Ce qui est important, c'est que les philosophes parlent de ce qui se passe actuellement, mais pas de ce qui pourrait se passer.

{...}

M. Foucault : J'ai déjà visité plusieurs temples zen. J'ai eu l'impression qu'ils étaient fermés, froids et coupés du monde extérieur. Mais le vôtre m'a donné l'impression très nette d'un temple ouvert et intégré à l'environnement.

Je vous remercie de m'avoir donné cette expérience du zen qui me sera très précieuse. Mais c'est une modeste expérience. Je souhaite pouvoir revenir dans un ou deux ans pour acquérir plus d'expérience.

## 237 *Le mystérieux hermaphrodite*

« Il misterioso ermafrodito » (« Le mystérieux hermaphrodite »; entretien avec E. Guicciardi; trad. C. Lazzeri), *La Stampa*, supplément littéraire, 4<sup>e</sup> année, n° 30, 5 août 1978, p. 5. Cet entretien ayant été résumé par la journaliste, n'ont été retenus que les rares propos prêtés directement à Michel Foucault.

Ce qui m'a le plus frappé dans le récit d'Herculine Barbin \*, c'est que, dans son cas, il n'existe pas de vrai sexe. Le concept d'appartenance de tout individu à un sexe déterminé a été formulé par les médecins et les juristes seulement au XVIII<sup>e</sup> siècle environ. Mais, en réalité, peut-on soutenir que chacun dispose d'un vrai sexe et que le problème du plaisir se pose en fonction de ce prétendu vrai sexe, c'est-à-dire du sexe que chacun devrait assumer, ou découvrir, s'il est occulté par une anomalie anatomique? Tel est le problème de fond soulevé par le cas d'Herculine. Dans la civilisation moderne, on exige une correspondance rigoureuse entre le sexe anatomique, le sexe juridique, le sexe social : ces sexes doivent coïncider et nous rangent dans une des deux colonnes de la société. Avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, il y avait cependant une marge de mobilité assez grande.

{...}

\* *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, présenté par M. Foucault, Paris, Gallimard, coll. « Les vies parallèles », 1978. Voir *supra* n° 223.

Entre autres aspects que je voudrais mettre en lumière, il y a le fait assez curieux que, dans l'iconographie et dans la littérature du XVI<sup>e</sup> siècle, l'hermaphrodisme se trouve lié à la Réforme, c'est-à-dire à la dualité de la religion chrétienne : c'est l'image emblématique d'un monde dans lequel les deux religions, la catholique et la réformée, se trouveraient réconciliées. D'autre part, il peut être aussi l'expression symbolique de la dualité de la papauté et de l'Empire. Au XVII<sup>e</sup> siècle, au contraire, le thème de l'hermaphrodisme se relie directement à l'érotisme, en particulier à la découverte de l'érotisme de l'adolescent, cet être de transition, indéfinissable. Au XIX<sup>e</sup> siècle, parmi les nouvelles significations attribuées à l'hermaphrodisme, dans une perspective mystico-religieuse, nous trouvons celui du couple primordial. La religion catholique est la seule dans laquelle on ne rencontre pas de couple divin, une déesse à côté d'un dieu : cette lacune sera comblée par certaines sectes para-chrétiennes ou non chrétiennes qui proliféraient au cours du siècle dernier. Que l'on se réfère, par exemple, au positivisme d'Auguste Comte, qui, lorsqu'il se transforme en religion, instaure le couple religieux homme-femme.

{...}

Tel est l'un des principaux aspects qu'une histoire de l'hermaphrodisme devrait élucider : comment est-on parvenu à cette condamnation de deux phénomènes parfaitement distincts, celui de l'hermaphrodisme et celui de l'homosexualité.

## 238 *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*

« Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici » (« Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques »; entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), *Aut-Aut*, n° 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 3-11.

Cet entretien de février 1978 répond non exclusivement et sans le nommer à un essai du philosophe communiste Massimo Cacciari paru dans le numéro de septembre-octobre 1977 de la même revue et intitulé « Rationalité et irrationalité du politique chez Deleuze et Foucault » (*Aut-Aut*, n° 161). Cacciari opposait à la conception du pouvoir développée dans *Surveiller et Punir* et dans *Rhizome* la tactique du P.C.I. se rendant maître « petit à petit, jour après jour, année après année » du pouvoir d'État. Selon Cacciari, les analyses des Français légitimeraient l'autonomie et le Parti-Armée, les deux mots d'organisation de l'extrême-gauche italienne. Le 19 novembre 1978, *l'Espresso* publie à l'insu de Foucault trois extraits de cet entretien comme réponse *ad hominem* à Cacciari sous le titre : « Violentes polémiques / Foucault et les communistes italiens. Réactionnaire! Tyrans! Pleurnichard! Tenants du goulag! » Suivait une réponse de Cacciari intitulée « Et toi, tu vois des bourreaux partout ». cf. *infra*, n° 254.

– Vos recherches, depuis, disons Surveiller et Punir, ont commencé à faire apparaître la prédominance des rapports et des technologies de pouvoir. Cela a créé dans le champ intellectuel et politique des problèmes et des difficultés. Aux États-Unis, on se demande dans quelle discipline universitaire prend place votre travail, en Italie on se demande plutôt quel est l'effet politique de votre discours.

1° Comment définiriez-vous aujourd'hui le champ de votre travail et quelles pourraient être ses implications politiques?

2° Dans vos analyses, il n'y aurait pas de différence entre idéologie et mécanismes de pouvoir, entre idéologie et réalité. Ce type d'analyse, cette mise à plat – que l'on vous reproche – ne serait qu'un écho de ce qui existe, une confirmation du réel.

3° La métaphore du panoptique de Bentham – à laquelle on cherche à ramener toutes vos analyses – renverrait à une transparence absolue du pouvoir qui voit tout.

4° Le concept de résistance peut facilement fonctionner comme repoussoir, limite externe de l'analyse qui ferait apparaître en face d'elle le Pouvoir avec un P majuscule. En réalité, vous pensez et vous dites probablement le contraire, en particulier dans La Volonté de savoir, mais c'est là un problème sur lequel vous serez sans doute obligé de revenir.

– Il vaut sans doute la peine, à titre d'introduction, de dire quelque chose sur ce problème de l'amalgame, parce que je crois que c'est un fait important. J'ai l'impression que l'opération a consisté en ceci : entre ce que dit Deleuze, ce que dit Foucault et ce que disent les nouveaux philosophes, il n'y a pas de différence. Je suppose, mais il faudrait le vérifier, qu'un quatrième adversaire s'est trouvé assimilé dans cet amalgame, la théorie des besoins radicaux, qui, je crois, est assez importante en Italie aujourd'hui et dont le P.C.I. veut également se débarrasser. Nous retrouvons ici quelque chose qu'il vaut la peine de souligner : c'est la vieille tactique, politique et idéologique en même temps, du stalinisme, qui consiste à avoir toujours un adversaire unique. Même et surtout lorsqu'on se bat sur plusieurs fronts, il faut faire en sorte que la bataille apparaisse comme bataille contre un seul et même adversaire. Il existe mille diables, disait l'Église, mais un seul prince des Ténèbres... et ceux-là font la même chose. Cela a produit, par exemple, le social-fascisme, au moment même où il fallait se battre contre le fascisme, mais on voulait combattre en même temps la social-démocratie. Il y a eu aussi la catégorie d'hitléro-trotskisme ou le titisme comme élément commun à tous les adversaires. Ils ont donc conservé absolument le même procédé.

En second lieu, il s'agit d'une procédure judiciaire, qui a joué un rôle bien précis dans tous les procès, ceux de Moscou et ceux des démocraties populaires après la guerre; cela revient à dire : puisque vous n'êtes qu'un seul et même adversaire, nous vous demanderons avant tout de rendre compte non seulement de ce que vous avez dit, mais aussi de tout ce que vous n'avez pas dit, si l'un de vos soi-disant alliés ou complices l'a dit. Totalisation des péchés sur chacune des têtes accusées. Et encore : vous voyez bien que vous vous contredisez, car bien que vous soyez un seul et même adversaire, vous dites une chose mais aussi son contraire. Rendre compte donc de ce qui a été dit et du contraire de ce qui a été dit.

Il y a aussi un troisième élément qui me semble important et qui consiste dans l'assimilation de l'ennemi et du danger. Chaque fois qu'apparaît quelque chose qui, au regard de situations données, de tactiques reconnues, de thèmes idéologiques dominants, représente un danger, c'est-à-dire un problème posé ou la nécessité d'un changement d'analyse, il ne faut jamais le prendre comme un danger ou un événement, mais le dénoncer immédiatement comme un adversaire. Pour me référer à un exemple précis, je crois que ces analyses du pouvoir dans le discours institutionnalisé du marxisme n'ont qu'une place relativement restreinte. Le fait que le problème ait été posé, pas par moi d'ailleurs, mais par une foule d'autres gens, par d'autres choses et par d'autres processus, constitue un événement nouveau. Face à cela, les différents Partis communistes, et le parti italien en particulier, n'ont pas réagi en disant : cela est nouveau, nous devons peut-être le prendre en considération, mais en disant : si c'est nouveau, c'est un danger et donc un adversaire.

Ces éléments, à mon avis, méritent d'être soulignés comme sous-bassement des polémiques actuelles.

Dans la continuité de ce que je viens d'exposer, on trouve aussi l'opération de « réduction au système ». Face à des analyses de ce type, face aux problèmes, au regard desquels, d'ailleurs, ces analyses ne sont que des tentatives de réponse, imparfaites, maladroites – sur ce point je ne me fais aucune illusion –, on cherche à en extraire immédiatement un certain nombre de thèses, quelque caricaturales qu'elles puissent être, quelque arbitraire que soit le lien entre les thèses extraites et ce qui a effectivement été dit : l'objectif consiste à parvenir à une formulation de thèses qui autorise quelque chose comme une condamnation; condamnation prononcée sur la base de la seule comparaison entre ces thèses et celles du marxisme, c'est-à-dire des thèses justes.

Je crois qu'on peut retrouver tous ces procédés à l'œuvre dans



l'énorme fiction que certains communistes ont construite à propos de ce que je fais. Je crois qu'on peut affirmer en toute sérénité que, entre ce qu'ils m'attribuent et ce que j'ai dit, il n'y a presque aucun rapport. On m'attribue par exemple une conception naturaliste du désir : il y a là de quoi se tordre de rire. On pourrait peut-être les accuser de stupidité, et cela s'est d'ailleurs fait ; mais je crois que le problème doit plutôt être posé, malgré tout, au niveau de leur cynisme. Je veux dire qu'ils savent très bien qu'ils disent des mensonges et que l'on peut facilement le démontrer ; ils savent bien que tout lecteur honnête lisant ce qu'ils écrivent sur moi et ce que j'ai écrit s'apercevra que ce sont des mensonges. Mais leur problème, et leur force, tient dans le fait que ce qui les intéresse n'est pas ce qu'ils disent, mais ce qu'ils font lorsqu'ils disent quelque chose. Et ce qu'ils font consiste précisément dans la constitution d'un ennemi unique, dans l'utilisation d'une procédure judiciaire, dans le déroulement d'une procédure de condamnation, au sens politico-judiciaire : c'est la seule chose qui les intéresse. Il faut que l'individu soit condamnable et condamné. Peu importe la nature des preuves sur la base desquelles on le condamne, car, nous le savons bien, l'essentiel dans une condamnation ne réside pas dans la qualité des preuves, mais dans la force de celui qui la prononce.

Pour ce qui concerne la réduction de mes analyses à la figure simple qu'est la métaphore du panoptique, je crois qu'ici aussi on peut répondre à deux niveaux. On peut dire : comparons ce qu'ils m'attribuent à ce que j'ai dit ; et ici, il est facile de montrer que les analyses du pouvoir que j'ai conduites ne se réduisent nullement à cette figure, pas même dans le livre où ils sont allés la chercher, c'est-à-dire *Surveiller et Punir*. En fait, si je montre que le panoptique a été une utopie, une espèce de forme pure élaborée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour fournir la formule la plus commode d'un exercice constant du pouvoir, immédiat et total, si donc j'ai fait voir la naissance, la formulation de cette utopie, sa raison d'être, il est vrai aussi que j'ai immédiatement montré qu'il s'agissait précisément d'une utopie qui n'avait jamais fonctionné telle qu'elle était décrite et que toute l'histoire de la prison – sa réalité – consiste précisément à être toujours passée à côté de ce modèle. Il y avait, certes, un fonctionnalisme dans le rêve de Bentham, mais il n'y a jamais eu de fonctionnalité réelle de la prison : la réalité de la prison a toujours été prise dans différentes séries stratégiques et tactiques qui tenaient compte d'une réalité épaisse, lourde, aveugle, obscure. Il faut donc être d'une parfaite mauvaise foi pour dire que j'ai proposé une conception fonctionnaliste de la transparence du pouvoir. Quant aux

autres livres, n'en parlons pas : dans *La Volonté de savoir*, j'ai cherché à indiquer comment devraient être conduites les analyses du pouvoir, en quel sens elles pouvaient être orientées et toutes ces indications tournaient autour du thème du pouvoir comme série de relations complexes, difficiles, jamais fonctionnalisées et qui en un certain sens ne fonctionnent jamais. Le pouvoir n'est pas omnipotent, omniscient, au contraire ! Si les relations de pouvoir ont produit des formes d'enquête, d'analyses des modèles de savoir, c'est précisément parce que le pouvoir n'était pas omniscient, mais qu'il était aveugle, parce qu'il se trouvait dans une impasse. Si on a assisté au développement de tant de rapports de pouvoir, de tant de systèmes de contrôle, de tant de formes de surveillance, c'est précisément parce que le pouvoir était toujours impuissant. Au regard de la nature de mes analyses, il est donc facile de montrer que ce que l'on m'attribue est un pur et simple mensonge. Il est alors intéressant de prendre les choses à un autre niveau et de chercher à comprendre ce qu'ils font lorsqu'ils profèrent un mensonge aussi facile à démasquer : et ici, je crois qu'ils recourent à la technique de l'inversion du reproche. Au fond, il est vrai que la question que je posais, je la posais au marxisme comme à d'autres conceptions de l'histoire et de la politique, et elle consistait en ceci : les rapports de pouvoir ne représentent-ils pas au regard, par exemple, des rapports de production un niveau de réalité tout à la fois complexe et relativement, mais seulement relativement, indépendant ? En d'autres termes, j'avais l'hypothèse qu'il existe une spécificité des rapports de pouvoir, une épaisseur, une inertie, une viscosité, un développement et une inventivité qui leur est propre et qu'il était nécessaire d'analyser. Je disais simplement ceci : peut-être tout cela n'est-il pas aussi simple qu'on le croit et cette affirmation se fondait tout à la fois sur des analyses et sur une expérience. L'expérience est celle de l'Union soviétique, mais aussi celle des Partis communistes, parce que soixante-soixante-dix ans d'expérience contemporaine nous ont enseigné que l'idée de la prise de l'appareil d'État, de son dépérissement, du centralisme démocratique, que tout cela se réduisait à des formules merveilleusement simples qui ne tenaient absolument pas compte de ce qui se passait au niveau du pouvoir. Et cela est vrai de l'Union soviétique comme de n'importe quel Parti communiste. Cette affirmation, en outre, n'était pas aussi simple qu'on pouvait le penser, car elle se fondait sur des analyses historiques ; il est évident, par exemple, que, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, le problème de l'art du gouvernement – comment gouverner, avec quelles techniques, grâce à la mise en place de quels types de procé-

dures, avec quels instruments? – a été un problème décisif pour tout l'Occident. Comment devons-nous gouverner, comment acceptons-nous d'être gouvernés...

Donc, mon problème consistait à dire : voyez, le problème du pouvoir est complexe, et à montrer en quel sens il l'est, avec toutes les conséquences que cela peut avoir jusque dans la politique actuelle; la réponse des communistes a été la suivante : vous parlez de simplicité et vous soutenez que les choses sont plus compliquées que ce qu'on pense? Mais c'est vous qui faites preuve de la conception la plus simplificatrice, et ils ont réduit tout ce que je disais à la forme simple du panoptique, qui ne représentait qu'un élément de mon analyse. Inversion du reproche : procédure d'avocat.

Un autre point sur lequel on pourrait dire quelque chose, c'est la réduction des analyses des technologies de pouvoir à une sorte de métaphysique du Pouvoir avec un P majuscule, qui les ramène à un dualisme d'affrontement entre ce pouvoir et des résistances muettes, sourdes, dont on ne dirait jamais rien. On reconstruirait donc une sorte de conflit dual. Tout d'abord, je n'emploie jamais le mot pouvoir avec un P majuscule; ce sont eux qui le font. En second lieu, certain marxiste français soutient que pour moi le pouvoir est endogène et que j'aurais construit un véritable cercle ontologique en déduisant le pouvoir du pouvoir. Affirmation stupide et ridicule, en ce que j'ai toujours cherché à faire le contraire. Prenons un exemple, *l'Histoire de la folie*, le premier livre que j'ai écrit et dans lequel j'ai cherché à affronter un peu ce problème. J'avais affaire à des institutions psychiatriques, où le pouvoir de l'administration, du préfet, des médecins, de la famille, fonctionnait à plein face aux malades mentaux. Si j'avais voulu faire, ainsi qu'ils le prétendent, une ontologie du Pouvoir avec un P majuscule, j'aurais cherché à retracer la genèse de ces grandes institutions de pouvoir, j'aurais centré l'analyse exclusivement sur le plan de l'institution et de la loi, du rapport de forces réglementé ou non selon lequel se serait exercée la violence contre la folie ou les fous. J'ai au contraire tenté de montrer comment, selon ces *découpages* \*, ces rapports de forces, ces institutions et tout ce maillage de pouvoir avaient pu se former à un moment donné. À partir de quoi? À partir de ces processus économiques et démographiques qui apparaissent clairement à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, quand le problème des pauvres, des vagabonds, des populations fluctuantes se pose comme problème économique et politique et que l'on tente de le résoudre avec tout un arsenal d'instruments et d'armes (la loi sur les pauvres, l'encadrement plus ou

moins forcé, enfin, le renfermement, en particulier celui qui a eu lieu en France et à Paris en 1660-1661). J'ai donc cherché à savoir comment ce faisceau de relations de pouvoir qui a renfermé la folie et l'a définie comme maladie mentale pouvait être autre chose qu'un pur et simple rapport de pouvoir, une pure et simple affirmation tautologique du type : moi, la raison, j'exerce le pouvoir sur toi, la folie. Comment, au contraire, un rapport de pouvoir pouvait naître à l'intérieur d'une transformation bien différente qui était en même temps la condition pour que ces relations et ces processus économiques puissent être réglementés, contrôlés, et ainsi de suite. Je voulais précisément montrer cette hétérogénéité du pouvoir, c'est-à-dire comment il naît toujours d'autre chose que de lui-même.

On pourrait dire la même chose, par exemple, pour la prison. Faire une analyse du pouvoir en termes d'affirmation ontologique aurait signifié s'interroger sur ce qu'est la loi pénale et déduire la prison de l'essence même de la loi qui condamne le crime. À l'inverse, ma tentative a consisté à réinsérer la prison au sein de technologies qui sont, certes, des technologies de pouvoir, mais qui naissent aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, c'est-à-dire au moment où toute une série de problèmes économiques et démographiques posent à nouveau le problème de ce que j'ai appelé l'économie des relations de pouvoir. Les systèmes de type féodal, ou les systèmes du type des grandes monarchies administratives, étaient-ils encore valides lorsqu'il s'est agi d'irriguer les rapports de pouvoir dans un corps social dont les dimensions démographiques, les mouvements de population, les processus économiques sont ce qu'ils sont devenus? Tout cela naît donc d'autre chose; et il n'y a pas de pouvoir, mais des rapports de pouvoir, qui naissent nécessairement, comme effets et conditions, d'autres processus.

Mais cela ne constitue qu'un aspect du problème que je voulais traiter; l'autre aspect est celui des résistances. Si je me faisais une conception ontologique du pouvoir, il y aurait d'un côté le Pouvoir avec un P majuscule, sorte d'instance lunaire, supraterrestre, et puis les résistances des malheureux qui sont contraints de se plier au pouvoir. Je crois qu'une analyse de ce genre est totalement fautive; car le pouvoir naît d'une pluralité de rapports qui se greffent sur autre chose, naissent d'autre chose et rendent possible autre chose. De là le fait que, d'une part, ces rapports de pouvoir s'inscrivent à l'intérieur de luttes qui sont par exemple des luttes économiques ou religieuses – et ce n'est donc pas fondamentalement contre le pouvoir que naissent les luttes; mais, d'autre part, les rapports de pou-

\* En français dans le texte (N.d.T.).

voir ouvrent un espace au sein duquel les luttes se développent. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, par exemple, se sont développées toute une série de luttes très intéressantes autour de la délinquance, du système pénal, de l'appareil judiciaire : luttes du peuple contre les notables, luttes des intellectuels contre les vieux appareils, luttes de l'appareil judiciaire contre le nouveau personnel politique et technocratique qui exerçait le pouvoir, au moins dans certains États, et qui cherchait à se débarrasser des vieilles structures. S'il y a des luttes des classes, et il y en a certainement eu, elles investissent ce champ, le divisent, le sillonnent, l'organisent. Mais il faut replacer les rapports de pouvoir à l'intérieur des luttes et ne pas supposer qu'il y a, d'une part, le pouvoir et, de l'autre, ce sur quoi il s'exercerait, et que la lutte se déroule entre le pouvoir et le non-pouvoir.

À l'inverse de cette opposition ontologique entre pouvoir et résistance, je dirais que le pouvoir n'est rien d'autre qu'une certaine modification, la forme souvent différente d'une série de conflits qui constituent le corps social, conflits de type économique, politique. Le pouvoir est donc comme la stratification, l'institutionnalisation, la définition de techniques, d'instruments et d'armes qui servent dans tous ces conflits. C'est cela qui peut être considéré à un moment donné comme un certain rapport de pouvoir, un certain exercice du pouvoir. Pourvu qu'il soit clair que cet exercice, dans la mesure où il n'est rien d'autre en fin de compte que la photographie instantanée de luttes multiples et en continuelle transformation, que ce pouvoir se transforme lui-même sans arrêt. Il ne faut pas confondre une situation de pouvoir, un type d'exercice, une certaine distribution ou économie du pouvoir à un moment donné avec de simples institutions de pouvoir comme peuvent l'être par exemple l'armée, la police, l'administration.

Enfin, une autre chose qui m'est reprochée est que, m'étant débarrassé du vieux concept d'idéologie qui permettait de faire jouer le réel contre les fausses interprétations du réel, qui permettait de fonctionner sur la base du dispositif de démythification — les choses sont autres que la manière dont elles sont présentées —, j'opérerais une sorte de *mise à plat* \* des discours sur le plan du réel, réduisant mes analyses à une simple reproduction de la réalité, de telle sorte que mon discours ne serait qu'un simple écho réactionnaire qui ne ferait que confirmer les choses. Ici encore, il faut comprendre ce qu'ils font lorsqu'ils disent une chose de ce genre. Car qu'est-ce que cela signifie : vous ne faites que répéter le réel? Avant tout, cela peut vouloir dire : vous ne faites que répéter ce qui a déjà été dit; je

\* En français dans le texte (N.d.T.).

répondrai alors : montrez que cela a été dit. Est-ce vous qui l'avez dit? S'ils me disent : vous ne faites que répéter le réel au sens où ce que je dis est vrai, alors je suis d'accord et je les remercie de cette reconnaissance. Il est vrai que j'ai voulu dire précisément ce qui s'est passé. Mais je ne les remercierais qu'à moitié, car, au fond ce n'est pas exactement ce que j'ai voulu faire.

Des analyses que je mène et dont ils disent qu'elles reproduisent simplement la réalité, d'autres diraient : ce n'est pas vrai du tout, c'est de l'imagination pure et simple. Les psychiatres français, d'inspiration plus ou moins marxiste, ont cherché à le dire à propos de *l'Histoire de la folie* avec un succès douteux d'ailleurs. Ils ont cherché à dire que c'était une fable.

En réalité, ce que je veux faire, et là réside la difficulté de la tentative, consiste à opérer une interprétation, une lecture d'un certain réel, qui soit telle que, d'un côté, cette interprétation puisse produire des effets de vérité et que, de l'autre, ces effets de vérité puissent devenir des instruments au sein de luttes possibles. Dire la vérité pour qu'elle soit attraquable. Déchiffrer une strate de réalité de manière telle qu'en émergent les lignes de force et de fragilité; les points de résistance et les points d'attaque possibles, les voies tracées et les chemins de traverse. C'est une réalité de luttes possibles que je cherche à faire apparaître. Il en était ainsi pour *l'Histoire de la folie*; il est d'ailleurs assez curieux que ce livre, qui dit explicitement : je parlerai de ce qui s'est passé à propos de la folie et de la maladie mentale *grosso modo* entre la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIX<sup>e</sup> siècle — je ne suis pas allé au-delà de Pinel —, tous les psychiatres l'aient lu comme un livre d'antipsychiatrie. Comme s'il parlait de la situation mentale! Ils avaient en même temps raison et tort. Tort, parce que cela n'était pas vrai, je n'en parlais pas; mais il y avait tout de même quelque chose de vrai dans leur réaction épidermique et coléreuse, car, en réalité, lire l'histoire de cette manière signifiait effectivement tracer dans les réalités contemporaines des voies possibles, qui sont devenues ensuite, moyennant les transformations indispensables, des voies réellement suivies. L'effet de vérité que je cherche à produire réside dans cette manière de montrer que le réel est polémique. Cela vaut aussi pour la prison, pour le problème de la délinquance. Ici aussi, il s'agit d'un livre qui traite de soixante-dix ans d'histoire des institutions pénales : 1760-1830/1840. Dans pratiquement tous les comptes rendus, on a dit que ce livre parle de la situation actuelle, mais qu'il n'en parle pas suffisamment parce que les choses ont changé depuis. Mais je ne parle pas de la situation actuelle. J'effectue une interprétation de

l'histoire, et le problème est de savoir – mais je ne le résous pas – quelle est l'utilisation possible de ces analyses dans la situation actuelle.

Et ici, je crois qu'on doit faire intervenir le problème de la fonction de l'intellectuel. Il est absolument vrai que je me refuse – quand j'écris un livre – à prendre une position prophétique qui consiste à dire aux gens : voilà ce que vous devez faire, ou encore : ceci est bien, cela ne l'est pas. Moi je leur dis : voilà comment, *grasso modo*, il me semble que les choses se sont passées, mais je les décris de telle manière que les voies d'attaque possibles soient tracées. Mais en cela je ne force ni ne contrais personne à attaquer. C'est une question qui me concerne personnellement lorsque je décide, à propos des prisons, des asiles psychiatriques, de ceci ou de cela, de me lancer dans un certain nombre d'actions, alors je dis que l'action politique appartient à un type d'intervention totalement différent de ces interventions écrites et livresques, c'est un problème de groupes, d'engagement personnel et physique. On n'est pas radical parce qu'on a prononcé quelques formules, non, la radicalité est physique, la radicalité concerne l'existence.

Alors, pour en revenir aux communistes, je dirais que c'est de cette radicalité qu'ils sont dépourvus. Ils en sont dépourvus parce que pour eux le problème de l'intellectuel ne consiste pas à dire la vérité, parce qu'on n'a jamais demandé aux intellectuels du Parti communiste de dire la vérité, on leur a demandé de prendre une position prophétique, de dire : voilà ce qu'il faut faire, qui est bien entendu d'adhérer tout simplement au P.C., de faire comme le P.C., d'être avec le P.C., de voter pour le P.C. En d'autres termes, ce que le P.C. demande à l'intellectuel, c'est d'être la courroie de transmission d'impératifs intellectuels, moraux et politiques que le Parti puisse directement utiliser. Quant à l'intellectuel qui prend une position totalement différente, qui consiste à dire aux gens : je voudrais produire des effets de vérité qui soient tels qu'ils puissent être utilisés pour une bataille possible, conduite par ceux qui le désirent, dans des formes à inventer et des organisations à définir, cette liberté que je laisse au terme de mon discours à quiconque veut ou non faire quelque chose, les gens du P.C. n'en parlent pas. C'est précisément le contraire de ce qu'on voudrait que je fasse, car, pour le P.C., le vrai intellectuel est celui qui clame la réalité, expliquant comment elle devrait être en assurant immédiatement qu'elle sera comme elle doit être le jour où tous feront comme le Parti communiste. Position exactement contraire à la mienne, car c'est cela qu'ils ne pardonnent pas. Ils comprennent donc ce que je fais, mais ils ne comprennent

pas ce que je dis, ou au moins ils prennent le risque – et cela encore une fois est vraiment surprenant – de montrer aux yeux de tous qu'ils ne comprennent pas ce que je dis ; mais cela ne les préoccupe pas, parce que leur problème est de parer à ce que je fais, de le condamner et d'interdire donc que les gens fassent ou acceptent ce que je fais, de le rendre inacceptable. Et, à partir du moment où ils ne peuvent pas dire : ce qu'il fait est inacceptable, ils disent : ce qu'il dit est faux. Mais, pour le dire, ils sont obligés de mentir et de me faire dire ce que je ne dis pas. C'est pour cela que je ne crois pas qu'il y ait matière à discussion sur cette prose répandue sur la mienne. Il faut plutôt comprendre exactement la raison de leurs attaques. Et s'ils comprennent bien ce que je fais, moi je voudrais faire comprendre ce qu'ils font lorsqu'ils disent ces mensonges.

### 239 *La « gouvernementalité »*

« La "gouvernementalité" » (« La "gouvernementalité" » ; cours du Collège de France, année 1977-1978 : « Sécurité, territoire et population », 4<sup>e</sup> leçon, 1<sup>er</sup> février 1978), *Aut-Aut*, n<sup>o</sup> 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 12-29.

À travers l'analyse de quelques dispositifs de sécurité, j'avais essayé de voir comment apparaissent les problèmes spécifiques de la population, et, en regardant d'un peu plus près ces problèmes, j'avais été vite renvoyé au problème du gouvernement. En somme, il s'agissait, dans ces premiers cours, de mettre en place la série sécurité-population-gouvernement. Maintenant, c'est ce problème du gouvernement que je voudrais essayer d'inventorier un peu.

Il n'a jamais manqué, aussi bien dans le Moyen Âge que dans l'Antiquité gréco-romaine, de ces traités qui se présentaient comme « Conseils au Prince », quant à la manière de se conduire, d'exercer le pouvoir, de se faire accepter et respecter de ses sujets ; conseils pour aimer Dieu, obéir à Dieu, faire passer dans la cité des hommes la loi de Dieu... Mais il est assez frappant que, à partir du xvi<sup>e</sup> siècle et dans la période qui va du milieu du xvi<sup>e</sup> à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, on voit se développer, fleurir toute une série très considérable de traités qui se donnent non plus exactement comme « Conseils au Prince » ni comme « Science de la politique », mais qui, entre le conseil au Prince et le traité de science politique, se présentent comme « arts de gouverner ». Le problème du gouvernement éclate

au xv<sup>e</sup> siècle, simultanément, à propos de différentes différentes et sous des aspects tout à fait multiples. Problème, par exemple, du gouvernement de soi-même. Le retour au stoïcisme tourne, au xv<sup>e</sup> siècle, autour de cette réactualisation du problème : « Comment se gouverner soi-même ? » Problème, également, du gouvernement des âmes et des conduites – et cela a été, bien sûr, tout le problème de la pastorale catholique ou protestante. Problème du gouvernement des enfants, et c'est la grande problématique de la pédagogie telle qu'elle apparaît et se développe au xv<sup>e</sup> siècle. Et enfin, enfin seulement peut-être, gouvernement des États par les Princes. Comment se gouverner, comment être gouverné, comment gouverner les autres, par qui doit-on accepter d'être gouverné, comment faire pour être le meilleur gouverneur possible. Il me semble que tous ces problèmes sont, dans leur intensité et dans leur multiplicité aussi, très caractéristiques du xv<sup>e</sup> siècle ; et cela au point de croisement de deux processus, pour dire les choses très schématiquement. Le processus, bien sûr, qui, défaisant les structures féodales, est en train de mettre en place, d'aménager les grands États territoriaux, administratifs, coloniaux ; et puis un tout autre mouvement, qui n'est d'ailleurs pas sans interférences avec le premier, et qui, avec la Réforme, puis la Contre-Réforme, remet en question la manière dont on veut être spirituellement dirigé sur cette terre vers son salut.

Mouvement, d'une part, de concentration étatique ; mouvement, d'autre part, de dispersion et de dissidence religieuses : c'est là, je crois, dans le croisement entre ces deux mouvements, que se pose, avec cette intensité particulière au xv<sup>e</sup> siècle, le problème du « comment être gouverné, par qui, jusqu'à quel point, à quelles fins, par quelles méthodes ? » C'est une problématique du gouvernement en général.

Dans toute cette immense et monotone littérature sur le gouvernement qui s'inaugure ou, en tout cas, explose au milieu du xv<sup>e</sup> siècle et qui va s'étendre jusqu'à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, avec la mutation que j'essaierai de repérer tout à l'heure, je voudrais isoler simplement quelques points remarquables. Je voudrais repérer les points qui concernent la définition même de ce qu'on entend par le gouvernement de l'État, ce que nous appellerions, si vous voulez, le gouvernement sous sa forme politique. Pour cela, je crois que le plus simple, ce serait sans doute d'opposer cette masse de littérature sur le gouvernement à un texte qui, du xv<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle, n'a pas cessé de constituer, pour cette littérature du gouvernement, une sorte de point de répulsion, explicite ou implicite, par rapport auquel, par opposition auquel et par rejet duquel se situe la littérature du gouvernement : ce texte abominable, c'est évidemment *Le*

*Prince* de Machiavel \*. Texte dont il serait intéressant de retracer les rapports qu'il eut avec tous les textes qui l'ont suivi, critiqué, rejeté.

Il faut d'abord bien se souvenir que *Le Prince* de Machiavel n'a pas été immédiatement abominé, mais qu'il a été au contraire honoré par ses contemporains et ses successeurs immédiats, et honoré à nouveau juste à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle ou, plutôt, au tout début du xix<sup>e</sup> siècle, au moment où, justement, est en train de disparaître cette littérature sur l'art de gouverner. *Le Prince* de Machiavel réapparaît au début du xix<sup>e</sup> siècle, essentiellement d'ailleurs en Allemagne, où il est traduit, présenté, commenté par des gens comme A. W. Rehberg \*\*, H. Leo \*\*\*, Ranke \*\*\*\*, Kellermann. En Italie également, dans un contexte qui serait à analyser : un contexte qui était, d'une part, celui de Napoléon, mais aussi celui que créa la Révolution et le problème de la révolution aux États-Unis : comment et dans quelles conditions peut-on maintenir la souveraineté d'un souverain sur un État ? C'est également l'apparition, avec Clausewitz, du problème des rapports entre politique et stratégie ; c'est l'importance politique, manifestée par le Congrès de Vienne même, en 1815, des rapports de forces et du calcul des rapports de forces comme principe d'intelligibilité et de rationalisation des relations internationales ; c'est, enfin, le problème de l'unité territoriale de l'Italie et de l'Allemagne, puisque vous savez que Machiavel avait été précisément un de ceux qui avaient cherché à définir à quelles conditions l'unité territoriale de l'Italie pouvait être faite.

C'est dans ce climat que Machiavel va réapparaître au début du xix<sup>e</sup> siècle. Mais, entre-temps, entre l'honneur qui a été fait à Machiavel au début du xv<sup>e</sup> siècle et cette redécouverte, cette revalorisation du début du xix<sup>e</sup> siècle, il est certain qu'il y a eu une longue littérature anti-Machiavel. Tantôt sous une forme explicite : toute une série de livres qui, en général d'ailleurs, viennent de milieux catholiques, souvent même des jésuites ; vous avez, par exemple, le texte d'Ambrogio Politi qui s'appelle *Disputationes de libris a christiano detestandis* \*\*\*\*\*, c'est-à-dire *Discussions sur les livres qu'un chrétien doit détester* ; il y a le livre de quelqu'un qui a le malheur de porter le nom de Gentillet et le prénom d'Innocent : Innocent Gentillet a écrit l'un des premiers des anti-Machiavel, qui s'appelle *Dis-*

\* Machiavel (N.), *Il Principe*, Rome, 1532.

\*\* Rehberg (A. W.), *Das Buch von Fürsten*, Hanovre, 1910.

\*\*\* Leo (H.), *Die Briefe des Florentinischen Kanzlers*, Berlin, 1826.

\*\*\*\* Ranke (L. von), *Historisch-politische Zeitschrift*, Berlin, 1832-1833.

\*\*\*\*\* Politi (L.), *Disputationes de libris a christiano detestandis*, 1542 (en religion, le père Ambrogio Catarino da Siena).

cours sur les moyens de bien gouverner contre Nicolas Machiavel \*; on retrouvera aussi plus tard, dans la littérature explicitement antimachiavélique, le texte de Frédéric II de 1740 \*\*. Mais il y a aussi toute une littérature implicite qui est en position de démarquage et d'opposition sourde à Machiavel. C'est, par exemple, le livre anglais de Thomas Elyot, publié en 1580, qui s'appelle *The Governour* \*\*\*; le livre de Paruta sur *La Perfection de la vie politique* \*\*\*\*, et peut-être un des premiers, sur lequel je m'arrêterai d'ailleurs, celui de Guillaume de La Perrière, *Le Miroir politique*, publié en 1567 \*\*\*\*\*.

Que cet anti-Machiavel soit manifeste ou rampant, ce qui ici est important, c'est qu'il n'a pas simplement des fonctions négatives de barrage, de censure, de rejet de l'inacceptable; la littérature anti-Machiavel est un genre positif, qui a son objet, ses concepts, sa stratégie, et c'est comme telle, dans cette positivité, que je voudrais l'envisager.

Dans cette littérature anti-Machiavel, explicite et implicite, que trouve-t-on? Bien sûr, on trouve en négatif une sorte de représentation ancrée de la pensée de Machiavel; on se donne ou on se reconstruit un Machiavel adverse, dont on a d'ailleurs besoin pour dire ce qu'on a à dire. Ce Prince, plus ou moins reconstitué, contre lequel on se bat, comment le caractérise-t-on?

Premièrement, par un principe : chez Machiavel, le Prince est en rapport de singularité, d'extériorité, de transcendance par rapport à sa principauté. Le Prince de Machiavel reçoit sa principauté soit par héritage, soit par acquisition, soit par conquête; de toute façon, il n'en fait pas partie, il lui est extérieur. Le lien qui le lie à sa principauté est un lien soit de violence, soit de tradition, soit encore un lien qui a été établi par l'accommodement de traités et la complicité ou l'accord des autres princes, peu importe; de toute façon, c'est un lien purement synthétique : il n'y a pas d'appartenance fondamentale, essentielle, naturelle et juridique entre le Prince et sa principauté. Extériorité, transcendance du Prince, voilà le principe. Corollaire du principe : dans la mesure où ce rapport est d'extériorité, il est fragile, et il ne va pas cesser d'être menacé. Menacé de

\* Gencillet (I.), *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, contre Nicolas Machiavel*, 1576.

\*\* Frédéric II, *Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur « Le Prince » de Machiavel*, La Haye, 1740.

\*\*\* Elyot (T.), *The Booke Named the Governour*, Londres, 1531.

\*\*\*\* Paruta (P.), *Della perfezione della vita politica*, Venise, 1579.

\*\*\*\*\* De La Perrière (G.), *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques*, Paris, 1555.

l'extérieur par les ennemis du Prince qui veulent prendre ou reprendre sa principauté; de l'intérieur également, car il n'y a pas de raison *a priori*, de raison immédiate, pour que les sujets acceptent l'autorité du Prince. Troisièmement, de ce principe et de ce corollaire, un impératif se déduit : c'est que l'objectif de l'exercice du pouvoir va être, bien entendu, de maintenir, de renforcer et de protéger cette principauté, entendue non pas comme l'ensemble constitué par les sujets et le territoire, la principauté objective, si vous voulez, mais comme le rapport du Prince à ce qu'il possède : ce territoire dont il a hérité ou qu'il a acquis, les sujets qui lui sont soumis. Cette principauté comme rapport du Prince à ses sujets et à son territoire, c'est cela qu'il s'agit de protéger, et non pas directement, ou fondamentalement, le territoire et ses habitants; c'est ce lien fragile du Prince à sa principauté que l'art de gouverner, l'art d'être Prince présenté par Machiavel doit avoir pour objectif.

Du coup, ceci entraîne pour le livre de Machiavel cette conséquence que le mode d'analyse va avoir deux aspects. D'une part, il s'agira de repérer les dangers : d'où viennent-ils, en quoi consistent-ils, quelle est leur intensité comparée : quel est le plus grand, quel est le plus faible? Et, deuxièmement, il s'agira de déterminer un art de manipuler les rapports de forces qui vont permettre au Prince de faire en sorte que sa principauté comme lien à ses sujets et à son territoire pourra être protégée. En gros, disons que *Le Prince* de Machiavel, tel qu'il apparaît en filigrane de ces différents traités, explicitement ou implicitement voués à l'anti-Machiavel, apparaît essentiellement comme un traité de l'habileté du Prince à conserver sa principauté. Je crois que c'est à ce traité de l'habileté du Prince, du savoir-faire du Prince que la littérature anti-Machiavel veut substituer quelque chose d'autre et, par rapport à cela, de nouveau, qui est un art de gouverner : être habile à conserver sa principauté n'est pas du tout posséder l'art de gouverner.

En quoi consiste l'art de gouverner? Je vais prendre, pour essayer de repérer les choses dans leur état encore fruste, un des premiers textes de cette grande littérature antimachiavélique, celui de Guillaume de La Perrière, qui date de 1555 et qui s'appelle *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner*.

Dans ce texte, très décevant si on le compare à Machiavel lui-même, on voit cependant s'esquisser un certain nombre de choses qui sont, je crois, importantes. Premièrement, qu'est-ce que La Perrière entend par gouverner et gouverneur, quelle définition en donne-t-il? Il dit à la page 46 de son texte : « Gouverneur peut être appelé tout monarque, empereur, roi, prince, seigneur, magistrat,

prélat, juges et semblables \*. > Comme La Perrière, d'autres, traitant aussi de l'art de gouverner, rappelleront régulièrement que l'on dit également gouverner une maison, des enfants, des âmes, une province, un couvent, un ordre religieux, une famille.

Ces remarques, qui ont l'air d'être et qui sont des remarques de pur vocabulaire, ont en fait des implications politiques importantes. C'est qu'en effet le Prince, tel qu'il apparaît chez Machiavel ou dans les représentations qu'on en donne, est par définition – c'était là un principe fondamental du livre tel qu'on le lisait – unique dans sa principauté, et dans une position d'extériorité et de transcendance par rapport à elle. Alors que, là, on voit que le gouverneur, la pratique du gouvernement sont, d'une part, des pratiques multiples, puisque beaucoup de gens gouvernent : le père de famille, le supérieur d'un couvent, le pédagogue et le maître par rapport à l'enfant ou au disciple; il y a donc beaucoup de gouvernements par rapport auxquels celui du Prince gouvernant son État n'est que l'une des modalités; et, d'autre part, tous ces gouvernements sont intérieurs à la société même ou à l'État. C'est à l'intérieur de l'État que le père de famille va gouverner sa famille, que le supérieur du couvent va gouverner son couvent. Il y a donc à la fois pluralité des formes de gouvernement et immanence des pratiques de gouvernement par rapport à l'État, multiplicité et immanence de ces activités, qui s'opposent radicalement à la singularité transcendantale du Prince de Machiavel.

Bien sûr, parmi toutes ces formes de gouvernement s'entrecroisant, s'enchevêtrant à l'intérieur de la société, à l'intérieur de l'État, il y a une forme particulière de gouvernement, qu'il va s'agir précisément de repérer : c'est cette forme particulière du gouvernement qui va s'appliquer à l'État tout entier. Et c'est ainsi que, essayant de faire la typologie des différentes formes de gouvernement, dans un texte un peu plus tardif que celui auquel je me réfèrais – qui date exactement du siècle suivant –, François de La Mothe Le Vayer, dans une série de textes qui sont des textes pédagogiques pour le Dauphin, dira qu'au fond il y a trois types de gouvernement qui relèvent chacun d'une forme de science ou de réflexion particulière : le gouvernement de soi-même qui relève de la morale; deuxièmement, l'art de gouverner une famille comme il faut, qui relève de l'économie; enfin, la science de bien gouverner l'État qui, elle, relève de la politique \*\*. Par rapport à la morale et à l'économie, il est bien évident que la politique a sa singularité, et

La Mothe Le Vayer indique bien que la politique, ce n'est pas exactement l'économie ni tout à fait la morale.

Je crois que ce qui est important ici, c'est que, malgré cette typologie, ce à quoi se réfèrent, ce que postulent toujours ces arts de gouverner, c'est une continuité essentielle de l'une à l'autre et de la deuxième à la troisième. Alors que la doctrine du Prince ou la théorie juridique du souverain essaient sans cesse de bien marquer la discontinuité entre le pouvoir du Prince et toute autre forme de pouvoir dès lors qu'il s'agit d'expliquer, de faire valoir, de fonder cette discontinuité, là, dans ces arts de gouverner, on doit essayer de repérer la continuité, continuité ascendante et descendante.

Continuité ascendante, en ce sens que celui qui veut pouvoir gouverner l'État doit d'abord savoir se gouverner lui-même; puis, à un autre niveau, gouverner sa famille, son bien, son domaine, et, finalement, il arrivera à gouverner l'État. C'est cette espèce de ligne ascendante qui va caractériser toutes ces pédagogies du Prince qui sont si importantes à cette époque-là et dont La Mothe Le Vayer donne un exemple. Pour le Dauphin, il écrit d'abord un livre de morale, puis un livre d'économie et, enfin, un traité de politique \*. C'est la pédagogie du Prince qui va donc assurer cette continuité ascendante des différentes formes de gouvernement.

Inversement, vous avez une continuité descendante en ce sens que, quand un État est bien gouverné, les pères de famille savent bien gouverner leur famille, leurs richesses, leurs biens, leur propriété, et les individus, aussi, se dirigent comme il faut. Cette ligne descendante, qui fait retentir jusque sur la conduite des individus ou la gestion des familles le bon gouvernement de l'État, c'est ce qu'on commence à appeler à cette époque-là précisément la « police ».

La pédagogie du Prince assure la continuité ascendante des formes de gouvernement, et la police, la continuité descendante. Vous voyez en tout cas que, dans cette continuité, la pièce essentielle aussi bien dans la pédagogie du Prince que dans la police, l'élément central, c'est ce gouvernement de la famille, que l'on appelle justement l'« économie ».

L'art du gouvernement, tel qu'il apparaît dans toute cette littérature, doit répondre essentiellement à cette question : comment introduire l'économie, c'est-à-dire la manière de gérer comme il faut les individus, les biens, les richesses comme on peut le faire à l'inté-

\* De La Perrière (G.), *op. cit.*, édition de 1567.

\*\* De La Mothe Le Vayer (F.), *L'Économique du Prince*, Paris, Courbé, 1653.

\* De La Mothe Le Vayer (F.), *La Géographie et la Morale du Prince*, Paris, Courbé, 1651; *L'Économique du Prince*, Paris, Courbé, 1653; *La Politique du Prince*, Paris, Courbé, 1653.

rieur d'une famille, comme peut le faire un bon père de famille qui sait diriger sa femme, ses enfants, ses domestiques, qui sait faire prospérer la fortune de sa famille, qui sait ménager pour elle les alliances qui conviennent, comment introduire cette attention, cette méticulosité, ce type de rapport du père de famille à sa famille à l'intérieur de la gestion d'un État?

L'introduction de l'économie à l'intérieur de l'exercice politique, c'est cela, je crois, qui sera l'enjeu essentiel du gouvernement. Cela l'est déjà au XVI<sup>e</sup> siècle et le sera encore au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans l'article « Économie politique » de Jean-Jacques Rousseau, on voit bien comment Rousseau pose encore le problème dans ces mêmes termes, disant schématiquement : le mot « économie » désigne originellement le « sage gouvernement de la maison pour le bien commun de toute la famille \* ». Le problème, dit Rousseau, est : comment ce sage gouvernement de la famille pourra-t-il, *mutatis mutandis* et avec les discontinuités que l'on remarquera, être introduit à l'intérieur de la gestion générale de l'État? Gouverner un État sera donc mettre en œuvre l'économie, une économie au niveau de l'État tout entier, c'est-à-dire avoir à l'égard des habitants, des richesses, de la conduite de tous et de chacun une forme de surveillance, de contrôle non moins attentive que celle du père de famille sur la maisonnée et ses biens.

Une expression, d'ailleurs importante au XVIII<sup>e</sup> siècle, caractérise bien cela. Quesnay parle d'un bon gouvernement comme d'un « gouvernement économique »; on trouve chez Quesnay le moment où apparaît cette notion de gouvernement économique, qui est au fond une tautologie, puisque l'art de gouverner, c'est précisément l'art d'exercer le pouvoir dans la forme et selon le modèle de l'économie. Mais si Quesnay dit « gouvernement économique » c'est que déjà le mot « économie », pour des raisons que j'essaierai d'élucider, est en train de prendre son sens moderne, et il apparaît à ce moment-là que l'essence même de ce gouvernement, c'est-à-dire de l'art d'exercer le pouvoir dans la forme de l'économie, va avoir pour objet principal ce que nous appelons maintenant l'économie. Le terme « économie » désignait au XVI<sup>e</sup> siècle une forme de gouvernement; au XVIII<sup>e</sup> siècle, il désignera un niveau de réalité, un champ d'intervention, et cela à travers une série de processus complexes et,

\* « Économie ou œconomie, ce mot vient de *oikos*, maison, et de *nomos*, loi, et ne signifie originellement que le sage et légitime gouvernement de la maison, pour le bien commun de toute la famille » (Rousseau [J.-J.], *Discours sur l'économie politique* [1755], in *Œuvres complètes*, t. III, *Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 241).

je crois, absolument capitaux pour notre histoire. Voilà donc ce que c'est que gouverner et être gouverné.

Deuxièmement, toujours dans ce livre de Guillaume de La Perrière, on trouve le texte suivant : « Gouvernement est droite disposition des choses, desquelles l'on prend charge pour les conduire jusqu'à fin convenable \*. » C'est à cette seconde phrase que je voudrais accrocher une nouvelle série de remarques, autres que celles qui concernaient la définition même du gouverneur et du gouvernement.

« Gouvernement est droite disposition des choses », je voudrais m'arrêter à ce mot « choses »; quand on regarde dans *Le Prince* de Machiavel ce qui caractérise l'ensemble des objets sur lesquels porte le pouvoir, on s'aperçoit que, pour Machiavel, l'objet, la cible en quelque sorte du pouvoir, ce sont deux choses : d'une part, un territoire, et, d'autre part, les gens qui habitent sur ce territoire. En cela, d'ailleurs, Machiavel ne fait rien d'autre que reprendre pour son usage propre et les fins particulières de son analyse un principe juridique qui est celui même par lequel on définissait la souveraineté dans le droit public, du Moyen Âge au XVI<sup>e</sup> siècle : la souveraineté ne s'exerce pas sur les choses, elle s'exerce d'abord sur un territoire et, par conséquent, sur les sujets qui l'habitent. En ce sens, on peut dire que le territoire est bien l'élément fondamental et de la principauté de Machiavel, et de la souveraineté juridique du souverain telle que la définissent les philosophes ou les théoriciens du droit. Bien sûr, ces territoires peuvent être fertiles ou stériles, ils peuvent avoir une population dense ou, au contraire, clairsemée, les gens peuvent être riches ou pauvres, actifs ou paresseux, mais tous ces éléments ne sont que des variables par rapport au territoire qui est le fondement même de la principauté ou de la souveraineté.

Or, dans le texte de La Perrière, vous voyez que la définition du gouvernement ne se réfère en aucune manière au territoire : on gouverne les choses. Quand La Perrière dit que le gouvernement gouverne « les choses », que veut-il dire? Je ne crois pas qu'il s'agisse d'opposer les choses aux hommes, mais plutôt de montrer que ce à quoi se rapporte le gouvernement, c'est non pas, donc, le territoire, mais une sorte de complexe constitué par les hommes et les choses. C'est-à-dire que ces choses dont le gouvernement doit prendre la charge, ce sont les hommes, mais dans leurs rapports, leurs liens, leurs intrications avec ces choses que sont les richesses, les ressources, les subsistances, le territoire bien sûr, dans ses frontières, avec ses qualités, son climat, sa sécheresse, sa fertilité; ce sont les hommes

\* De La Perrière (G.), *op. cit.*, 1567, p. 46.



dans leurs rapports avec ces autres choses que sont les coutumes, les habitudes, les manières de faire ou de penser, et, enfin, ce sont les hommes dans leurs rapports avec ces autres choses encore que peuvent être les accidents ou les malheurs, comme la famine, les épidémies, la mort.

Que le gouvernement dirige les choses entendues ainsi comme intrications des hommes et des choses, je crois qu'on en trouverait facilement la confirmation dans la métaphore inévitable à laquelle on se réfère toujours dans ces traités du gouvernement, la métaphore du bateau. Qu'est-ce que gouverner un bateau? Bien sûr, c'est prendre en charge les marins, mais c'est prendre en charge en même temps le navire, la cargaison; gouverner un bateau, c'est aussi tenir compte des vents, des écueils, des tempêtes, des intempéries; et c'est cette mise en relation des marins qu'il faut sauver avec le navire qu'il faut sauvegarder, avec la cargaison qu'il faut porter au port, et leurs relations avec tous ces événements que sont les vents, les écueils, les tempêtes, c'est cette mise en relation qui caractérise le gouvernement d'un bateau. Même chose pour une maison: gouverner une famille, au fond, ce n'est pas essentiellement avoir pour fin de sauver les propriétés de la famille, c'est essentiellement avoir comme cible les individus qui composent la famille, leur richesse, leur prospérité; c'est tenir compte des événements qui peuvent arriver: les morts, les naissances; c'est tenir compte des choses que l'on peut faire, par exemple les alliances avec d'autres familles. C'est toute cette gestion générale qui caractérise le gouvernement et par rapport à quoi le problème de la propriété terrienne pour la famille ou l'acquisition de la souveraineté sur un territoire ne sont finalement que des éléments relativement secondaires pour le Prince. L'essentiel, c'est donc ce complexe d'hommes et de choses, le territoire, la propriété n'en étant en quelque sorte qu'une variable.

Là encore, ce thème que l'on voit apparaître chez La Perrière, dans cette curieuse définition du gouvernement comme gouvernement des choses, se retrouve aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Frédéric II, dans son *Anti-Machiavel* \*, a des pages tout à fait significatives. Il dit par exemple: comparons la Hollande et la Russie; la Russie est un pays qui peut bien avoir les frontières les plus étendues de tous les États européens, de quoi est-elle faite? De marécages, de forêts, de déserts; elle est à peine peuplée de quelques bandes de gens qui sont pauvres, misérables, sans activités, sans industries. Comparez

au contraire avec la Hollande: elle est faite, elle aussi de marécages, elle est toute petite, mais il y a en Hollande une population, une richesse, une activité commerciale, une flotte qui font que la Hollande est un pays important en Europe, ce que la Russie est à peine en train de commencer à être. Donc, gouverner, c'est gouverner les choses.

Je reviens encore à ce texte que je vous citais tout à l'heure, quand La Perrière disait: «Gouvernement est droite disposition des choses desquelles l'on prend charge pour les conduire jusqu'à fin convenable.» Le gouvernement a donc une finalité, «une disposition des choses à conduire à une fin convenable», et, en cela encore, je crois que le gouvernement s'oppose très clairement à la souveraineté. Bien sûr, la souveraineté, dans les textes philosophiques, dans les textes juridiques aussi, n'a jamais été présentée comme un droit pur et simple. Il n'a jamais été dit ni par les juristes ni, *a fortiori*, par les théologiens, que le souverain légitime serait fondé à exercer son pouvoir, un point c'est tout. Le souverain doit toujours, pour être un bon souverain, se proposer une fin, c'est-à-dire «le bien commun et le salut de tous».

Je prends, par exemple, un texte de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle; Pufendorf dit: «On ne leur [aux souverains] a conféré l'autorité souveraine qu'afin qu'ils s'en servent pour procurer et maintenir l'utilité publique.» Un souverain ne doit rien tenir pour avantageux à lui-même si ce ne l'est aussi à l'État. Or ce bien commun ou encore ce salut de tous, dont parlent les juristes, et que l'on trouve régulièrement invoqués, posés comme la fin même de la souveraineté, en quoi consistent-ils? Si vous regardez le contenu réel que juristes et théologiens donnent à ce bien commun, vous voyez qu'il y a bien commun lorsque les sujets obéissent tous et sans défaillance aux lois, exercent bien les charges qu'on leur a données, pratiquent bien les métiers auxquels ils sont voués, respectent l'ordre établi dans la mesure, du moins, où cet ordre est conforme aux lois que Dieu a imposées à la nature et aux hommes. C'est-à-dire que le bien public, c'est essentiellement l'obéissance à la loi, à la loi du souverain sur cette terre ou à la loi du souverain absolu, Dieu. Mais, de toute façon, ce qui caractérise la fin de la souveraineté, ce bien commun, ce bien général, ce n'est finalement rien d'autre que la soumission absolue. Cela veut dire que la fin de la souveraineté est circulaire: elle renvoie à l'exercice même de la souveraineté; le bien, c'est l'obéissance à la loi, donc le bien que se propose la souveraineté, c'est que les gens lui obéissent. Circularité essentielle qui, quels qu'en soient évidemment la structure théorique, la justifica-

\* Frédéric II, *op. cit.* (in *L'Anti-Machiavel*, éd. critique par C. Fleischauer, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, E. Droz, 1958, vol. V, pp. 199-200).

tion morale ou les effets pratiques, n'est pas tellement éloignée de ce que Machiavel disait quand il déclarait que l'objectif principal du Prince devait être de maintenir sa principauté; on est bien toujours dans le cercle de la souveraineté par rapport à elle-même, de la principauté par rapport à elle-même.

Or, avec la nouvelle définition de La Perrière, avec ses recherches de définition du gouvernement, je crois qu'on voit apparaître un autre type de finalité. Le gouvernement est défini par La Perrière comme une manière droite de disposer des choses pour les conduire, non à la forme du « bien commun », comme disaient les textes des juristes, mais à une « fin convenable » pour chacune de ces choses qui sont précisément à gouverner. Ce qui implique, d'abord, une pluralité de buts spécifiques; par exemple, le gouvernement aura à faire en sorte que l'on produise le plus de richesses possible, que l'on fournisse aux gens assez de subsistances, ou même le plus de subsistances possible; le gouvernement, enfin, aura à faire que la population puisse se multiplier; donc, toute une série de finalités spécifiques, qui vont devenir l'objectif même du gouvernement. Et, pour atteindre ces différentes finalités, on va disposer des choses. Ce mot de « disposer » est important. Ce qui, en effet, permettait à la souveraineté d'atteindre sa fin, l'obéissance aux lois, c'était la loi elle-même; loi et souveraineté faisaient donc absolument corps l'une avec l'autre. Au contraire, ici, il ne s'agit pas d'imposer une loi aux hommes, il s'agit de disposer les choses, c'est-à-dire d'utiliser des tactiques plutôt que des lois, ou, à la limite, d'utiliser au maximum des lois comme des tactiques; faire en sorte que, par un certain nombre de moyens, telle ou telle fin puisse être atteinte.

Je crois que nous avons là une rupture importante : alors que la fin de la souveraineté se trouve en elle-même et qu'elle tire ses instruments d'elle-même sous la forme de la loi, la fin du gouvernement, elle, est dans les choses qu'il dirige; elle est à rechercher dans la perfection, la maximalisation ou l'intensification des processus qu'il dirige, et les instruments du gouvernement, au lieu d'être des lois, vont être des tactiques diverses. Régression, par conséquent, de la loi, ou plutôt, dans la perspective de ce que doit être le gouvernement, la loi n'est certainement pas l'instrument majeur. Là encore, on retrouve le thème qui a couru pendant tout le xvii<sup>e</sup> siècle et qui est manifestement explicite au xviii<sup>e</sup> siècle dans tous les textes des économistes et des physiocrates quand ils expliquent que ce n'est certainement pas par la loi que l'on peut effectivement atteindre les fins du gouvernement.

Quatrième remarque, enfin : Guillaume de La Perrière dit que

quelqu'un qui sait bien gouverner doit posséder « patience, sagesse et diligence »\*. Par « patience », qu'entend-il? Pour expliquer le mot « patience », il prend l'exemple de ce qu'il appelle « le roi des mouches à miel », c'est-à-dire le bourdon, et il dit : « Le bourdon règne sur la ruche sans avoir besoin d'aiguillon \*\*. » Dieu a voulu montrer par là – « d'une façon mystique », dit-il – que le vrai gouverneur ne doit pas avoir besoin d'un aiguillon, c'est-à-dire d'un instrument pour tuer, d'un glaive, pour exercer son gouvernement; il doit avoir patience plutôt que colère, ou, encore, ce n'est pas le droit de tuer, de faire valoir sa force qui doit être essentiel dans le personnage du gouverneur. Et cette absence d'aiguillon, quel contenu positif lui donner? Ça sera « la sagesse et la diligence ». La « sagesse », c'est-à-dire non pas exactement, comme disait la tradition, la connaissance des lois humaines et divines, la connaissance de la justice et de l'équité, mais précisément cette connaissance des choses, des objectifs que l'on peut atteindre, que l'on doit faire en sorte d'atteindre, la « disposition » que l'on doit utiliser pour les atteindre, c'est cette connaissance-là qui va constituer la sagesse du souverain. Et quant à sa « diligence », c'est précisément ce qui fait que le souverain ou, plutôt, celui qui gouverne, ne doit gouverner que dans la mesure où il va se considérer et agir comme s'il était au service de ceux qui sont gouvernés. Et, là encore, La Perrière se réfère à l'exemple du père de famille : le père de famille est celui qui se lève plus tôt que tous les autres dans sa maison, qui se couche plus tard que tous les autres, c'est celui qui veille à tout, car il se considère comme étant au service de sa maison.

Cette caractérisation du gouvernement est bien différente de la caractérisation du Prince telle qu'on la trouvait chez Machiavel. Bien sûr, cette notion de gouvernement est encore très fruste, malgré quelques aspects de nouveauté. Je pense que cette première petite esquisse de la notion et de la théorie de l'art de gouverner n'est certainement pas restée en l'air au xvi<sup>e</sup> siècle; elle n'était pas seulement affaire de théoriciens politiques. On peut repérer ses corrélations dans le réel. D'une part, la théorie de l'art de gouverner a été liée, dès le xvi<sup>e</sup> siècle, au développement des monarchies territoriales (apparition des appareils, des relais de gouvernement, etc.); elle était liée aussi à tout un ensemble d'analyses et de savoirs qui se

\* « Tout gouverneur de Royaume ou République doit avoir en soi nécessairement sagesse, patience et diligence » (*op. cit.*, 1567, p. 46).

\*\* « Doit aussi avoir tout gouverneur patience, à l'exemple du Roi des mouches à miel qui n'a point d'aiguillon, en quoi nature a voulu montrer mystiquement que les Rois et gouverneurs de République doivent envers leurs sujets user de beaucoup plus de clémence que de sévérité et d'équité que de rigueur », *ibid.*

sont développés depuis la fin du xvi<sup>e</sup> siècle et qui ont pris toute leur ampleur au xvii<sup>e</sup> siècle, essentiellement cette connaissance de l'État dans ses différentes données, dans ses différentes dimensions, dans les différents facteurs de sa puissance, et que l'on a appelée précisément la « statistique » comme science de l'État. Enfin, troisièmement, cette recherche d'un art de gouverner ne peut pas ne pas être mise en corrélation avec le mercantilisme et le caméralisme.

Pour dire les choses très schématiquement, l'art de gouverner trouve à la fin du xvi<sup>e</sup> et au début du xvii<sup>e</sup> siècle une première forme de cristallisation : elle s'organise autour du thème d'une raison d'État, entendue non dans le sens péjoratif et négatif qu'on lui donne aujourd'hui (détruire les principes du droit, de l'équité ou de l'humanité pour le seul intérêt de l'État), mais dans un sens positif et plein. L'État se gouverne selon les lois rationnelles qui lui sont propres, qui ne se déduisent pas des seules lois naturelles ou divines, ni des seuls préceptes de sagesse et de prudence ; l'État, comme la nature, a sa propre rationalité, même si elle est d'un type différent. Inversement, l'art de gouverner, au lieu d'aller chercher ses fondements dans des règles transcendantes, dans un modèle cosmologique ou dans un idéal philosophique et moral, devra trouver les principes de sa rationalité dans ce qui constitue la réalité spécifique de l'État. Ce sont ces éléments de la première rationalité étatique que je reprendrai dans les prochaines leçons. Mais on peut dire tout de suite que cette raison d'État a été pour le développement de l'art du gouvernement une espèce d'entrave qui a duré jusqu'à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle.

Il y a à cela, je crois, un certain nombre de raisons. Tout d'abord, des raisons historiques, au sens strict, ont bloqué cet art de gouverner. C'est la série des grandes crises du xvii<sup>e</sup> siècle : la guerre de Trente Ans, d'abord, avec ses ravages et ses ruines ; deuxièmement, pendant tout le milieu du siècle, les grandes émeutes paysannes et urbaines ; et, enfin, au terme du siècle, la crise financière, la crise de subsistances également, qui a obéré toute la politique des monarchies occidentales à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle. L'art de gouverner ne pouvait se déployer, se réfléchir, prendre et multiplier ses dimensions que pendant une période d'expansion, c'est-à-dire hors des grandes urgences militaires, économiques et politiques qui n'ont pas cessé de harceler le xvii<sup>e</sup> siècle du début à la fin. Raisons historiques massives et grossières si vous voulez, qui ont bloqué cet art de gouverner.

Je pense aussi que cet art de gouverner, formulé au xvi<sup>e</sup> siècle, s'est trouvé bloqué au xvii<sup>e</sup> siècle pour d'autres raisons qu'on pour-

rait appeler, dans des termes que je n'aime pas beaucoup, des structures institutionnelles et mentales. En tout cas, disons que la primauté du problème de l'exercice de la souveraineté, à la fois comme question théorique et comme principe d'organisation politique, a été un facteur fondamental dans ce blocage de l'art de gouverner. Tant que la souveraineté était le problème majeur, tant que les institutions de souveraineté étaient les institutions fondamentales, tant que l'exercice du pouvoir était réfléchi comme exercice de la souveraineté, l'art de gouverner ne pouvait pas se développer d'une manière spécifique et autonome, et je crois qu'on en a un bel exemple justement dans le mercantilisme. Le mercantilisme a bien été le premier effort, j'allais dire la première sanction, de cet art de gouverner au niveau à la fois des pratiques politiques et des connaissances sur l'État. En ce sens, on peut dire que le mercantilisme, c'est bien un premier seuil de rationalité dans cet art de gouverner dont le texte de La Perrière indiquait simplement quelques principes plus moraux que réels. Le mercantilisme est la première rationalisation de l'exercice du pouvoir comme pratique du gouvernement ; c'est bien la première fois que l'on commence à constituer un savoir de l'État qui puisse être utilisable comme tactique du gouvernement ; mais le mercantilisme s'est trouvé bloqué et arrêté, je crois, précisément parce qu'il s'est donné comme objectif essentiel la puissance du souverain : comment faire en sorte non pas tellement que le pays soit riche, mais que le souverain puisse disposer de richesses, puisse avoir des trésors, puisse constituer des armées avec lesquelles il puisse mettre en œuvre sa politique ? L'objectif du mercantilisme, c'est la puissance du souverain, et les instruments que se donne le mercantilisme, ce sont des lois, des ordonnances, des règlements, c'est-à-dire les armes traditionnelles du souverain. Objectif : le souverain ; instruments : les mêmes que ceux de la souveraineté. Le mercantilisme essayait de faire entrer les possibilités données par un art réfléchi de gouvernement à l'intérieur d'une structure institutionnelle et mentale de souveraineté qui le bloquait.

De sorte que, pendant tout le xvii<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la grande liquidation des thèmes mercantilistes au début du xviii<sup>e</sup> siècle, l'art de gouverner est resté en quelque sorte à piétiner sur place, pris entre deux choses. D'une part, un cadre trop large, trop abstrait, trop rigide, qui était précisément la souveraineté comme problème et comme institution ; cet art de gouverner a essayé de composer avec la théorie de la souveraineté : on a bien essayé de déduire d'une théorie renouvelée de la souveraineté les principes directeurs d'un art de gouverner. C'est là qu'interviennent les juristes du xvii<sup>e</sup> siècle

lorsqu'ils formulent ou lorsqu'ils réactualisent la théorie du contrat. La théorie du contrat va être précisément celle avec laquelle le contrat fondateur, l'engagement réciproque des souverains et des sujets va être cette espèce de matrice théorique à partir de laquelle on essaiera de rejoindre les principes généraux d'un art de gouverner. Mais si la théorie du contrat, si cette réflexion sur les rapports du souverain et ses sujets a eu un rôle fort important dans la théorie du droit public – de fait, l'exemple de Hobbes le prouve à l'évidence, bien que, au bout du compte, il voulait arriver à trouver les principes directeurs d'un art de gouverner –, on en est toujours resté à la formulation des principes généraux du droit public.

D'une part, donc, cadre trop large, trop abstrait, trop rigide de la souveraineté, et, d'autre part, un modèle trop étroit, trop faible, trop inconsistant, qui était celui de la famille. L'art de gouverner, ou bien essayait de rejoindre la forme générale de la souveraineté, ou bien, ou, plutôt, en même temps, il se rabattait sur cette espèce de modèle concret qui était le gouvernement de la famille. Comment faire pour que celui qui gouverne puisse gouverner l'État aussi bien, d'une façon aussi précise, méticuleuse qu'on peut gouverner une famille? Et, par là même, on se trouvait bloqué par cette idée de l'économie qui, à cette époque-là encore, ne se référait jamais qu'à la gestion d'un petit ensemble constitué par la famille et la maisonnée. La maisonnée et le père de famille, d'une part, l'État et le souverain de l'autre; l'art de gouverner ne pouvait pas trouver sa dimension propre.

Comment s'est fait le déblocage de l'art de gouverner? Ce déblocage, tout comme le blocage, il faut le réinscrire dans un certain nombre de processus généraux : ça a été l'expansion démographique du XVIII<sup>e</sup> siècle, liée à l'abondance monétaire, reliée elle-même à l'augmentation de la production agricole selon des processus circulaires que les historiens connaissent bien. Tout cela étant le cadre général, on peut dire d'une façon plus précise que le déblocage de l'art de gouverner a été lié à l'émergence du problème de la population. Ou disons encore qu'on a un processus assez subtil – qu'il faudrait essayer de restituer en détail – dans lequel on verrait comment la science du gouvernement, le recentrement de l'économie sur autre chose que la famille, et, enfin, le problème de la population sont liés les uns aux autres.

C'est à travers le développement de la science du gouvernement que l'économie a pu se recentrer sur un certain niveau de réalité que nous caractérisons maintenant comme « économique », et c'est toujours à travers le développement de la science du gouvernement

qu'on a pu découper le problème spécifique de la population; mais on pourrait dire aussi bien que c'est grâce à la perception des problèmes spécifiques de la population et grâce à l'isolement de ce niveau de réalité qu'on appelle l'économie que le problème du gouvernement a pu enfin être pensé, réfléchi et calculé hors du cadre juridique de la souveraineté. Et cette même statistique qui, dans le cadre du mercantilisme, n'avait jamais pu fonctionner qu'à l'intérieur et en quelque sorte au bénéfice d'une administration monarchique, fonctionnant elle-même dans la forme de la souveraineté, cette même statistique va devenir le facteur technique principal ou un des facteurs techniques principaux de ce déblocage.

Comment, en effet, le problème de la population va-t-il permettre le déblocage de l'art de gouverner? La perspective de la population, la réalité des phénomènes propres à la population vont permettre d'écarter définitivement le modèle de la famille et de recentrer cette notion d'économie sur quelque chose d'autre. En effet, cette statistique qui avait fonctionné jusque-là à l'intérieur des cadres administratifs et, donc, du fonctionnement de la souveraineté, cette même statistique découvre et montre peu à peu que la population a ses régularités propres : son nombre de morts, son nombre de maladies, ses régularités d'accidents. La statistique montre également que la population comporte des effets propres à son agrégation et que ces phénomènes sont irréductibles à ceux de la famille : ça va être les grandes épidémies, les expansions endémiques, la spirale du travail et de la richesse. La statistique montre également que, par ses déplacements, par ses manières de faire, par son activité, la population a des effets économiques spécifiques. La statistique, permettant de quantifier les phénomènes propres à la population, en fait apparaître la spécificité irréductible au petit cadre de la famille. Sauf un certain nombre de thèmes résiduels, qui peuvent être des thèmes moraux et religieux, la famille comme modèle du gouvernement va disparaître.

En revanche, ce qui va apparaître à ce moment-là, c'est la famille comme élément à l'intérieur de la population et comme relais fondamental de son gouvernement. Autrement dit, l'art de gouverner, jusqu'à la problématique de la population, ne pouvait se penser qu'à partir du modèle de la famille, à partir de l'économie entendue comme gestion de la famille. À partir du moment, au contraire, où la population va apparaître comme étant absolument irréductible à la famille, du coup cette dernière passe au second plan par rapport à la population; elle apparaît comme élément à l'intérieur de la population. Elle n'est donc plus un modèle; elle est un segment,

segment simplement privilégié parce que, lorsqu'on voudra obtenir quelque chose de la population quant au comportement sexuel, quant à la démographie, au nombre des enfants, quant à la consommation, c'est bien par la famille qu'il faudra passer. Mais la famille, de modèle, va devenir instrument, instrument privilégié pour le gouvernement des populations et non pas modèle chimérique pour le bon gouvernement. Ce déplacement de la famille du niveau de modèle au niveau de l'instrumentation est absolument fondamental. Et c'est bien, en effet, à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle que la famille apparaît dans cette instrumentation par rapport à la population : ce seront les campagnes sur la mortalité, les campagnes concernant le mariage, les vaccinations, les inoculations. Ce qui fait que la population permet le déblocage de l'art de gouverner, c'est qu'elle élimine le modèle de la famille.

En second lieu, la population va apparaître par excellence comme étant le but dernier du gouvernement : parce que, au fond, quel peut être son but ? Certainement pas de gouverner, mais d'améliorer le sort des populations, d'augmenter leurs richesses, leur durée de vie, leur santé ; et les instruments que le gouvernement va se donner pour obtenir ces fins qui sont, en quelque sorte, immanentes au champ de la population, ça va être essentiellement la population sur laquelle il agit directement par des campagnes ou, encore, indirectement par des techniques qui vont permettre, par exemple, de stimuler, sans que les gens s'en aperçoivent, le taux de natalité, ou en dirigeant dans telle ou telle région, vers telle activité, les flux de population. La population apparaît donc plutôt que comme la puissance du souverain, comme la fin et l'instrument du gouvernement. La population va apparaître comme sujet de besoins, d'aspirations, mais aussi comme objet entre les mains du gouvernement, consciente en face du gouvernement de ce qu'elle veut et inconsciente, aussi, de ce qu'on lui fait faire. L'intérêt, comme conscience de chacun des individus constituant la population, et l'intérêt comme intérêt de la population, quels que soient les intérêts et les aspirations individuels de ceux qui la composent, c'est cela qui va être la cible et l'instrument fondamental du gouvernement des populations. Naissance d'un art ou, en tout cas, de tactiques et de techniques absolument nouvelles.

Enfin, la population va être le point autour duquel va s'organiser ce qu'on appelait dans les textes du XVI<sup>e</sup> siècle la « patience du souverain » ; c'est-à-dire que la population va être l'objet dont le gouvernement devra tenir compte dans ses observations, dans son savoir, pour arriver effectivement à gouverner de façon rationnelle et

réfléchi. La constitution d'un savoir de gouvernement est absolument indissociable de la constitution d'un savoir de tous les processus qui tournent autour de la population au sens large, ce qu'on appelle précisément l'« économie ». Je vous disais la dernière fois que l'économie politique avait pu se constituer à partir du moment où, entre les différents éléments de la richesse, était apparu un nouveau sujet, qui était la population. C'est en saisissant ce réseau continu et multiple de rapports entre la population, le territoire, la richesse, que se constituera une science qu'on appelle l'« économie politique », et, en même temps, un type d'intervention caractéristique du gouvernement, qui va être l'intervention sur le champ de l'économie et de la population. Bref, le passage d'un art de gouverner à une science politique, le passage d'un régime dominé par les structures de souveraineté à un régime dominé par les techniques du gouvernement se font au XVIII<sup>e</sup> siècle autour de la population et, par conséquent, autour de la naissance de l'économie politique.

En disant cela, je ne veux pas dire du tout que la souveraineté a cessé de jouer un rôle à partir du moment où l'art de gouverner a commencé à devenir science politique ; je dirais même le contraire, que jamais le problème de la souveraineté ne s'est posé avec autant d'acuité qu'à ce moment-là, car il s'agissait précisément non plus, comme au XVI<sup>e</sup> ou au XVII<sup>e</sup> siècle, d'essayer de déduire d'une théorie de la souveraineté un art de gouverner, mais, étant donné qu'il y avait un art de gouverner et qu'il se déployait, de voir quelle forme juridique, quelle forme institutionnelle, quel fondement de droit on allait pouvoir donner à la souveraineté qui caractérise un État.

Lisez les deux textes de Rousseau. Le premier, chronologiquement, c'est-à-dire l'article « Économie politique » de l'*Encyclopédie*, vous y voyez comment Rousseau pose le problème du gouvernement et de l'art de gouverner en enregistrant précisément ceci — et le texte est très caractéristique de ce point de vue-là : le mot « économie » désigne essentiellement la gestion des biens de la famille par le père de famille \* ; mais ce modèle ne doit plus être accepté, même si l'on s'y référait dans le passé. De nos jours, dit-il, nous savons bien que l'économie politique n'est plus l'économie familiale, et, sans se référer explicitement ni à la physiocratie, ni à la statistique, ni au problème général de la population, il enregistre bien cette coupure et le fait que économie — économie politique — a un sens tout à fait nouveau, qui ne doit plus être rabattu sur le

\* « Ce mot [...] ne signifie originairement que le sage et légitime gouvernement de la maison, pour le bien commun de toute la famille » (*op. cit.*, p. 241).

vieux modèle de la famille \*. Il se donne, en tout cas, dans cet article la tâche de définir un art du gouvernement. Puis il écrira le *Contrat social*, dont le problème sera précisément de savoir comment, avec des notions comme celles de « nature », de « contrat », de « volonté générale », on peut donner un principe général de gouvernement qui fera place à la fois au principe juridique de la souveraineté et aux éléments par lesquels on peut définir et caractériser un art du gouvernement. Donc, la souveraineté n'est absolument pas éliminée par l'émergence d'un art nouveau de gouverner, un art de gouverner qui a maintenant franchi le seuil d'une science politique; le problème de la souveraineté n'est pas éliminé; au contraire, il est rendu plus aigu que jamais.

Quant à la discipline, elle non plus n'est pas éliminée. Bien sûr, son organisation, sa mise en place, toutes les institutions à l'intérieur desquelles elle avait fleuri au xvii<sup>e</sup> et au début du xviii<sup>e</sup> siècle : les écoles, les ateliers, les armées, bien sûr, tout cela faisait corps avec, et ne se comprend que par le développement des grandes monarchies administratives, mais jamais, non plus, la discipline n'a été plus importante et plus valorisée qu'à partir du moment où on essayait de gérer la population. Gérer la population ne veut pas dire gérer simplement la masse collective des phénomènes ou les gérer simplement au niveau de leurs résultats globaux; gérer la population, ça veut dire la gérer également en profondeur, en finesse et dans le détail.

L'idée du gouvernement de la population rend plus aigu encore le problème de la fondation de la souveraineté – pensons à Rousseau – et plus aiguë encore la nécessité de développer les disciplines (j'ai essayé d'analyser ailleurs \*\* cette histoire de disciplines). De sorte qu'il faut bien comprendre les choses non pas du tout comme le remplacement d'une société de souveraineté par une société de discipline, puis d'une société de discipline par une société, disons, de gouvernement. On a, en fait, un triangle : souveraineté-discipline-gestion gouvernementale dont la cible principale est la population et dont les mécanismes essentiels sont les dispositifs de sécurité. En tout cas, ce que je voulais montrer, c'était un lien historique profond entre le mouvement qui fait basculer les constantes de la souveraineté derrière le problème maintenant majeur des choix

\* « Comment le gouvernement de l'État pourrait-il être semblable à celui de la famille dont le fondement est si différent? [...] C'est avec raison qu'on a distingué l'économie publique de l'économie particulière, et que l'État n'ayant rien de commun avec la famille [...], les mêmes règles de conduite ne sauraient convenir à tous les deux », *ibid.*, p. 241 et p. 244.

\*\* Foucault (M.), *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

de gouvernement, le mouvement qui fait apparaître la population comme une donnée, comme un champ d'intervention, comme la fin des techniques de gouvernement, et, troisièmement, le mouvement qui isole l'économie comme domaine spécifique de réalité et l'économie politique à la fois comme science et comme technique d'intervention du gouvernement dans ce champ de réalité. Ce sont ces trois mouvements, je crois : gouvernement, population, économie politique, dont il faut bien remarquer qu'ils constituent depuis le xviii<sup>e</sup> siècle une série solide qui, aujourd'hui encore, n'est pas dissociée.

J'ajouterai encore simplement un mot : si j'avais voulu donner au cours que j'ai entrepris cette année un titre plus exact, ce n'est certainement pas « sécurité, territoire et population » que j'aurais choisi. Ce que je voudrais faire maintenant, ça serait quelque chose que j'appellerais une « histoire de la gouvernementalité ». Par ce mot de « gouvernementalité », je veux dire trois choses. Par gouvernementalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par « gouvernementalité », j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le « gouvernement » sur tous les autres : souveraineté, discipline; ce qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par gouvernementalité, je crois qu'il faudrait entendre le processus ou, plutôt, le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé ».

On sait quelle fascination exerce aujourd'hui l'amour ou l'horreur de l'État; on sait combien on s'attache à la naissance de l'État, à son histoire, à ses avancées, à son pouvoir, à ses abus. Cette survalorisation du problème de l'État, on la trouve, je crois, essentiellement sous deux formes. Sous une forme immédiate, affective et tragique : c'est le lyrisme du monstre froid en face de nous; vous avez une seconde manière de survaloriser le problème de l'État – et sous une forme paradoxale, car elle est apparemment réductrice –, c'est l'analyse qui consiste à réduire l'État à un certain nombre de fonc-

tions comme, par exemple, le développement des forces productives, la reproduction des rapports de production ; et ce rôle, réducteur de l'État par rapport à autre chose, rend tout de même l'État absolument essentiel comme cible à attaquer et, vous le savez bien, comme position privilégiée à occuper. Mais l'État, pas plus actuellement sans doute que dans le cours de son histoire, n'a eu cette unité, cette individualité, cette fonctionnalité rigoureuse et je dirais même cette importance ; après tout, l'État n'est peut-être qu'une réalité composite, une abstraction mythifiée, dont l'importance est beaucoup plus réduite qu'on ne croit. Peut-être, ce qu'il y a d'important pour notre modernité, c'est-à-dire pour notre actualité, ce n'est pas l'étatisation de la société, c'est ce que j'appellerais plutôt la « gouvernementalisation » de l'État.

Nous vivons dans l'ère de la gouvernementalité, celle qui a été découverte au XVIII<sup>e</sup> siècle. Gouvernementalisation de l'État qui est un phénomène particulièrement retors puisque, si effectivement les problèmes de la gouvernementalité, les techniques de gouvernement sont devenus réellement le seul enjeu politique et le seul espace réel de la lutte et des joutes politiques, cette gouvernementalisation de l'État a tout de même été le phénomène qui a permis à l'État de survivre. Et il est vraisemblable que si l'État existe tel qu'il existe maintenant, c'est grâce précisément à cette gouvernementalité qui est à la fois intérieure et extérieure à l'État, puisque ce sont les tactiques de gouvernement qui permettent à chaque instant de définir ce qui doit relever de l'État et ce qui ne doit pas en relever, ce qui est public et ce qui est privé, ce qui est étatique et ce qui est non étatique. Donc, si vous voulez, l'État dans sa survie et l'État dans ses limites ne doivent se comprendre qu'à partir des tactiques générales de la gouvernementalité.

Et peut-être pourrait-on, d'une façon tout à fait globale, grossière et, par conséquent, inexacte, reconstituer les grandes formes, les grandes économies de pouvoir en Occident de la manière suivante : d'abord, l'État de justice, né dans une territorialité de type féodal et qui correspondrait en gros à une société de la loi – lois coutumières et lois écrites –, avec tout un jeu d'engagements et de litiges ; deuxièmement, l'État administratif, né aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles dans une territorialité de type frontalier et non plus féodal, État administratif qui correspond à une société de règlements et de disciplines ; et, enfin, un État de gouvernement qui n'est plus essentiellement défini par sa territorialité, par la surface occupée, mais par une masse : la masse de la population, avec son volume, sa densité, avec, bien sûr, le territoire sur lequel elle est étendue, mais qui n'en

est en quelque sorte qu'une composante. Et cet État de gouvernement, qui s'appuie essentiellement sur la population et qui se réfère à et utilise l'instrumentation du savoir économique, correspondrait à une société contrôlée par les dispositifs de sécurité.

Voilà, si vous voulez, quelques propos sur la mise en place de ce phénomène, que je crois important, de la gouvernementalité. J'essaierai maintenant de montrer comment cette gouvernementalité est née, d'une part, à partir d'un modèle archaïque qui a été celui de la pastorale chrétienne, deuxièmement, en prenant appui sur un modèle ou, plutôt, sur une technique diplomatico-militaire, et, enfin, troisièmement, comment cette gouvernementalité n'a pu prendre les dimensions qu'elle a que grâce à une série d'instruments bien particuliers, dont la formation est contemporaine précisément de l'art de gouverner, et que l'on appelle au sens ancien du terme, celui du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle : la police. La pastorale, la nouvelle technique diplomatico-militaire et, enfin, la police, je crois, que ça a été les trois grands éléments à partir desquels a pu se produire ce phénomène fondamental dans l'histoire de l'Occident, qui a été la gouvernementalisation de l'État.

## 240 *Du bon usage du criminel*

« Du bon usage du criminel », *Le Nouvel Observateur*, n° 722, 11 septembre 1978, pp. 40-42. (Sur G. Perrault, *Le Pull-Over rouge*, Paris, Ramsay, 1978.)

Pour qu'une justice soit injuste il n'est pas besoin qu'elle se trompe de coupable, il suffit qu'elle ne juge pas comme il faut.

Ranucci, guillotiné le 28 juillet 1976, était-il innocent de l'assassinat d'une fillette deux ans plus tôt ? On ne le sait toujours pas. On ne le saura peut-être jamais. Mais on sait, de façon irréfutable, que la justice est coupable. Coupable de l'avoir, avec cinq séances d'instruction, deux jours d'assises, un pourvoi rejeté et une grâce refusée, mené sans plus hésiter à l'échafaud.

Gilles Perrault a repris l'affaire. J'aurais scrupule, sur un pareil sujet, à évoquer le talent du récit, sa clarté, sa force. Un seul mot me paraît décent : c'est du travail. Je ne sais combien il lui a fallu de mois de patience et de cette impatience aussi qui refuse d'accepter le plus facile. Mais, le livre refermé, on se demande ce

qui n'a pas marché ou, plutôt, ce qui a fait marcher cette machine qui, à chaque instant, aurait dû s'arrêter : la partialité de la police, l'hostilité d'un juge, la surexcitation de la presse ? Oui, un peu, mais au fond, et faisant « tenir » tout cela, une chose toute simple et monstrueuse : la paresse. Paresse des enquêteurs, des juges, des avocats – paresse de la justice tout entière. La justice fait rire lorsqu'elle est si indolente qu'elle ne parvient pas à rendre un verdict. Mais celle qui distribue la mort d'un geste presque endormi...

Le livre de Perrault est un atroce traité de la paresse judiciaire. Forme majeure de cette paresse : la religion de l'aveu.

C'est vers l'aveu que tendent tous les actes de la procédure, depuis le premier interrogatoire jusqu'à l'audience ultime. On est content, le secret est lâché, le fin fond de la vérité découvert ; tu l'as dit toi-même. Prestige de la confession dans les pays catholiques ? Volonté, selon Rousseau, que le coupable souscrive à sa propre condamnation ? Sans doute, mais qui ne voit la formidable « économie » que permet la confession ? Pour les enquêteurs qui n'ont plus qu'à modeler leur recherche sur ce qui a été avoué, pour le juge d'instruction qui n'a plus qu'à ficeler son dossier autour de l'aveu, pour le président de la cour qui, dans la précipitation des débats, peut renvoyer l'accusé à lui-même, pour les jurés qui, à défaut de connaître le dossier, ont devant eux un accusé qui le reconnaît. Pour les avocats de la défense, car il est en fin de compte plus facile d'avoir recours, en plaidant, à la rhétorique toute prête des circonstances atténuantes, de l'enfance malheureuse, du moment de folie que de se battre, pas à pas, à tous les stades de l'instruction et de chercher, fouiller, suspecter, vérifier. L'aveu, c'est un lieu de douce complicité pour toutes les instances de la justice pénale.

Le 3 juin 1974, on découvre le cadavre, blessé horriblement, de Marie-Dolorès Rambla. Elle venait d'être enlevée par un homme qui lui avait demandé de l'aider à rechercher un chien noir. Autour de ce crime, il y a des indices et des pistes : une Simca 1100 dans laquelle la petite fille était montée ; un homme au pull-over rouge qui, la veille déjà, avait demandé à des enfants de retrouver son chien. D'autre part, on apprend que, non loin de l'endroit où fut découvert le cadavre, un automobiliste a eu un accident léger, qu'il s'est enfui, qu'on l'a poursuivi, qu'il s'est caché. On a repéré le numéro de sa voiture. C'est celle de Christian Ranucci. Il est arrêté.

Coïncidence des lieux, recoupements approximatifs des

horaires : et si les deux séries, celle du crime et celle de l'accident, n'en faisaient qu'une ? Bien sûr, Ranucci n'a pas une Simca mais une Peugeot ; bien sûr, il n'est pas reconnu par les deux seuls témoins de l'enlèvement ; bien sûr, on n'a vu qu'une seule personne dans la voiture accidentée ; mais, après tout, il y a un pantalon taché de sang dans sa voiture et pourquoi donc s'est-il caché avant de rentrer tranquillement chez lui ?

Onze heures d'interrogatoire, et il avoue. Il avoue à nouveau deux fois dans les moments qui suivent. Aveu impressionnant, reconnaît Gilles Perrault. Mais les enquêteurs avaient sous la main bien d'autres pistes possibles ; ils avaient sous la main des faits qui montraient que les aveux n'étaient pas exacts sur certains points ; et que sur d'autres, apparemment faux, Ranucci avait dit vrai. Ils avaient de quoi savoir que cette pièce décisive était douteuse et que, loin de faire preuve, elle devait à son tour être prouvée.

Or c'est tout le contraire qui s'est passé. L'aveu a déployé ses pouvoirs magiques. La voiture de l'enlèvement, de Simca, est devenue Peugeot. Un homme qui courait avec un paquet est devenu un homme traînant par la main une petite fille. Les témoins réticents ont été oubliés et le pull-over rouge, qui ne pouvait pas appartenir à Ranucci, a été abandonné dans un coin de l'instruction. L'aveu obtenu et les faits établis ne pouvaient pas entrer dans la même épure. Il fallait ou casser le bloc de l'aveu et le réexaminer point par point, ou trier les faits pour retenir ceux qui permettaient de cimenter l'aveu. Vous devinez la solution retenue.

On reproche souvent à la police la façon dont elle provoque les aveux. Et on a raison. Mais si la justice, de bas en haut, n'était pas tellement consommatrice d'aveux, les policiers auraient moins tendance à en produire et par tous les moyens. Pour obtenir les aveux de Ranucci, la police de Marseille n'a sans doute pas employé les seules paroles insidieuses de la persuasion ; mais, de toute façon, y a-t-il eu dans le cabinet d'instruction, au parquet, à l'audience quelqu'un pour dire : un aveu, quel qu'il soit, n'est pas une solution, c'est un problème ? Vous avez à établir un crime dont le déroulement, les raisons, les partenaires vous échappent ? Vous ne devez jamais lui substituer un criminel qui se proclame coupable et tient lieu des certitudes qui vous manquent.

Un criminel manifeste vient donc de prendre la place d'un crime obscur. Mais il faut encore que sa criminalité soit ancrée



plus solidement que dans un aveu toujours révoquant. Après avoir passé la main au suspect lui-même, l'instruction va se défaire maintenant sur le psychiatre. Celui-ci doit répondre à deux types de question : l'inculpé était-il en état de démence au moment des faits? En ce cas, on considérera qu'il n'y a pas eu crime du tout et les poursuites s'arrêteront. Il est logique que le psychiatre réponde le plus tôt possible à cette question.

Mais on lui demande aussi s'il ne relève pas quelques rapports entre le crime et les anomalies psychiques du sujet; si celui-ci est dangereux, et réadaptable : toutes questions qui n'ont de sens que si le sujet est bien l'auteur du crime en question et si le médecin a pour tâche de replacer ce crime dans la vie de son auteur.

Le psychiatre avait donc devant lui un Ranucci déjà titulaire d'un crime, puisqu'il l'a avoué; il n'y avait plus qu'à bâtir une personnalité de criminel. Allons-y. Une mère divorcée : elle est donc possessive. Son fils vit avec elle : il ne l'a donc jamais quittée (peu importe qu'il ait longtemps travaillé ailleurs). Il prend sa voiture pour le week-end : c'est donc la première fois qu'il décroche (oublions un an de service militaire en Allemagne). Et si, depuis qu'il a dix-sept ans, il a des maîtresses, son affectivité est « immature » et sa sexualité « mal orientée ».

De quelqu'un dont on a établi sans aucun doute qu'il a tué une fillette je ne sais pas s'il y a grand sens à dire qu'il a été trop couvé par sa mère. Mais, dans une pièce d'instruction remise à des juges qui auront à décider si l'accusé est coupable, j'en vois très bien l'effet : à défaut des éléments du crime, cela vous dessine le profil du criminel. Le premier reste peut-être à prouver, mais le second, on le comprend, on le « tient bien ». De cette psychologie le crime se déduira facilement, comme une conséquence nécessaire.

Et puis, au fond, ce crime, ce geste obscur, imbécile, horrible, cette absurdité qui s'efface avec le temps (même s'il y a des chagrins qui ne s'oublieront jamais), qu'en faire le jour des assises? Que signifierait de réagir à l'irréversible? On ne punit pas un acte, on a à châtier un homme. Et voilà que, une fois de plus, on va laisser tomber le crime auquel on ne peut plus rien pour s'occuper du criminel.

C'est du criminel, en effet, qu'ont besoin la presse et l'opinion. C'est lui qu'on va haïr, à lui que vont aller les passions, pour lui qu'on va demander la peine et l'oubli.

C'est du criminel qu'ont besoin, eux aussi, les jurés et la cour. Car le fait du crime, il est enfoui dans d'énormes dossiers; les

jurés ne le connaissent pas et le président aurait bien du mal à l'expliquer. En principe, l'audience peut et doit tout reprendre; la vérité doit s'y produire sans ombre ni silence aux yeux et aux oreilles de tous. Mais, concrètement, comment faire? Un partage s'établit : d'une part, dans la poussière du dossier, sous les cotes compliquées, les faits, les traces, les preuves, les innombrables éléments que l'esprit relie mal et où l'attention s'égare. Mais qu'importe? Car, d'un autre côté, il y a, en chair et en os, vivant, incontestable, le criminel. Son visage, ses expressions, sa dureté, son sourire, ses affolements — tout ce qui « ne trompe pas ». Faisons donc, pour le crime, confiance aux habiles techniciens de l'instruction et gardons devant les yeux le criminel lui-même.

Et c'est encore du criminel, non du crime, qu'on a besoin pour fixer la sentence. Pour être indulgent, comprendre et excuser. Mais pour être sévère également. Et pour tuer. Ce n'est offenser aucune douleur, je pense, que de dire que les responsables du talc Morhange\* ont fait au moins autant de mal que l'assassin d'une petite fille. Et les faits étaient là, absolument. Il n'a jamais été question de les condamner à mort, et c'est tant mieux. Mais pourquoi accepte-t-on si facilement une pareille différence de destins? C'est que, d'un côté, on avait des industriels sans scrupules, des hommes d'affaires avides ou cyniques, des ingénieurs incompetents, tout ce qu'on voudra mais pas des « criminels ». De l'autre, on avait un crime mal élucidé, mais, en pleine lumière, un criminel bien réel. Et si l'on peut hésiter à répondre à une mort par une mort, à un égorgement par un autre, comment ne pas vouloir se débarrasser, et par des moyens sans recours, de quelqu'un qui est fondamentalement un « criminel », essentiellement un « danger », naturellement un « monstre ». Il y va de notre salut à tous.

Fait paradoxal : l'une des racines aujourd'hui les plus solides de la peine de mort, c'est le principe moderne, humanitaire, scientifique qu'on a à juger non des crimes mais des criminels. Il est moins coûteux économiquement, plus aisé intellectuellement, plus gratifiant pour les juges et pour l'opinion, plus raisonnable aux yeux des sages et plus satisfaisant pour les passionnés de « comprendre un homme » que d'établir des faits. Et voilà comment, d'un geste facile, coutumier, à peine éveillé, la justice a coupé en deux, un matin, un « criminel » de vingt-deux ans dont le crime n'avait pas été prouvé.

\* Un défaut de fabrication du talc « Morhange » avait provoqué, en 1972, la mort de plusieurs enfants et infligé des lésions graves à de nombreux autres.

Je n'ai pas parlé des aspects exceptionnels et durs de cette affaire : pourquoi on avait alors besoin d'une exécution et comment la grâce, recommandée par la commission, a été refusée. J'ai évoqué seulement ce qui l'a fait ressembler à tant d'autres.

On est en train de réformer le Code pénal. On mène campagne, ardemment, contre la peine de mort. Et certains magistrats savent bien le danger de vieilleries comme la religion de l'aveu, ou des modernités comme l'intervention indiscreète du psychiatre. Plus généralement encore, il faut revoir de fond en comble la manière dont on punit.

Cette manière de punir a toujours été l'un des traits les plus fondamentaux de chaque société. Aucune mutation importante ne s'y produit sans qu'elle y soit modifiée. Le régime actuel de pénalité est usé jusqu'à la trame. Les « sciences humaines » n'ont pas à le raviver. Il faudra des années, et bien des tâtonnements, et bien des bouleversements, pour déterminer ce qu'on doit punir, et comment, et si punir a un sens et si punir est possible.

## 241 L'armée, quand la terre tremble

« L'esercito, quando la terra trema » (« L'armée quand la terre tremble »), *Corriere della sera*, vol. 103, n° 228, 28 septembre 1978, pp. 1-2.

Ici commence le reportage de M. Foucault sur la révolution iranienne. En mai 1978, l'éditeur italien Rizzoli – qui traduit l'*Histoire de la folie* en 1963 –, devenu actionnaire du grand quotidien *Corriere della sera*, demande à M. Foucault une contribution régulière sous forme de points de vue. M. Foucault propose de constituer une équipe d'intellectuels-reporters qui se rendraient là où naissent et meurent ces événements que sont les idées. Cf. *infra*, n° 250. En août 1978, l'incendie du cinéma Rex d'Abadan (voir ci-après la chronologie) attire l'attention internationale sur les événements d'Iran. M. Foucault se fait obligation d'assurer lui-même le premier reportage. Il est déjà intervenu en faveur des opposants iraniens et connaît les atrocités de la Savak. Il se met à l'étude de la situation de l'Iran ; il lit Paul Vieille, Henry Corbin, rencontre Ahmad Salamatian, collaborateur de Karim Sandjabi, leader du Front national.

M. Foucault se rendra à deux reprises en Iran : une première fois du 16 au 24 septembre 1978, une seconde fois du 9 au 15 novembre 1978. Le 20 septembre, il est reçu, à Qom, chez l'ayatollah Chariar Madati, deuxième dignitaire religieux du pays, maître à penser des libéraux et opposé à l'exercice du pouvoir politique par les religieux. Mehdi Bazargan, fondateur du Comité de défense des droits de l'homme, leur sert d'interprète.

## Chronologie des événements d'Iran

1978. – 8 janvier : la parution, dans un journal gouvernemental, d'un article injurieux envers l'imam Khomeyni – exilé en Irak, à Nadjaf, depuis 1963 – provoque des manifestations dans la ville sainte de Qom, manifestations réprimées dans le sang par l'armée ; de quarante jours en quarante jours, des manifestations de deuil, réprimées à leur tour, accompagnent la contestation dans les diverses villes iraniennes. – 19 août : l'incendie du cinéma Rex de la ville d'Abadan fait 377 victimes. On y projetait un film, longtemps interdit, qui montrait la contestation paysanne. La population dénonce une provocation des services spéciaux. – 27 août : le chah nomme Charif Hamami Premier ministre qui a pour mission de faire des concessions. – 4-7 septembre : fin du ramadan ; bien qu'interdites, manifestations croissantes à Téhéran, les premières depuis quinze ans. – 8 septembre : le « vendredi noir » ; l'armée tire sur la foule massée sur la place Djaleh, provoquant de 2 000 à 4 000 morts, selon les sources. La loi martiale est décrétée. – Fin septembre-5 novembre : libération de 1 200 prisonniers politiques, grèves, occupations de l'université de Téhéran par les étudiants, émeutes et fusillades. – 3 octobre : l'ayatollah Khomeyni s'installe à Neauphle-le-Château, en France. – 4-5 novembre : le « week-end de Téhéran » ; tout ce qui évoque l'Occident et la dynastie Pahlavi est brûlé. – 6 novembre : le général Reza Azari, chef d'état-major, est nommé Premier ministre. – 10-11 décembre : Tassova et Achura, neuvième et dixième jours du mois de deuil de Moharram ; manifestations gigantesques à Téhéran ; les mots d'ordre religieux deviennent politiques. – 12 décembre : des unités de l'armée entament des répressions dispersées. – 30-31 décembre : fin de Moharram, manifestations en province.

1979. – 16 janvier : le chah part en exil ; il confie un gouvernement de régence à Chapour Bakhtiar. – 1<sup>er</sup> février : Khomeyni, accompagné de Bani Sadr, rentre triomphalement à Téhéran. – 5 février : il charge Mehdi Bazargan de former un gouvernement. – 8 février : l'armée de l'air se rallie à Khomeyni. – 10-11-12 février : les « trois glorieuses de Téhéran » ; la participation des groupes armés islamiques et marxistes à l'insurrection populaire change le cours de celle-ci. – 19 février : Chapour Bakhtiar s'enfuit ; Mehdi Bazargan s'installe à la présidence du Conseil ; création du Parti de la République islamique, pro-khomeyniste. – 24 février : constitution du Parti républicain populaire, parti religieux autour de Chariar Madari. – 1<sup>er</sup> mars : Khomeyni s'installe à Qom « pour reprendre son enseignement ». – 8 mars : manifestations de femmes à Téhéran contre « toute forme de dictature ». – Fin mars : Mehdi Bazargan proteste à la télévision iranienne contre les exécutions d'opposants par des groupes paramilitaires se réclamant de Khomeyni. – 30-31 mars : la République islamique est adoptée par référendum.

Téhéran \*. Aux confins des deux grands déserts de sel qui s'étendent au centre de l'Iran, la terre vient de trembler. Tabass et quarante villages ont été anéantis.

Il y a dix ans de cela, jour pour jour, Ferdows, dans la même région, avait été effacée. Or, sur cette terre détruite, deux villes rivales étaient nées, comme si dans l'Iran du chah le même malheur ne pouvait pas donner lieu à une seule et même renaissance. D'un côté, il y a eu la ville de l'administration, celle du ministère de l'Équipement et des notables; mais un peu plus loin, les artisans et les agriculteurs, contre tous les plans officiels, ont reconstruit la leur : sous la direction d'un religieux, ils ont recueilli les fonds, bâti et creusé de leurs mains, aménagé des canaux et des puits, construit une mosquée. Ils avaient, le premier jour, planté un drapeau vert. Le nouveau village s'appelle Islamieh. Face au gouvernement et contre lui, l'islam : dix ans déjà.

Qui, aujourd'hui, va reconstruire Tabass? Qui va reconstruire l'Iran depuis que, ce vendredi 8 septembre \*\*, le sol de Téhéran a tremblé sous les chenilles des chars? Le fragile édifice politique n'est pas encore à terre; mais il est fissuré de haut en bas, irrémédiablement.

Dans la chaleur torride, sous les palmiers seuls debout, les derniers survivants de Tabass s'acharnent sur les décombres. Les morts tendent encore les bras pour retenir des murs qui n'existent plus. Des hommes, le visage tourné vers le sol, maudissent le chah. Les bulldozers sont arrivés et l'impératrice avec eux; elle a été mal accueillie. Cependant, des mollahs accourent de toute la région; et des jeunes gens discrets, à Téhéran, font le tour des maisons amies, pour collecter des fonds avant de partir pour Tabass. « Aidez vos frères, mais rien par l'intermédiaire du gouvernement, rien pour lui »; tel est l'appel que l'ayatollah Khomeyni \*\*\* vient de lancer de son exil d'Irak.

La terre qui tremble et détruit les choses peut bien rassembler les hommes; elle partage les politiques et marque plus nettement que jamais les adversaires. Le pouvoir croit possible de détourner vers les fatalités de la nature la grande colère que les massacres du vendredi noir ont figée en stupeur, mais n'ont pas désarmée. Il n'y réussira pas. Les morts de Tabass vont venir s'allonger à côté des victimes de la place Djaleh et réclamer pour eux. Une femme posait publiquement

\* L'indication « Téhéran » portée par le *Corriere* au début de chaque article veut faire illusion, la série d'articles de M. Foucault ayant été rédigée d'un trait à son retour à Paris.

\*\* Le vendredi 8 septembre, ou « vendredi noir », eut lieu le massacre de la place Djaleh, à Téhéran. Le tremblement de terre de Tabass survint quelques jours après le « vendredi noir ».

\*\*\* Khomeyni, exilé depuis 1963 à Nedjab, en Irak, était alors presque inconnu en Occident.

la question : « Trois jours de deuil national pour le tremblement de terre, c'est bien; mais faut-il comprendre que le sang qui a coulé à Téhéran n'était pas lui aussi iranien? »

Dans les hôtels de Téhéran, les journalistes qui rentraient l'autre soir de Tabass étaient perplexes. De toute évidence, les soldats, l'air absent, laissaient les hommes et les femmes gratter la terre et relever leurs morts. Consigne? Incompétence? Mauvaise volonté? Énigme de l'armée, ici comme partout.

Lundi 4 septembre, la foule lance des glaïeuls aux soldats, on fraternise, on pleure. Jeudi 7, l'immense manifestation déferle dans les rues de Téhéran, à quelques centimètres des fusils-mitrailleurs, pointés mais silencieux. Vendredi 8, mitrailleuses et bazooka peut-être, on a tiré toute la journée; la troupe a eu parfois la froideur méthodique d'un peloton d'exécution.

Depuis les premiers temps de l'Islam, et pour les chiïtes surtout, depuis l'assassinat d'Ali, le meurtre d'un musulman par un autre musulman – et Dieu sait s'il y en a eu – garde toujours la force du scandale religieux, ce qui veut dire également politique et juridique.

Pour parer au plus pressé, on a répondu par un mythe. « Ceux qui ont tiré sur nous ne sont pas des nôtres; ils avaient les cheveux longs et parlaient une langue étrangère : des Israéliens par conséquent, amenés la veille par des avions cargos \*. » J'ai posé la question à un opposant, qui connaît bien, par sa situation, ce qui se passe dans l'armée. « Oui, m'a-t-il répondu, il y a coopération technique avec l'armée israélienne; oui, les forces antiguérilla ont eu, au début, des conseillers israéliens; mais rien, absolument rien ne permet de dire que nos morts de Téhéran ont été tués par des étrangers. »

La réalité du pouvoir est-elle donc maintenant entre les mains de l'armée? Elle retient pour l'instant l'immense révolte du peuple contre le chah abandonné par tous, même par les privilégiés. Dans les semaines qui viennent, va-t-elle faire la décision, comme le disent beaucoup d'observateurs occidentaux?

Il ne semble pas. L'Iran a, paraît-il, la cinquième armée du monde. Un dollar sur trois de son revenu pétrolier est consacré à ce précieux jouet. Mais voilà : un budget, un équipement, des chasseurs à réaction et des overcrafts, ce n'est pas encore une armée. Il arrive même qu'un armement empêche de faire une armée.

D'abord, il n'existe pas *une* armée en Iran. Mais quatre : l'armée traditionnelle chargée sur tout le territoire de tâches de surveillance et

\* Bien que la collaboration militaire entre l'Iran et Israël fût attestée depuis les années soixante, il s'agissait là d'une rumeur qui colportait l'espoir que le chah ne pouvait plus compter sur une armée nationale.

d'administration; la garde prétorienne du chah, corps de janissaires fermé sur lui-même, avec son recrutement, ses écoles, ses quartiers d'habitation, dont certains ont été construits par une société française; l'armée de combat, avec des armements parfois plus sophistiqués que ceux dont dispose l'armée américaine. Et puis 30 000 ou 40 000 conseillers américains.

De plus, on s'est gardé de constituer quelque chose comme un véritable état-major général. Chacune des grandes unités de ces armées est directement rattachée au chah. Une police intérieure les contrôle. Aucun officier supérieur ne peut se déplacer sans l'autorisation personnelle du souverain. « Un de mes collègues – m'a dit l'un d'entre eux – avait blâmé le chah de s'être fait nommer général dans l'armée anglaise; il trouvait que le hochet, cette fois, sentait un peu trop son époque victorienne, et lui qui avait soutenu le chah contre Mossadegh s'est retrouvé pour trois ans en prison. »

Dans l'Iran du pétrole et de la misère, l'armée occupe une place très importante. Quatre millions de personnes (un Iranien sur six) en vivent, selon les économistes. Mais cela ne suffit pas à lui donner une base sociale cohérente ni même à la faire participer à un développement économique. L'essentiel de l'armement est acheté à l'étranger. Il y a bien sûr des retombées économiques, mais ce sont, pour les généraux, les commissions sur les contrats et, au niveau le plus bas, la petite main-d'œuvre qu'on recrute en grand nombre parmi les chômeurs. Il n'existe pas en Iran de structure économique-militaire solide.

Mais il n'y a pas non plus une idéologie de l'armée. Jamais, dans l'histoire de l'Iran, l'armée n'a pu avoir ce rôle d'encadrement national ou former ce projet politique qu'on a pu trouver dans les armées sud-américaines depuis les guerres d'indépendance. L'armée iranienne n'a jamais rien libéré. Successivement elle a été marquée du sceau russe, puis anglais, puis américain. Elle a protégé ses souverains et monté la garde côte à côte avec des sentinelles étrangères, autour des territoires des concessions. Elle n'a jamais eu l'occasion de s'identifier à l'Iran ni voulu prendre en charge la destinée du pays. Un général, un jour, s'est bien emparé du pouvoir; mais il commandait la légion cosaque et fut poussé par les Anglais: c'était le père du roi actuel.

Bien sûr, les choses peuvent recommencer: l'ambassadeur américain peut refaire le coup d'Ironside permettant à Reza Khan de se substituer aux Kadjars. Ou du moins imposer au chah, comme Premier ministre, un général à poigne. Mais cela ne serait qu'une solution très provisoire. Ce ne serait pas une dictature de l'armée exercée sous la direction d'une caste d'officiers solidaires, malgré leurs rivalités personnelles. Les formules Pinochet ou Videla semblent exclues.

Grâce au ciel.

Disons: grâce à Allah.

Un jour, vingt-quatre officiers iraniens ont été exécutés pour communisme. Le lendemain, le chah déposait une couronne aux pieds d'une statue de Lénine. Les victimes de ce bain de sang n'ont pas été remplacées.

L'antimarxisme de l'armée s'alimente à deux sources. Chez ceux qui sont portés à l'opposition, il se justifie par la politique de l'Union soviétique et son soutien au moins tacite à la politique du chah depuis la chute de Mossadegh: il faudrait beaucoup de courage physique, intellectuel et moral pour être aujourd'hui opposant nationaliste tout en étant marxiste à la mode soviétique. Pour ceux-là, l'antimarxisme cautionne le nationalisme. Et pour les esprits les plus simples, il y a tout bonnement la propagande du gouvernement. On m'a montré des circulaires intérieures à l'armée qui rappelaient qu'il ne faut jamais tuer de femmes ni d'enfants. Sauf, bien sûr, s'ils sont communistes.

Aussi solidement antimarxiste l'armée ne risque-t-elle pas d'intervenir massivement dans la vie du pays, dès lors qu'une agitation s'y répand et que le gouvernement la présente comme étant animée par le « communisme international »?

Des amis m'ont arrangé, dans un lieu hautement aseptisé de la périphérie de Téhéran, une rencontre avec quelques officiers supérieurs, tous d'opposition.

Plus les troubles se développent, m'ont-ils dit, plus le gouvernement est contraint, pour maintenir l'ordre, de faire appel à des troupes qui n'y sont ni préparées ni portées. Et elles ont l'occasion de découvrir qu'elles n'ont pas affaire au communisme international, mais à la rue, aux commerçants du bazar, aux employés, à des chômeurs comme sont leurs frères ou comme ils le seraient eux-mêmes s'ils n'étaient pas soldats. « On peut les faire tirer une fois, mais pas deux; à Tabriz, voilà huit mois, il a fallu changer toute la garnison; et on a beau avoir amené à Téhéran des régiments du fin fond de la province, il va falloir les changer rapidement. » Il m'a été confirmé qu'au moins un officier avait été tué par ses soldats, le vendredi noir, quand il avait donné l'ordre de tirer sur la foule; et que des soldats, le lendemain, s'étaient suicidés.

À mesure que l'agitation se développe sous le signe de cet islam auquel toute l'armée appartient, les soldats et les officiers découvrent qu'ils n'ont pas devant eux des ennemis, mais au-dessus d'eux des maîtres. Et quand une armée apprend, au moment de se battre, qu'au lieu d'ennemis elle a des maîtres, que fait-elle?

« Est-ce qu'elle ne fait pas sortir de ses rangs un Nasser, un Kadhafi? »

L'officier hésite une seconde à me répondre :

« Si ce Kadhafi est patriote, légaliste, démocrate et religieux, je l'accepterais et je crois que nous l'accepterions.

– Oui, bien sûr, il serait tout cela le jour de son arrivée au pouvoir. Mais le lendemain?

– Si populaire soit-il, il cesserait de l'être à l'instant même où il deviendrait un dictateur. »

Et il a ajouté : « N'oubliez pas qu'il n'y a rien dans l'armée qui soit fait pour la rendre populaire. On accepterait un chef démocratique qui sortirait d'elle, mais pas une dictature qui émanerait d'elle. »

Je me suis rappelé alors ce que bien d'autres m'avaient dit, que la force exorbitante de l'armée iranienne ne peut se justifier par des nécessités nationales. Qu'en huit minutes, paraît-il, elle serait balayée par une attaque soviétique. Que sa seule tâche, dans cette hypothèse, serait de pratiquer la technique de la terre brûlée, c'est-à-dire de détruire le pays. Qu'une force si disproportionnée n'a de sens que pour assurer l'ordre intérieur ou la police à l'échelle d'une région. Que l'une de ces dernières promenades militaires s'est déroulée en Afghanistan peu de temps avant le coup d'État. Qu'elle est en position de prendre à revers tout le champ de bataille du Proche-Orient. Qu'elle est une force d'intervention régionale à l'échelle du Sud-Ouest asiatique. Bref, elle est trop friable et divisée pour imposer, avec ou sans le chah, l'ordre américain en Iran; elle est aussi trop manifestement une police tournée contre des voisins musulmans pour assurer, avec un large accord, une « restauration » nationale. Il s'agit de troupes équipées à l'américaine, mais non d'une armée américanisée.

J'ai demandé à l'un de ces représentants de l'armée quel était selon lui le plus grand danger pour l'Iran : États-Unis ou U.R.S.S. Aucune hésitation, cette fois :

« Les États-Unis, puisque ce sont les Américains qui nous dominent. »

Ces paroles m'ont paru de poids, car je savais que mon interlocuteur n'avait pas été hostile, loin de là, à l'action des Américains, lorsque, vingt-cinq ans plus tôt, ils avaient rétabli le chah sur son trône.

L'armée ne semble donc pas avoir en elle-même une force d'intervention politique. Le chah ne peut subsister sans elle, c'est vrai, mais elle est assiégée, ou plutôt traversée par des forces qui le menacent lui-même.

Elle peut ainsi permettre ou empêcher une solution. Elle ne peut en proposer ni en imposer une qu'elle aurait trouvée en elle-même. Un verrou au lieu d'être une clef. Et des deux clefs qui prétendent le faire tourner, celle qui semble le mieux ajustée pour l'instant, ce n'est pas celle, américaine, du chah. C'est celle, islamique, du mouvement populaire.

242 *M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les « structures du pouvoir »*

« M. Foucault. Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le " strutture del potere " » (« M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les " structures du pouvoir " »; entretien avec J. Bauer; trad. A. Ghizzardi), *Playmen*, 12<sup>e</sup> année, n° 10, octobre 1978, pp. 21-23, 26, 29-30.

Passé au filtre de deux traductions (J. Bauer est un photographe américain), cet entretien a recours à des concepts peu compatibles avec le style d'analyse de Foucault. La version italienne comprenait de grossières erreurs : l'hôpital Sainte-Anne de Paris est ainsi devenu l'hôpital Saint-Ange de Morny, par exemple...

– Pourquoi vous qui n'êtes pas anthropologue vous intéressez-vous plus, d'un point de vue philosophique, à la structure des institutions qu'aux mécanismes évolutifs?

– Ce que j'essaie de faire – et que j'ai toujours essayé de faire depuis mon premier livre véritable, *Histoire de la folie à l'âge classique* –, c'est de contester par un travail d'intellectuel, différents aspects de la société, en montrant leurs faiblesses et leurs limites. Toutefois, mes livres ne sont pas prophétiques et ne sont pas non plus un appel aux armes. Je serais vivement agacé qu'ils puissent être vus sous cet éclairage. Le but qu'ils se proposent est d'expliquer de la façon la plus explicite – même si, parfois, le vocabulaire est difficile – ces zones de la culture bourgeoise et ces institutions qui influent directement sur les activités et sur les pensées quotidiennes de l'homme.

– Le mot clef de tous vos livres semble être le « pouvoir », qu'il soit entendu au sens de pouvoir disciplinaire, de pouvoir de la médecine mentale ou de pouvoir tout-puissant de la pulsion sexuelle...

– C'est entendu, j'ai cherché à définir les stratégies du pouvoir dans certains domaines. Par exemple, *Surveiller et Punir* s'ouvre sur

un « théâtre de la terreur », la mise en scène spectaculaire qui accompagnait les exécutions publiques jusqu'au siècle dernier. Ce décorum éclatant, carnavalesque dans lequel la toute-puissante main de la justice faisait exécuter la sentence sous les yeux des spectateurs était censé graver son message de façon indélébile dans leurs esprits. Souvent, la punition excédait la gravité du délit, et, de cette façon, étaient réaffirmés la suprématie et le pouvoir absolu de l'autorité. Aujourd'hui, le contrôle est moins sévère et plus raffiné, mais il n'en est pas moins terrifiant pour autant. Pendant tout le cours de notre vie, nous sommes tous pris dans divers systèmes autoritaires ; tout d'abord à l'école, puis dans notre travail et même dans nos distractions. Chaque individu, considéré séparément, est normalisé et transformé en un cas contrôlé par un I.B.M. Dans notre société, nous sommes en train de parvenir à des raffinements de pouvoir auxquels n'auraient même jamais songé ceux qui manipulaient le théâtre de la terreur.

– *Et que pouvons-nous y faire ?*

– Au point où nous en sommes c'est au-delà de toute possibilité de rectification, parce que l'enchaînement de ces systèmes a continué à imposer ce schéma jusqu'à le faire accepter par la génération actuelle comme une forme de la normalité. Cependant, il n'est pas dit que ce soit un grand mal. Le contrôle continu des individus conduit à un élargissement du savoir sur eux, lequel produit des habitudes de vie raffinées et supérieures. Si le monde est en passe de devenir une sorte de prison, c'est pour satisfaire les exigences humaines.

– *Non seulement critique, vous êtes, en outre, rebelle.*

– Mais pas un rebelle actif. Je n'ai jamais défilé avec les étudiants et les travailleurs, comme le fit Sartre. Je crois que la meilleure forme de protestation est le silence, la totale abstention. Pendant longtemps, je ne suis pas arrivé à supporter les airs que se donnaient certains intellectuels français et qui flottaient au-dessus de leur tête comme les auréoles sur certains tableaux de Raphaël. C'est pourquoi j'ai abandonné la France. Je suis parti dans un exil total et merveilleux, d'abord en Suède, où j'ai enseigné à l'université d'Uppsala, puis, tout à fait à l'opposé, en Tunisie, où j'ai habité Sidi-Bou-Saïd. De cette lumière méditerranéenne on peut dire sans aucun doute qu'elle accentue la perception des valeurs. En Afrique du Nord, chacun est pris pour ce qu'il vaut. Chacun doit s'affirmer par ce qu'il dit et fait, non par ce qu'il a fait ou par sa renommée. Personne ne fait un bond quand on dit « Sartre »...

– *Désormais on vous acclame comme le logique successeur de Sartre...*

– Sartre n'a pas de successeurs, exactement comme moi je n'ai pas de prédécesseurs. Son type d'intellectualisme est extrêmement rare et particulier. Et même il est incomparable. Mais ce n'est pas mon type. Moi je ne ressens aucune compatibilité avec l'existentialisme tel que l'a défini Sartre. L'homme peut avoir le contrôle complet de ses propres actions et de sa propre vie, mais il existe des forces susceptibles d'intervenir que l'on ne peut ignorer. Franchement je préfère la sensibilité intellectuelle de R. D. Laing. Dans son domaine de compétence, Laing a quelque chose à dire, et il le jette sur le papier avec clarté, esprit et imagination. Il parle en fonction de son expérience personnelle, mais il ne fait pas de prophéties. Pourquoi donc devrait-on formuler des prophéties quand celles-ci se réalisent rarement ? De la même façon, j'admire Chomsky. Lui non plus ne prophétise pas, mais il agit. Il s'est engagé activement dans la campagne américaine contre la guerre du Viêt-nam au sacrifice de son travail, mais dans le cadre de son métier de linguiste.

– *Apparemment vous insistez beaucoup sur la vie mentale opposée à la vie physique.*

– La vie mentale embrasse tout. Platon ne dit-il pas plus ou moins : « Je ne suis jamais aussi actif que quand je ne fais rien » ? Bien entendu, il faisait référence aux activités intellectuelles qui n'exigent, sur le plan physique, guère plus, peut-être, que de se gratter la tête.

– *Vos intérêts ont-ils toujours été philosophiques ?*

– Comme mon père, je me suis orienté vers la médecine. Je pensais me spécialiser en psychiatrie et ainsi j'ai travaillé trois ans à l'hôpital Sainte-Anne à Paris. J'avais vingt-cinq ans, j'étais fort enthousiaste, idéaliste pour ainsi dire et doté d'un bon cerveau et d'un tas de grosses idées. Même à ce moment-là ! Ce fut alors que je fus en contact avec quelqu'un que j'appellerai Roger, un interné de vingt-deux ans. Il avait été envoyé à l'hôpital parce que ses parents et amis craignaient qu'il ne se fasse du mal et qu'il ne finisse par s'auto-détruire lors d'une de ses fréquentes crises d'angoisse violente. Nous sommes devenus bons amis. Je le voyais plusieurs fois dans la journée pendant mes gardes à l'hôpital et il commença à m'être sympathique. Quand il était lucide et n'avait pas de problèmes, il semblait très intelligent et sensé, mais, à certains autres moments, surtout les plus violents, il devait être enfermé. Il était soigné avec des médicaments, mais cette thérapie s'avérait insuffisante. Un jour, il me dit qu'il savait qu'on ne le laisserait jamais partir de l'hôpital. Ce terrifiant

pressentiment provoquait un état de terreur et celui-ci à son tour générait l'angoisse. L'idée qu'il pouvait mourir l'inquiétait beaucoup et il demanda même un certificat médical qui aurait attesté qu'on ne le laisserait jamais mourir, et, bien entendu, cette requête fut considérée comme ridicule. Son état mental se détériora et, à la fin, les médecins conclurent que, si l'on n'intervenait pas rapidement de quelque façon que ce fût, il se tuerait. Ainsi, avec le consentement de sa famille, on procéda à une lobotomie frontale sur ce jeune homme exceptionnel, intelligent, mais incontrôlable... Bien que le temps passe et quoi que je fasse, je ne réussis pas à oublier son visage tourmenté. Je me suis souvent demandé si la mort n'était pas préférable à une non-existence, et si l'on ne devrait pas nous accorder la possibilité de faire ce que nous voulons de notre vie, quel que soit notre état mental. Pour moi, la conclusion évidente est que même la pire douleur est préférable à une existence végétative, puisque l'esprit a réellement la capacité de créer et d'embellir, en partant même de l'existence la plus désastreuse. Des cendres surgira toujours un phénix...

– *Je vous trouve optimiste.*

– En théorie, mais la théorie est la pratique de la vie. Au fond de nous-mêmes, nous savons que tous les hommes doivent mourir. Le but inévitable vers lequel nous nous dirigeons depuis le moment où nous naissons est désormais démontré. Toutefois il semble que l'opinion commune soit différente : tous les hommes se sentent immortels. Pourquoi donc les riches continueraient-ils à renflouer leur compte en banque et à se faire construire de somptueuses habitations? Il semblerait que l'immortalité soit la préoccupation du moment. Par exemple, quelques scientifiques sont fort occupés à calculer, grâce à des machines de haute technologie, des événements qui devraient se vérifier dans des milliers d'années. En Amérique, il y a un intérêt croissant pour l'hibernation du corps humain qui devrait être ramené à la température normale dans une époque ultérieure. Chaque année la préoccupation pour l'immortalité augmente, bien qu'un nombre de plus en plus grand de personnes meurent d'un infarctus dû au tabac et à la suralimentation. Les pharaons ne trouveront jamais la solution au problème de l'immortalité, pas même lorsqu'ils se firent enterrer avec leurs richesses qu'ils espéraient pouvoir emporter avec eux. Je doute fort que ce soit nous qui résolvions ce problème. Certains mots bien choisis peuvent être plus immortels qu'une masse d'ectoplasme congelé...

– *Et nous sommes de nouveau en train de parler du pouvoir...*

– Atteindre l'immortalité est le summum du pouvoir. L'homme

sait qu'il est destructible et corrompible. Ce sont des tares que même l'esprit le plus logique ne pourrait rationaliser. C'est pourquoi l'homme se tourne vers d'autres formes de comportement qui lui font sentir son omnipotence. Elles sont souvent de nature sexuelle.

– *Vous en avez parlé dans le premier volume de votre Histoire de la sexualité.*

– Certains hommes et certaines sociétés considérèrent qu'en imposant des contrôles aux manifestations sexuelles et à l'acte sexuel, il est possible d'obtenir l'ordre en général. Plusieurs exemples me viennent à l'esprit. Récemment, en Chine, on a entrepris, dans les écoles, une campagne contre la masturbation des jeunes, et cette initiative invite à établir une comparaison avec la campagne qui fut conduite en Europe, par l'Église, il y a pratiquement deux siècles. J'oserais dire qu'il faudrait un Kinsey chinois pour découvrir quel succès a été obtenu. Je soupçonne que cela revient à interdire à un canard d'approcher l'eau! En Russie, l'homosexualité est encore un gros tabou, et l'on finit en prison en Sibérie si l'on est surpris en flagrant délit de violation de la loi. Toutefois, il y a, en Russie, probablement autant d'homosexualité que dans d'autres pays, mais elle reste au placard. Objectivement, il est bien curieux de décourager l'homosexualité en mettant les coupables en prison, en étroit contact avec d'autres hommes... On dit que, dans la rue Gorki, il y a autant de prostitution des deux sexes que place Pigalle. Comme toujours, la répression a simplement rendues plus séduisantes les rencontres sexuelles et encore plus excitant le danger quand il est couru et vaincu. La prostitution et l'homosexualité sont en train d'exploser en Russie comme dans les autres sociétés répressives. Il est rare que de semblables sociétés, assoiffées de pouvoir comme elles le sont, possèdent, dans ces domaines, des visions intuitives.

– *Pourquoi choisir le sexe comme bouc émissaire?*

– Et pourquoi pas? Il existe, il représente 90 % des préoccupations des gens pendant la plus grande partie des heures de veille. C'est l'impulsion la plus forte que l'on connaisse chez l'homme; sous différents aspects, plus forte que celles de la faim, de la soif et du sommeil. Elle a même une certaine mystique. On dort, on mange et on boit avec d'autres, mais l'acte sexuel – du moins, dans la société occidentale – est considéré comme une question tout à fait personnelle. Bien sûr, dans certaines cultures africaines et aborigènes, il est traité avec la même désinvolture que les autres instincts. L'Église hérita des tabous des sociétés païennes, les manipula et formula des doctrines qui ne sont pas toujours fondées dans la logique ou dans la

pratique. Adam, Ève et en même temps le serpent pervers devinrent des images en noir et blanc immédiatement compréhensibles qui pouvaient constituer un point de référence même pour les esprits les plus simples. Le bien et le mal avaient une représentation essentielle. La signification de « péché originel » put être gravée de façon indélébile dans les esprits. Qui aurait pu prévoir que l'image restante pourrait survivre pendant autant de siècles ?

– *Dans Surveiller et Punir, vous avez parlé de la torture comme d'un moyen de contrôle, mais dans l'Histoire de la sexualité vous avez mis en évidence des contrôles beaucoup plus fins.*

– Les contrôles psychologiques sont toujours plus efficaces que les contrôles physiques. Dans ce domaine, l'Église fut encore un précurseur avec ses visions du paradis et de l'enfer, et sa promesse d'un soulagement béni et d'une gratification avec la confession. Et que pourrait-il y avoir de plus édifiant qu'une âme lavée et blanchie qui quitte le confessionnal ? Ce n'est rien d'autre qu'un raffinement du vieux concept pavlovien de punition et de récompense. Si l'on choisit la bonne porte – celle du confessionnal, bien évidemment –, on a comme récompense un casier vierge jusqu'à la semaine suivante. Trop irrésistible pour ne pas l'accepter !

– *Même si, de façon de plus en plus faible, l'Église continue, de toute manière, à contrôler nos habitudes sexuelles.*

– On continue aussi à lire les contes de Grimm, bien que personne ne les prenne au sérieux. Quand Paul VI a proclamé son opposition à la contraception, je doute fort que beaucoup de catholiques pratiquantes aient jeté leurs boîtes de pilules. Du moins, à Paris, je n'ai pas observé beaucoup de ces boîtes dans les rues. L'Église a perpétué ses fables sexuelles, fondées sur des conjectures à propos de ce que l'on doit considérer comme normal. Juste à titre d'exemple : seule la position conventionnelle du coït est approuvée par l'Église. Malheureusement, on ne tient pas compte des poids lourds, et quelque dame imprudente peut en sortir avec une côte cassée. Encore une fois, l'Église insiste dans son orientation machiste. Pendant des siècles a été frappé d'hérésie tout acte sexuel qui n'était pas approuvé par l'Église. Les sodomites pratiquants étaient brûlés sur le bûcher au xv<sup>e</sup> siècle et les lesbiennes connaissaient le même sort, car elles étaient considérées comme des sorcières. Toutefois, aujourd'hui, dans notre société à orientation psychiatrique, on considère avec bienveillance toute chose qui peut apporter du plaisir à l'individu. La psychiatrie et devenue la nouvelle religion.

– *À quoi ou à qui attribuez-vous l'érosion de l'influence exercée par l'Église et la plus grande compréhension pour toute forme de pratique sexuelle ?*

– Nous ne pouvons pas sous-évaluer l'influence d'un homme qui s'appelle Freud. Ses théories n'étaient pas toutes correctes à cent pour cent, mais il y avait une part de vérité en chacune d'elles. Freud transféra la confession de la rigide rhétorique baroque de l'Église au délassant divan du psychanalyste. L'image de Dieu ne vint plus résoudre les conflits, mais ce fut l'individu lui-même à travers la compréhension de ses actes. Ce n'était plus quelque chose que l'on pouvait obtenir en cinq minutes de quelqu'un qui se déclarait supérieur parce qu'au service d'une force plus élevée. Freud n'eut jamais ces prétentions. L'individu devait devenir son propre dieu, en conséquence la responsabilité de la faute pesait entièrement sur ses épaules. Et la responsabilité est toujours la chose la plus difficile à accepter !

– *Ne pensez-vous pas que la psychanalyse est devenue un instrument expiatoire facile pour notre problème ?*

– Il y a cette tendance, mais peut-être le fait qu'elle ne soit plus un instrument mais une source de motivation est-il plus préoccupant. Freud a formulé une théorie relative à la nature précocement sexuelle des enfants. Évidemment, les psychiatres ne s'attendaient pas à ce que les enfants se prêtent à de véritables actes sexuels ; toutefois, il n'était pas si facile d'expliquer la façon dont ils suçaient le sein ou cherchaient automatiquement telle ou telle partie érogène de leur corps. Malheureusement, par la suite, on en arriva à connoter en terme sexuels même la nourriture que mangeait l'enfant, les bandes dessinées qu'il lisait ou les émissions télévisées qu'il regardait. On pourrait facilement conclure que, dans tout cela, les psychanalystes lisaient plus que ce qu'il y avait réellement. Ainsi, ces enfants sont aujourd'hui encadrés par un monde orienté sexuellement – créé accidentellement pour eux et non par eux –, et il s'agit d'un monde qui, en cette phase de développement, leur offre bien peu d'avantages.

– *Dans votre dernier livre, Herculine Barbin dite Alexina B., vous développez le thème du changement de sexe.*

– J'étais en train de faire certaines recherches pour l'*Histoire de la sexualité* dans les archives de la Charente-Maritime quand la relation extraordinaire du cas d'une femme dont l'état civil dut être rectifié et qu'il fallut enregistrer comme homme me tomba entre les mains. Des cas de changement de sexe sont courants à notre époque, mais généralement il s'agit d'hommes qui deviennent femmes. Des exemples tels celui de Christine Jorgensen, qui devint, par la suite,



actrice, ou de la célèbre Jan Morris \* viennent immédiatement à l'esprit. Toutefois, la majorité des femmes qui sont devenues des hommes possédaient, semble-t-il, les organes des deux sexes et la transformation a été déterminée par la prépondérance de l'hormone masculine ou de l'hormone féminine. Le cas d'Alexina B. \*\* fut extraordinaire non seulement en raison de l'aspect physique, mais aussi de la masse de documents approfondis et immédiatement accessibles : essentiellement des rapports de médecins et d'avocats. En conséquence, j'ai pu l'étudier dans ses grandes lignes. Alexina B. découvrit l'incongruité de sa propre personnalité quand elle s'éprit d'une autre femme. Si l'on tient compte du fait que l'on était encore au XIX<sup>e</sup> siècle et, qui plus est, dans une petite ville de province, il est intéressant d'observer qu'elle ne chercha pas à réprimer ses sentiments comme des déviations homosexuelles et à tout laisser dans l'état où c'était. Si cela avait été le cas, il n'y aurait rien eu à écrire sur le sujet...

– *Il semblerait que vous subissiez beaucoup la fascination d'exposer chronologiquement et d'analyser un événement réel. Vous avez aussi publié Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...*

– Un demi-siècle mais peu de kilomètres séparent Pierre Rivière d'Herculine Barbin. En un certain sens, ils réagissaient tous deux contre le milieu et la classe sociale dans lesquels ils étaient nés. Je ne considère pas que l'acte de Pierre Rivière – bien qu'il englobe un matricide et trois homicides – soit l'affirmation d'un esprit tourmenté ou criminel. C'est une manifestation incroyablement violente si on la compare à celle d'Herculine, mais la société paysanne normande dans laquelle a grandi Pierre acceptait la violence et la dégradation humaines comme un élément de la vie quotidienne. Pierre était un produit de sa propre société tout autant qu'Herculine était un produit de sa propre société bourgeoise et que nous sommes des produits de notre milieu sophistiqué et mécanisé. Après son forfait, Pierre aurait pu être capturé très facilement par les autres habitants du village, mais ceux-ci avaient la sensation que ce n'était pas un devoir de la collectivité d'administrer elle-même la justice. Ils étaient convaincus que c'était au père de Pierre d'assumer le rôle de vengeur et de rectifier la situation. Certains critiques ont considéré mon livre

\* George, devenu Christine Jorgensen à la suite d'interventions réalisées en 1951 au Danemark par C. Hamburger, G. Stürup et E. Dahl-Iversen, écrivit plus tard son autobiographie (*A Personal Autobiography*, New York, Paul Eriksson, 1967). Le journaliste James Morris, qui devint Jan Morris après des opérations réalisées à Casablanca en 1972, donna le récit de son expérience dans *Conundrum*, New York, 1974 (*L'Énigme. D'un sexe à l'autre*, trad. G. Magnane, Paris, Gallimard, 1974; Gallimard, coll. « Folio », n° 2012, 1989).

\*\* Voir *supra* n° 223.

sur Pierre Rivière comme une réaffirmation de la théorie existentielle, mais, selon moi, cela est absurde. Je vois Pierre comme l'image de la fatalité de son temps, exactement comme Herculine reflétait l'optimisme de la fin du siècle dernier, quand le monde était fluide et qu'il pouvait se passer n'importe quoi, n'importe quelle folie.

– *Mais Pierre Rivière pourrait facilement devenir une illustration clinique tirée de l'Histoire de la folie à l'âge classique...*

– La psychiatrie contemporaine soutiendrait que Pierre a été forcé de commettre son horrible crime. Mais pourquoi devons-nous situer toute chose à la limite entre santé mentale et folie? Pourquoi ne pourrions-nous accepter l'idée qu'il existe des personnes totalement amoraux qui marchent dans les rues et sont absolument capables de commettre des homicides ou d'infliger des mutilations sans en éprouver aucun sentiment de culpabilité ou aucun scrupule de conscience? Dans quelle mesure Charles Manson est-il fou, dans quelle mesure les assassins d'enfants qui déambulent librement en Angleterre sont-ils fous ou bien – à une échelle beaucoup plus grande – quel était le degré de folie de Hitler? La psychiatrie peut parvenir à des conclusions à la suite de tests, mais même le meilleur des tests peut être falsifié. Je soutiens seulement que tout doit être jugé sous son propre angle et non en fonction de précédents éventuellement vérifiés. Dans *l'Histoire de la folie*, j'ai essayé, en substance, de rechercher l'apparition du concept moderne de maladie mentale et des institutions psychiatriques en général. J'ai eu tendance à inclure mes réflexions personnelles sur la folie et ses relations à la littérature, surtout quand elle touchait de grandes figures comme Nietzsche, Rousseau et Artaud. Une forme de folie peut-elle naître de la solitude qu'impose le métier littéraire? Est-il possible que la composition chimique d'un écrivain stimule métaboliquement les racines de la folie? Ce ne sont certes pas des questions qui peuvent trouver une réponse par une simple pression sur le clavier d'un ordinateur I.B.M.

– *Quelle est votre position à l'égard des différents mouvements de libération sexuelle?*

– Le but fondamental qu'ils se proposent est digne d'admiration : produire des hommes libres et éclairés. Mais justement le fait qu'ils se soient organisés selon des catégories sexuelles – la libération de la femme, la libération homosexuelle, la libération de la femme au foyer – est extrêmement dommageable. Comment peut-on libérer effectivement des personnes qui sont liées à un groupe qui exige la subordination à des idéaux et à des objectifs spécifiques? Pourquoi le mouvement de libération de la femme ne doit-il rassembler que des

femmes? Franchement, je ne suis pas certain que l'on accepterait l'adhésion des hommes! Souvent les sections locales de mouvements homosexuels sont en pratique des clubs privés. La véritable libération signifie se connaître soi-même et ne peut souvent être réalisée par l'intermédiaire d'un groupe, quel qu'il soit.

– *Jusqu'à présent il semble que l'action de masse ait été efficace.*

– Toutefois, la pensée individuelle peut déplacer les montagnes... et même plier les cuillères. Et c'est la connaissance qui stimule la pensée. C'est pourquoi dans des livres comme *Les Mots et les Choses* et *L'Archéologie du savoir*, j'ai essayé de structurer organiquement le savoir en des schémas immédiatement compréhensibles et accessibles. L'histoire est savoir, et donc les hommes peuvent connaître par des exemples la façon dont, au cours de périodes passées, on a affronté la vie et résolu ses problèmes. La vie elle-même est une forme d'autocritique, car, même dans les moindres choix, on doit effectuer une sélection en fonction de multiples stimuli. Dans *L'Archéologie du savoir*, j'ai essayé d'analyser le système de pensée qui m'est personnel et la façon dont j'y suis arrivé. C'est toutefois une opération que je n'aurais pas pu réaliser sans l'aide de bon nombre d'écrivains et de philosophes que j'ai étudiés au cours des années.

– *Malgré vos vastes connaissances ou peut-être à cause d'elles, beaucoup de choses vous contrarient.*

– Je regarde mon pays, je regarde les autres pays et je suis arrivé à la conclusion que nous manquons d'imagination sociologique et politique et cela à tous égards. Sur le plan social, nous sentons amèrement le manque de moyens pour contenir et retenir l'intérêt non des intellectuels mais du commun des mortels. L'ensemble de la littérature commerciale de masse est déplorablement pauvre et la télévision, loin de nourrir, anéantit. Sur le plan politique, il existe à l'heure actuelle bien peu de responsables qui possèdent un grand charisme ou de l'imagination. Et comment pouvons-nous donc prétendre que les gens apportent une contribution valable à la société si les instruments qu'on leur propose sont inefficaces?

– *Quelle serait la solution?*

– Nous devons commencer par réinventer le futur en nous plongeant dans un présent plus créatif. Laissons tomber Disneyland et pensons à Marcuse.

– *Vous n'avez rien dit sur vous-même, sur l'endroit où vous avez grandi, sur la façon dont s'est déroulée votre enfance.*

– Mon cher ami, les philosophes ne naissent pas... ils sont, et ça suffit!

## 243 *Le chah a cent ans de retard*

« La scia ha cento anni di ritardo » (« Le chah a cent ans de retard »), *Corriere della sera*, vol. 103, n° 230, 1<sup>er</sup> octobre 1978, p. 1.

Le titre donné par M. Foucault était le suivant : « Le poids mort de la modernisation ». Cet article fut traduit en farsi et placardé par les étudiants sur les murs de l'université de Téhéran, lors de sa réouverture à la fin du mois d'octobre.

Téhéran. À mon départ de Paris, on m'avait dit sur tous les tons : « L'Iran traverse une crise de modernisation. Un souverain arrogant, maladroit, autoritaire tente de rivaliser avec les nations industrielles, et garde les yeux fixés sur l'an 2000; mais la société traditionnelle, quant à elle, ne peut pas et ne veut pas suivre; blessée, elle s'immobilise, se replie sur son passé et, au nom de croyances millénaires, elle demande abri à un clergé rétrograde. »

Et combien de fois ai-je entendu de bons analystes se demander avec sérieux quelle forme politique pourra demain réconcilier l'Iran profond avec sa nécessaire modernisation : une monarchie libérale, un système parlementaire, un présidentialisme musclé?

Je suis arrivé à Téhéran avec ces questions dans la tête. Je les ai posées vingt fois. Et j'ai eu vingt réponses : « Que le roi règne, mais ne gouverne pas. » « Qu'on revienne à la Constitution de 1906. » « Qu'on établisse pour un temps une régence, avant de prendre des décisions définitives. » « Le chah doit s'éclipser totalement ou partiellement. » « Les Pahlavi n'ont qu'à quitter le pays et ne jamais plus faire parler d'eux. » Mais toujours, au-dessous de toutes ces réponses, le même leitmotiv : « En tout cas, nous ne voulons pas de ce régime. » Je n'étais guère avancé.

Un matin, dans un grand appartement vide où les rideaux tirés ne laissaient passer que le bruit presque insoutenable des voitures, j'ai rencontré un opposant qu'on m'avait indiqué comme l'une des bonnes têtes politiques du pays. Il était recherché par la police; c'était un homme très calme, très réservé; il faisait peu de gestes, mais, quand il ouvrait la main, on y voyait de larges cicatrices : il avait déjà eu affaire à la police.

« Pourquoi vous battez-vous?

– Pour abattre le despotisme et la corruption.

– Le despotisme d'abord ou la corruption?

– Le despotisme entretient la corruption et la corruption soutient le despotisme.

– Que pensez-vous de cette idée souvent suggérée par l'entourage du chah qu'il faut un pouvoir fort pour moderniser un pays toujours

arriéré? Et que la modernisation ne peut manquer d'entraîner la corruption dans un pays encore sous-administré?

– Ce que nous refusons justement, c'est l'ensemble modernisation-despotisme-corruption.

– C'est cela en somme que vous appelez " ce régime ".

– Exactement. >

Et il m'est revenu soudain à l'esprit un tout petit détail qui m'avait frappé la veille lorsque j'avais visité le bazar à peine rouvert après plus de huit jours de grève : par dizaines s'alignaient, sur les éventailes, d'incroyables machines à coudre, hautes et contournées, comme on peut en voir sur les réclames des journaux du XIX<sup>e</sup> siècle; elles étaient historiées de dessins en forme de lierre, de plantes grimpanes et de fleurs en bouton, imitant de façon grossière de vieilles miniatures persanes. Ces occidentalités hors d'usage marquées du signe d'un Orient désuet portaient toutes l'inscription : « Made in South Korea. »

J'ai eu alors le sentiment de comprendre que les événements récents ne signifiaient pas le recul des groupes les plus retardataires devant une modernisation trop brutale; mais le rejet, par toute une culture et tout un peuple, d'une *modernisation* qui est en elle-même un *archaïsme*.

Le malheur du chah, c'est de faire corps avec cet archaïsme. Son crime, c'est de maintenir par la corruption et le despotisme ce fragment de passé dans un présent qui n'en veut plus.

Oui, la modernisation comme projet politique et comme principe de transformation sociale est en Iran une chose du passé.

Je ne veux pas dire seulement que les erreurs et les échecs ont condamné les formes récentes que le chah a voulu lui donner. C'est vrai que toutes les grandes entreprises du pouvoir depuis 1963 sont maintenant rejetées, et par toutes les classes sociales. Mécontents de la réforme agraire, les grands propriétaires, mais aussi les petits paysans, endettés aussitôt que dotés d'un lopin, et contraints d'émigrer en ville. Mécontents, les artisans et les petits industriels, car la création d'un marché intérieur a profité pour l'essentiel aux produits étrangers. Mécontents, les commerçants des bazars que les formes actuelles d'urbanisation étouffent. Mécontente, la classe riche qui comptait sur un développement industriel national et qui n'a plus qu'à imiter la caste des gouvernants en plaçant ses capitaux dans les banques californiennes ou dans l'immobilier parisien.

La « modernisation » dont on ne veut plus, c'est cette série d'échecs cuisants. Mais c'est aussi quelque chose de plus ancien. Et qui colle à la peau du souverain actuel. Et qui est sa raison d'être.

Quelque chose qui est à la base non seulement de son gouvernement, mais de sa dynastie.

Lorsqu'en 1921, à la tête de sa légion cosaque, Reza Khan fut poussé au pouvoir par les Anglais, il se présentait comme l'émule d'Atatürk. Usurpation du trône, sans doute, mais pour les trois objectifs empruntés à Mustafa Kemal : nationalisme, laïcité, modernisation. Or, les deux premiers objectifs, les Pahlavi n'ont jamais pu les atteindre. En fait de nationalisme, ils n'ont pu ni su desserrer les contraintes de la géopolitique et du trésor pétrolier; le père s'est placé sous la domination anglaise pour écarter le danger russe; le fils a substitué à la présence anglaise et à la pénétration soviétique le contrôle politique, économique, militaire des Américains. Pour la laïcité, la chose était tout aussi difficile : car c'était la religion chiite qui constituait de fait le vrai principe de la conscience nationale; pour les dissocier, Reza chah essaya de donner vie à une « aryanité » dont le seul support était le mythe de la pureté aryenne qui sévissait ailleurs; aux yeux du peuple lui-même, que signifiait de se découvrir un beau jour aryen? Rien de plus que de voir aujourd'hui célébrer sur les ruines de Persépolis la monarchie bi-millénaire.

De tout le programme kémaliste, la politique internationale et les forces intérieures n'ont laissé aux Pahlavi qu'un os à ronger : la modernisation. Et cette modernisation, voilà qu'elle est profondément rejetée. Non pas seulement à cause des revers subis. Mais à cause de son principe même. Avec l'agonie actuelle du régime iranien, on assiste aux derniers moments d'un épisode qui s'est ouvert il y a bientôt soixante ans : une tentative pour moderniser à l'euro-péenne les pays islamiques. Le chah s'y accroche encore comme à sa seule raison d'être. Je ne sais s'il regarde déjà vers l'an 2000. Mais son fameux regard, je sais qu'il date des années vingt.

Il y a en Iran comme en Europe de ces « technocrates bis » qui ont pour fonction de corriger les erreurs des technocrates de la génération précédente; ils parlent de croissance, mais mesurée, de développement, mais aussi d'environnement; ils parlent avec respect du « tissu social ». L'un d'eux m'a expliqué que tout pouvait encore s'arranger; qu'on moderniserait « raisonnablement » en tenant compte de l'« identité culturelle »; mais à condition que le roi abandonne ses rêves. Et, en se retournant, il m'a montré au mur une immense photo où un petit homme déguisé faisait le paon devant un trône constellé de pierres : manière de dire, à la façon de Tocqueville : « Tel est l'homme avec qui il nous faudra gouverner l'Iran. »

Cet ambitieux et quelques autres avec lui voudraient encore sauver la « modernisation » en limitant les pouvoirs du chah et en neutrali-

sant ses rêves. Ils n'ont pas compris qu'aujourd'hui c'est la modernisation qui est en Iran un poids mort.

J'ai toujours regretté que la corruption qui attire tant de personnes sans scrupules intéresse si peu les gens honnêtes. Connaissez-vous un traité d'économie politique, des livres d'histoire ou de sociologie qui vous présentent une analyse sérieuse et détaillée des spéculations, prévarications, détournements, escroqueries qui sont le pain quotidien de notre commerce, de notre industrie, de nos finances?

À Téhéran, enfin, j'ai rencontré mon homme : un économiste austère, avec des yeux de malice.

« Non, m'a-t-il dit, la corruption n'a pas été la malchance qui a compromis le développement du pays, elle n'a pas été la faiblesse de la dynastie : elle a toujours été sa façon d'exercer le pouvoir et un mécanisme fondamental de l'économie. C'est elle qui a fait tenir ensemble despotisme et modernisation. Considérez bien qu'elle n'est pas ici un vice plus ou moins caché. Elle est *le régime*. »

J'ai eu droit alors à un superbe exposé sur la « corruption Pahlavi ». L'habile professeur en savait long : par sa naissance, il était assez lié à la richesse traditionnelle du pays pour bien connaître les ruses d'autrefois ; et sa compétence lui avait permis de bien comprendre les procédés d'aujourd'hui.

Il m'a montré comment Reza Chah, cet inconnu venu au pouvoir sans autre appui que de l'étranger, s'était inscrit aussitôt dans l'économie du pays par les prédations du vainqueur : confiscation de quelques grands trésors féodaux, puis d'immenses étendues de terres fertiles sur les bords de la Caspienne. Il m'a ensuite expliqué le système de l'équipe actuelle. Méthodes modernes par le jeu des prêts d'État, des écritures bancaires, des établissements de prêts, comme la fondation Pahlavi \* ; mais formes très archaïques aussi, puisqu'il s'agit de concessions accordées à un parent, de revenus affermés à un favori. « À l'un des frères, l'immobilier. À la sœur jumelle, la drogue. Au fils de celle-ci, le commerce des antiquités. Le sucre à Félix Agaïan. Les armes à Toufanian. Le caviar est pour Davalou. » Même la pistache a été attribuée. Toute la « modernisation » a donné lieu à un gigantesque prélèvement : les bénéfices de la réforme agraire ont abouti, grâce à la banque Omran, entre les mains du chah et de sa famille ; les quartiers à construire de Téhéran ont été répartis comme des dépouilles.

\* À l'origine, organisation de bienfaisance qui recevait des contributions publiques et privées considérables au point de devenir le budget occulte de l'Iran. À la fin de septembre 1978, le gouvernement de Charif Hamami, dans l'espoir de restaurer son crédit, fit examiner par une commission la situation financière des fondations et des institutions dirigées par les membres de la famille Pahlavi.

Un tout petit clan de bénéficiaires mêle aux entreprises du développement économique les droits du conquérant. Et si on ajoute que le gouvernement dispose de tout le revenu pétrolier que lui laissent les compagnies étrangères, qu'il peut ainsi se doter de « sa » police, de « son » armée et signer des contrats fabuleux et fructueux avec les Occidentaux, comment ne pas comprendre que le peuple iranien voit dans les Pahlavi un régime d'occupation ? Un régime qui a la même forme et le même âge que tous les régimes coloniaux qui ont asservi l'Iran depuis le début du siècle.

Alors, je vous en prie, ne nous parlez plus en Europe des heurs et malheurs d'un souverain trop moderne pour un trop vieux pays. Ce qui est vieux ici en Iran, c'est le chah : cinquante ans, cent ans de retard. Il a l'âge des souverains prédateurs, il porte le rêve vieillot d'ouvrir son pays par la laïcisation et l'industrialisation. L'archaïsme aujourd'hui, c'est son projet de modernisation, ses armes de despote, son système de corruption. L'archaïsme, c'est « le régime ».

244

## Téhéran : la foi contre le chah

« Téhéran : la fede contro la scia » (« Téhéran : la foi contre le chah »), *Corriere della sera*, vol. 103, n° 237, 8 octobre 1978, p. 11.

Le titre proposé par M. Foucault était « Dans l'attente de l'Imam » (il s'agit du douzième imam de la tradition chiite). Cette présentation de la religion chiite porte l'empreinte de la rencontre de M. Foucault avec l'ayatollah Chariat Madari, à Qom, le 20 septembre 1978. Philosophe éclairé autant que religieux, Chariat Madari, alors âgé de plus de quatre-vingts ans, était l'un des plus hauts dignitaires chiites. Attaché à une conception spirituelle du chiisme, il convainquit M. Foucault que le chiisme ne pouvait revendiquer l'exclusivité du pouvoir temporel. Le 24 février 1979, Chariat Madari entra en conflit avec Khomeyni en encourageant la création du Parti républicain populaire, opposé au Parti de la République islamique. Chariat Madari finit ses jours en résidence surveillée.

Téhéran. Téhéran se partage en deux, selon un axe horizontal. La ville riche, au milieu d'énormes chantiers et d'autoroutes en construction, grimpe lentement sur les contreforts des montagnes ; elle va vers la fraîcheur ; les villas, avec leurs jardins, sont fermées par de hauts murs et des portes de métal plein. Au sud, il y a le bazar, le vieux centre de la ville et les banlieues pauvres ; à la périphérie, des casernements très bas, à perte de vue, finissent par se confondre, dans la poussière, avec la plaine. Un peu plus loin, la ville bascule : d'énormes excavations ont été creusées, au cours des siècles, pour en tirer l'argile qui a construit Téhéran. Cinq cents ou

six cents mètres plus bas que le palais royal et l'hôtel Hilton, la ville a laissé là son moule vide : au-dessus des trous, on a tendu des toiles rouges et noires pour faire des logements.

Là où finit la ville et où on sent déjà le désert, deux vagues de sens contraire se sont rejointes : celle des paysans chassés de chez eux par l'échec de la réforme agraire ; et celle des citadins chassés par les triomphes de l'urbanisation. Phénomène à l'échelle de l'Iran tout entier : en dix ans, la population urbaine est passée de neuf millions à dix-sept millions.

Aujourd'hui, comme tous les vendredis, les deux moitiés de la ville, qui se juxtaposent pendant la semaine, se sont séparées. Le Nord est allé plus au nord, vers les plages de la Caspienne. Le Sud, plus au sud vers Char-e-Rey et le vieux sanctuaire où repose le fils de l'iman Reza. Tout autour du mausolée, c'est un piétinement, une bousculade où l'Européen a tort, sans doute, de chercher ce qui est de la kermesse et ce qui est de la dévotion. Le souverain actuel a bien essayé de capter un peu de ce courant : il a dressé, tout près de là, le tombeau de son propre père, Reza lui aussi ; il a tracé une large avenue, aménagé des terre-pleins de béton là où il y avait des potagers ; il a donné des fêtes et reçu des délégations étrangères. Pour rien : dans la rivalité des morts, le fils de l'iman l'emporte, chaque vendredi, sur le père du roi.

« Que leur reste-t-il d'autre ? dit-on souvent. On les a coupés de leur existence traditionnelle. Leur vie était étroite, précaire, c'est vrai. Mais en les arrachant à leur agriculture et à leurs ateliers d'artisans, en leur promettant un salaire qu'ils ne trouvent guère que dans des travaux de terrassements ou de construction (et encore par à-coups), on les expose en permanence au chômage. Ainsi déplacés, quel refuge ont-ils, sinon autour de la mosquée et dans la communauté religieuse ? »

Mais ceux qui restent sur place subissent, sans qu'il y paraisse, une même « transplantation » : tentatives pour développer les agro-industries, là où il y avait des lopins ; tentatives pour créer des cultures d'exportation pendant qu'on importe des produits autrefois récoltés sur place ; tentatives pour mettre en place de nouvelles structures administratives. Voilà plusieurs mois, sur une route déserte, un panneau souhaitait la bienvenue aux automobilistes qui arrivaient à Meibod. Mais on pouvait chercher : pas trace de Meibod. Des gens de la région, interrogés, ne savaient pas de quoi il s'agissait. Enquête faite, on avait créé à partir de cinq hameaux dispersés une ville qui n'existait que pour des bureaucrates. Et sans doute pour quelque spéculateur foncier. Nul, pour l'instant, ne se

souciait encore de cette ville qu'on venait de plaquer sur le sol comme une géographie sans racines : mais bientôt ces gens allaient être administrés autrement, forcés à vivre autrement, liés entre eux par d'autres rapports et déplacés peut-être.

Où chercher protection, comment retrouver ce qu'on est, sinon dans cet islam qui, depuis des siècles, règle avec tant de soin la vie quotidienne, les liens familiaux, les relations sociales ? Sa rigueur, son immobilité n'ont-ils pas fait sa chance. La « valeur refuge », me disait un sociologue. Il me semble pourtant que cet Iranien, bon connaisseur de l'Iran, péchait (discrétion, peut-être, devant l'Européen que je suis) par excès d'occidentalité.

Rappelons-nous. Il y a huit jours, c'était la commémoration des victimes de l'émeute \* : dans l'immense cimetière de Téhéran, qui porte le nom de « Paradis » \*\*, et où les morts dorment à fleur de terre sous une mince pellicule de ciment, les familles, les amis des tués et des gens pas milliers priaient ; ils gémissaient en levant les bras ; mais tôt déjà dans l'après-midi, autour des robes noires et grises des mollahs, on s'était mis à discuter : et avec quelle violence : renverser le chah, tout de suite ou plus tard ? Chasser les Américains, mais comment ? Prendre les armes ou attendre encore ? Soutenir ou dénoncer les députés d'opposition qui, en attaquant le régime au Parlement, donnent au monde l'impression que la liberté est revenue ? Tard dans la soirée, les groupes s'étaient ainsi formés, dénoués et reformés, autour des religieux. La fièvre politique n'oubliait pas les morts ; elle était le culte auquel ils avaient droit.

Et huit jours plus tôt encore, c'étaient des milliers de manifestants qui, les mains nues devant les soldats en armes, avaient déferlé dans les rues de Téhéran en criant : « Islam, Islam ! » ; « Soldat, mon frère, pourquoi tirer sur ton frère ? viens avec nous sauver le Coran » ; « Khomeyni héritier de Hossein, Khomeyni, nous suivons tes pas. » Et je connais plus d'un étudiant « de gauche » selon nos catégories, qui, sur le panneau où il avait écrit ses revendications et qu'il tendait à bout de bras, avait marqué en gros caractères : « Gouvernement islamique ».

Et il faut remonter plus loin encore. Pendant toute cette année, la révolte a couru dans tout l'Iran, de fêtes en commémorations, de culte en prêche et en prière. Téhéran a honoré les morts de Abadan ; Tabriz ceux d'Ispahan ; et Ispahan ceux de Qom. On a planté devant des centaines de maisons, de grosses branches d'arbres où

\* Voir *infra* n° 241.

\*\* Paradis de Zahra ou Behecht Zahra, oasis aux confins du désert, à une dizaine de kilomètres de Téhéran.

s'allumaient, la nuit tombée, des ampoules blanches, rouges et vertes : c'était le « lit de noces » des garçons qui venaient d'être tués. Et le jour, dans les mosquées, les mollahs parlaient furieusement contre le chah, les Américains, l'Occident et son matérialisme ; ils appelaient, au nom du Coran et de l'islam, à la lutte contre tout ce régime. Quand les mosquées étaient trop petites pour la foule, on mettait des haut-parleurs dans la rue : et tout le village, tout le quartier retentissait de ces voix, terribles comme ont dû l'être dans Florence celle de Savonarole, celles des anabaptistes à Münster ou celles des presbytériens au temps de Cromwell. On a enregistré beaucoup de ces prêches ; des cassettes ont circulé à travers tout l'Iran. Un écrivain, qui n'était pas, tant s'en faut, un homme de religion, m'en a fait entendre à Téhéran – ça ne sentait ni le repli ni le refuge, ni le désarroi ou la peur.

Je n'ai même pas eu à lui demander si cette religion qui appelle tour à tour à la bataille et à la commémoration n'est pas au fond fascinée par la mort – plus préoccupée peut-être du martyr que de la victoire. Je savais ce qu'il m'aurait répondu : « Ce qui vous préoccupe, vous autres Occidentaux, c'est la mort ; vous lui demandez de vous détacher de la vie ; elle vous enseigne le renoncement. Nous, nous nous soucions des morts, car ils nous attachent à la vie ; nous leur tendons la main pour qu'ils nous lient au devoir permanent de justice. Ils nous parlent du droit et de la lutte qui le fait triompher. »

Vous savez la phrase qui fait ces temps-ci le plus ricaner les Iraniens ? Celle qui leur paraît la plus sottise, la plus plate, la plus occidentale ? « La religion, opium du peuple. » Jusqu'à l'actuelle dynastie, les mollahs, sur les mosquées, prêchaient avec un fusil à leur côté.

À 90 % les Iraniens sont chiites. Ils attendent le retour du douzième imam qui fera régner sur la terre l'ordre vrai de l'islam. Mais cette croyance n'annonce pas chaque jour pour chaque lendemain le grand événement ; elle n'accepte pas non plus indéfiniment tous les longs malheurs du monde. Lorsque je l'ai rencontré, l'une des premières phrases de l'ayatollah Chariat Madari (il est sans doute la plus haute autorité spirituelle en Iran aujourd'hui) fut pour me dire : « Nous attendons le Mahdi, mais chaque jour nous nous battons pour un bon gouvernement. » Le chiisme, en face des pouvoirs établis, arme ses fidèles d'une impatience continue. Il leur souffle une ardeur qui, d'un seul tenant, est politique et religieuse.

Affaire de croyance, d'abord. Pour les chiites, le Coran est juste parce qu'il dit la volonté de Dieu, mais Dieu lui-même a voulu être

juste. C'est la justice qui a fait la loi, et non la loi qui a fabriqué la justice. Cette justice, on doit la lire, bien sûr, dans « le » texte dicté par Dieu au Prophète, mais on peut aussi la déchiffrer dans la vie, les propos, la sagesse et les sacrifices exemplaires des imams, nés, depuis Ali, dans la maison du Prophète et persécutés par le gouvernement corrompu des califes, ces aristocrates arrogants qui avaient oublié la vieille justice égalitaire. Et en attendant que le douzième imam \*, en redevenant visible, la rétablisse dans sa perfection, il faut, par le savoir, par l'amour d'Ali et de ses descendants, par le martyr même, défendre contre le pouvoir mauvais la communauté des croyants.

Affaire d'organisation, par conséquent. Dans le clergé chiite, l'autorité religieuse n'est pas déterminée par une hiérarchie. On ne suit que celui qu'on veut bien entendre. Les grands ayatollahs du moment, ceux qui, en face du roi, de sa police et de l'armée, viennent de faire descendre dans la rue tout un peuple, nul ne les a intronisés : on les a écoutés. Et cela est vrai jusque dans les moindres communautés ; les mollahs des quartiers et des villages regroupent autour d'eux ceux que leur parole attire ; de ces volontaires leur vient leur subsistance ; d'eux leur vient de quoi entretenir les disciples qu'ils forment ; d'eux leur vient leur influence. Mais d'eux vient aussi une sollicitation incessante : il leur faut dénoncer l'injustice, critiquer l'administration, s'élever contre les mesures inacceptables, blâmer et prescrire. Ces hommes de religion sont comme autant de plaques sensibles où se marquent les colères et les aspirations de la communauté. Voudraient-ils être à contre-courant, ils perdraient ce pouvoir qui tient pour l'essentiel dans le jeu de la parole et de l'écoute.

N'embellissons pas les choses. Le clergé chiite n'est pas une force révolutionnaire. Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, il encadre la religion officielle. Les mosquées, les tombeaux des saints ont reçu de riches donations : des biens considérables ont été accumulés entre ses mains : de là bien des conflits et bien des complicités avec les gens du pouvoir. De là bien des oscillations aussi, même s'il est vrai que les mollahs, et surtout les plus humbles, ont été le plus souvent du côté des révoltés. L'ayatollah Kachani était au comble de la popularité tant qu'il soutenait Mossadegh ; il changea de camp ; il fut oublié.

Les mollahs ne sont aucunement « révolutionnaires », même au

\* Le douzième imam, ou Imam caché, ou Messie – Mahdi –, dont l'occultation donne son sens à la tradition ésotérique et mystique chiite contre l'islam sunnite, étatique, de l'invasisseur arabe.

sens populiste du mot. Mais cela ne veut pas dire que la religion chiite n'a à opposer au gouvernement et à la modernisation abhorrée que le poids de l'inertie; cela ne veut pas dire qu'elle constitue une idéologie si répandue dans le peuple que les vrais révolutionnaires sont contraints, pour un temps, de s'y rallier; elle est bien plus qu'un vocabulaire simple à travers lequel doivent bien passer des aspirations qui n'ont pas trouvé d'autres mots. Elle est aujourd'hui ce qu'elle a été plusieurs fois dans le passé; la forme que prend la lutte politique dès lors que celle-ci mobilise les couches populaires. Elle fait, de milliers de mécontentements, de haines, de misères, de désespoirs, une *force*. Et elle en fait une force, parce qu'elle est une forme d'expression, un mode de relations sociales, une organisation élémentaire souple, et largement acceptée, une manière d'être ensemble, une façon de parler et d'écouter, quelque chose qui permet de se faire entendre des autres et de vouloir avec eux, en même temps qu'eux.

Étonnant destin de la Perse. À l'aurore de l'histoire, elle a inventé l'État et l'administration: elle en a confié les recettes à l'Islam et ses administrateurs ont servi de cadres à l'empire arabe. Mais de ce même Islam elle a fait dériver une religion qui n'a pas cessé, à travers les siècles, de donner une force irréductible à tout ce qui, du fond d'un peuple, peut s'opposer au pouvoir de l'État.

## 245 *À quoi rêvent les Iraniens?*

« À quoi rêvent les Iraniens? », *Le Nouvel Observateur*, n° 727, 16-22 octobre 1978, pp. 48-49.

Cet article, le seul du reportage iranien publié en France, correspond à celui du *Corriere* intitulé « Ritorno al profeta », paru le 22 octobre, augmenté d'un emprunt à l'article n° 241 et de deux à l'article n° 244.

« Ils ne nous lâcheront jamais de leur plein gré. Pas plus que le Viet-nâm. » J'avais envie de répondre: ils sont encore moins prêts à vous lâcher qu'ils ne l'ont été pour le Viet-nâm. À cause du pétrole, à cause du Moyen-Orient. Et aujourd'hui qu'ils semblent disposés, après Camp David, à concéder le Liban à la domination syrienne, donc à l'influence soviétique, comment les États-Unis se priveraient-ils d'une position qui leur permet, selon le cas, de prendre à revers le champ de bataille ou de contrôler la paix?

Les Américains vont-ils pousser le chah vers une nouvelle épreuve de force, et un second « vendredi noir »? La rentrée universitaire, les grèves de ces jours-ci, les troubles qui reprennent et les fêtes religieuses du mois prochain pourraient être une occasion: l'homme à poigne étant alors Moghamdan, le chef actuel de la Savak.

C'est la solution de réserve. Ni la plus souhaitée ni, pour le moment, la plus probable. Incertaine: car on peut tabler sur certains généraux mais on ne sait pas si on peut compter sur l'armée. Inutile, d'un certain point de vue: il n'y a aucun « péril communiste » – ni extérieur, car il est entendu depuis vingt-cinq ans que l'U.R.S.S. ne touche pas à l'Iran, ni intérieur, car la haine des Américains n'a d'égale que la peur des Soviétiques.

Conseillers du chah, experts américains, technocrates du régime, milieux de l'opposition politique (qu'il s'agisse du Front national\* ou d'hommes plus « socialisants »): tout le monde, de plus ou moins bonne grâce, est tombé d'accord ces dernières semaines pour tenter une « libéralisation accélérée sur place », ou la laisser faire. Le modèle espagnol est le modèle chéri ces temps-ci par les états-majors politiques. Est-il transposable à l'Iran? Il y a bien des problèmes techniques. Des questions de date: maintenant? ou plus tard après un autre « coup de chien »? Des questions de personnes: avec ou sans le chah? Le fils, la femme peut-être? Amini, le vieux diplomate prévu pour mener l'opération n'est-il pas déjà usé, lui qui fut jadis Premier ministre?

Entre l'Iran et l'Espagne, il existe pourtant de grosses différences. L'échec du développement économique a empêché que se forme en Iran l'assise sociale d'un régime libéral, moderne, occidentalisé. S'est formée, en revanche, une immense poussée populaire, qui a explosé cette année; elle a bousculé les partis politiques en voie de reconstitution; elle vient de jeter un demi-million d'hommes dans les rues de Téhéran contre les mitrailleuses et les tanks.

Et elle ne criait pas seulement « À mort le chah », mais aussi « Islam, islam, Khomeyni, nous te suivrons ». Et même « Khomeyni pour roi ».

La situation en Iran semble être suspendue à une grande joute entre deux personnages aux blasons traditionnels: le roi et le saint, le souverain en armes et l'exilé démuné; le despote avec en face de lui l'homme qui se dresse les mains nues, acclamé par un peuple. Cette image a sa propre force d'entraînement, mais elle recouvre une

\* Front national: parti laïc de Karim Sandjabi, ancien ministre de Mossadegh.

réalité à laquelle des millions de morts viennent d'apporter leur signature.

La libéralisation rapide et sans rupture de pouvoir suppose qu'on intègre ce mouvement ou qu'on le neutralise. Et d'abord qu'on sache où et jusqu'où il veut aller. Or, voilà qu'hier, à Paris où il s'était réfugié et malgré bien des pressions, l'ayatollah Khomeyni a « cassé la baraque ».

Il a lancé un appel aux étudiants, mais il s'adressait aussi aux musulmans et à l'armée, pour qu'ils s'opposent, au nom du Coran et au nom du nationalisme, à ces projets de compromis où il est question d'élections, de constitution, etc.

Un clivage qu'on pouvait pressentir depuis un bon moment est-il en train de se produire dans l'opposition au chah? Les « politiques » de cette opposition se veulent rassurants : « C'est bien, disent-ils, Khomeyni, en faisant monter les enchères, nous renforce en face du chah et des Américains. Son nom n'est d'ailleurs qu'un drapeau; il n'a pas de programme. N'oubliez pas que, depuis 1963, les partis ne peuvent plus s'exprimer. On se rallie pour l'instant à Khomeyni. Mais la dictature une fois abolie, toute cette brume se dissipera; la vraie politique reprendra les commandes et on aura vite fait d'oublier le vieux prêcheur. » Mais toute l'agitation du week-end autour de la résidence à peine clandestine de l'ayatollah dans la banlieue de Paris, les allées et venues d'Iraniens « importants », tout démentait cet optimisme un peu hâtif; tout prouvait qu'on croyait à la force du courant mystérieux qui passe entre un vieil homme exilé depuis quinze ans et son peuple qui l'invoque.

C'est la nature de ce courant qui m'intriguait depuis qu'on m'en avait parlé, il y a quelques mois, et j'étais un peu las, je dois l'avouer, d'entendre répéter par tant de bons experts : « On sait bien ce dont ils ne veulent plus, mais ils ne savent toujours pas ce qu'ils veulent. »

« Que voulez-vous? » C'est avec cette seule question que je me suis promené à Téhéran et à Qom dans les jours qui ont suivi immédiatement les émeutes. Je me suis gardé de la poser aux professionnels de la politique; j'ai préféré discuter longuement parfois avec des religieux, des étudiants, des intellectuels intéressés aux problèmes de l'islam ou, encore, avec de ces anciens guérilleros qui avaient abandonné la lutte armée en 1976 et avaient décidé de mener leur action sur un tout autre mode, à l'intérieur de la société traditionnelle.

« Que voulez-vous? » Pendant tout mon séjour en Iran, je n'ai pas entendu une seule fois prononcer le mot « révolution ». Mais

quatre fois sur cinq, on m'a répondu : « Le gouvernement islamique. » Ce n'était pas une surprise. L'ayatollah Khomeyni avait déjà fait cette réponse lapidaire à des journalistes; il en était resté là.

Qu'est-ce que cela veut dire et précisément dans un pays comme l'Iran — pays à grosse majorité musulmane, mais pays non arabe et non sunnite, donc moins sensible qu'un autre au panislamisme ou au panarabisme?

L'islam chiite, en effet, présente un certain nombre de traits susceptibles de donner à la volonté de « gouvernement islamique » une coloration particulière. Absence de hiérarchie dans le clergé, indépendance des religieux les uns par rapport aux autres, mais dépendance (même financière) à l'égard de ceux qui les écoutent, importance de l'autorité purement spirituelle, rôle à la fois d'écho et de guide que doit jouer le clergé pour soutenir son influence — voilà pour l'organisation. Et pour la doctrine, c'est le principe que la vérité n'a pas été parachevée par le sceau du dernier prophète; après Mahomet commence un autre cycle de révélation, celui, inachevé, des imams qui, à travers leurs paroles, leur exemple et leur martyre aussi, portent une lumière, toujours la même et toujours changeante; c'est elle qui permet d'éclairer, de l'intérieur, la loi, laquelle n'est pas faite seulement pour être conservée mais pour délivrer, au long du temps, le sens spirituel qu'elle recèle. Même invisible avant son retour promis, le douzième imam n'est donc pas radicalement et fatalement absent : ce sont les hommes eux-mêmes qui le font revenir à mesure que les éclaire davantage la vérité à laquelle ils s'éveillent.

On dit souvent que, pour le chiisme, tout pouvoir est mauvais du moment qu'il n'est pas le pouvoir de l'imam. Les choses, on le voit, sont beaucoup plus complexes. L'ayatollah Chariat Madari me l'a dit, dès les premières minutes de notre entretien : « Nous attendons le retour de l'imam, ce qui ne veut pas dire que nous renoncions à la possibilité d'un bon gouvernement. Vous vous y efforcez aussi, vous autres chrétiens, qui attendez pourtant le jour du Jugement. » Et comme pour mieux authentifier son propos, l'ayatollah, quand il m'a reçu, était entouré de plusieurs membres du comité pour les droits de l'homme en Iran.

Un fait doit être clair : par « gouvernement islamique », personne, en Iran, n'entend un régime politique dans lequel le clergé jouerait un rôle de direction ou d'encadrement. L'expression m'a paru être employée pour désigner deux ordres de choses.

« Une utopie », m'ont dit certains sans nuance péjorative. « Un idéal », m'ont dit la plupart. C'est en tout cas quelque chose de très



vieux et aussi de très éloigné dans le futur : revenir à ce que fut l'islam au temps du Prophète; mais aussi avancer vers un point lumineux et lointain où il serait possible de renouer avec une fidélité plutôt que de maintenir une obéissance. Dans la recherche de cet idéal, la méfiance à l'égard du légalisme m'a paru essentielle, avec la foi en la créativité de l'islam.

Une autorité religieuse m'a expliqué qu'il faudrait de longs travaux d'experts civils et religieux, savants et croyants, pour éclairer tous les problèmes posés auxquels le Coran n'a jamais prétendu donner de réponse précise. Mais on peut y trouver des directions générales : l'islam valorise le travail; nul ne peut être privé des fruits de son labeur; ce qui doit appartenir à tous (l'eau, le sous-sol) ne devra être approprié par personne. Pour les libertés, elles seront respectées dans la mesure où leur usage ne nuira pas à autrui; les minorités seront protégées et libres de vivre à leur guise à condition de ne pas porter dommage à la majorité; entre l'homme et la femme, il n'y aura pas inégalité de droits, mais différence, puisqu'il y a différence de nature. Pour la politique, que les décisions soient prises à la majorité, que les dirigeants soient responsables devant le peuple et que chacun, comme il est prévu dans le Coran, puisse se lever et demander des comptes à celui qui gouverne.

On dit souvent que les définitions du gouvernement islamique sont imprécises. Elles m'ont paru au contraire d'une limpidité très familière, mais, je dois dire, assez peu rassurante. « Ce sont les formules de base de la démocratie, bourgeoise ou révolutionnaire, ai-je dit; nous n'avons pas cessé de les répéter depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, et vous savez à quoi elles ont mené. » Mais on m'a répondu aussitôt : « Le Coran les avait énoncées bien avant vos philosophes et si l'Occident chrétien et industriel en a perdu le sens, l'islam, lui, saura en préserver la valeur et l'efficacité. »

Quand les Iraniens parlent du gouvernement islamique, quand, sous la menace des balles, ils en font un cri dans la rue, quand ils rejettent, en son nom, les transactions des partis et des hommes politiques, au risque d'un bain de sang peut-être, ils ont autre chose en tête que ces formules de partout et de nulle part. Et autre chose dans le cœur. Ils pensent, je crois, à une réalité toute proche d'eux puisqu'ils en sont eux-mêmes les acteurs.

Il s'agit d'abord du mouvement qui tend à donner aux structures traditionnelles de la société islamique un rôle permanent dans la vie politique. Le gouvernement islamique, c'est ce qui permettra de maintenir en activité ces milliers de foyers politiques qui se sont allumés dans les mosquées et les communautés religieuses pour

résister au régime du chah. On m'a cité un exemple : il y a dix ans, la terre avait tremblé à Ferdows; la ville entière était à reconstruire; mais le projet retenu ne donnant pas satisfaction à la plupart des paysans et des petits artisans, ils avaient fait sécession; sous la conduite d'un religieux, ils étaient allés fonder leur ville un peu plus loin; ils avaient collecté des fonds dans toute la région, ils avaient décidé collectivement des implantations, aménagé les adductions d'eau, organisé des coopératives. Et ils avaient appelé leur ville Islamieh. Le tremblement de terre avait été une occasion de faire des structures religieuses non pas seulement le point d'ancrage d'une résistance, mais le principe d'une création politique. Et c'est à cela qu'on songe lorsqu'on parle du gouvernement islamique.

Mais on songe aussi à un autre mouvement, qui est comme l'inverse et la réciproque du premier. C'est celui qui permettrait d'introduire dans la vie politique une dimension spirituelle : faire que cette vie politique ne soit pas, comme toujours, l'obstacle de la spiritualité mais son réceptacle, son occasion, son ferment. Et c'est là qu'on croise une ombre qui hante toute la vie politique et religieuse de l'Iran d'aujourd'hui : celle d'Ali Chariatti à qui sa mort, il y a deux ans, a donné la place, si privilégiée dans le chiisme, de l'invisible Présent, de l'Absent toujours là.

Chariatti, issu d'un milieu religieux, avait, au cours de ses études en Europe, eu contact avec des responsables de la révolution algérienne, avec différents mouvements du christianisme de gauche, avec tout un courant du socialisme non marxiste (il avait suivi les cours de Gurvitch); il connaissait à la fois l'œuvre de Fanon et celle de Massignon. Il revint enseigner à Meshad que le vrai sens du chiisme, il ne fallait pas le chercher du côté d'une religion officialisée depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, mais dans une leçon de justice et d'égalité sociales prônée déjà par le premier imam. Sa « chance » fut que la persécution l'obligea d'aller enseigner à Téhéran, hors de l'université, dans une salle aménagée pour lui à l'abri d'une mosquée, où il s'adressait à un public qui était le sien et qui se compta vite par milliers : étudiants, mollahs, intellectuels, petites gens du quartier du Bazar, provinciaux de passage. Chariatti eut la fin des martyrs : poursuivi, ses livres interdits, il se livra lorsque son père fut arrêté à sa place; après un an de prison, il était à peine parti pour l'exil qu'il mourut d'une mort que bien peu en Iran acceptent de considérer comme naturelle. Le seul nom qui fut salué l'autre jour à la grande manifestation de Téhéran, avec celui de Khomeyni, fut celui de Chariatti.

Je me sens embarrassé pour parler du gouvernement islamique comme « idée » ou même comme « idéal ». Mais comme « volonté politique », il m'a impressionné. Il m'a impressionné dans son effort pour politiser, en réponse à des problèmes actuels, des structures indissociablement sociales et religieuses; il m'a impressionné dans sa tentative aussi pour ouvrir dans la politique une dimension spirituelle.

Cette volonté politique, à court terme, pose deux questions :

1) Est-elle assez intense ces jours-ci et sa détermination est-elle assez claire pour empêcher la « solution Amini \* » qui a pour elle (ou contre elle, comme on voudra) d'être acceptable par le chah, d'être recommandée par les puissances étrangères, de tendre à un régime parlementaire à l'occidentale et de faire à la religion islamique une part qui serait sans doute de concession?

2) Cette volonté est-elle assez profondément enracinée pour devenir une donnée permanente de la vie politique en Iran, ou bien se dissipera-t-elle comme un nuage lorsque le ciel de la « réalité politique » se sera enfin éclairci et qu'on pourra parler programmes, partis, constitution, plans, etc.?

Les hommes politiques ont beau dire : c'est la réponse à ces deux questions qui ordonne aujourd'hui une grande part de leurs tactiques.

Mais il y a aussi à propos de cette « volonté politique » deux questions qui me touchent davantage.

L'une concerne l'Iran et son singulier destin. À l'aurore de l'histoire, la Perse a inventé l'État et elle en a confié les recettes à l'Islam : ses administrateurs ont servi de cadres au califat. Mais de ce même Islam elle a fait dériver une religion qui a donné à son peuple des ressources indéfinies pour résister au pouvoir de l'État. Dans cette volonté d'un « gouvernement islamique » faut-il voir une réconciliation, une contradiction ou le seuil d'une nouveauté?

L'autre concerne ce petit coin de terre dont le sol et le sous-sol sont l'enjeu de stratégies mondiales. Quel sens, pour les hommes qui l'habitent, à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme : une *spiritualité politique*. J'entends déjà des Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort \*\*.

\* Ali Amini, proche des Américains. Dans *Le Monde* du 10 septembre 1978, il conseillait au chah de régner sans gouverner et de confier les affaires à un gouvernement de coalition regroupant tous les partis d'opposition.

\*\* L'article italien comporte ce fragment supplémentaire : « ... moi qui sais bien peu de chose sur l'Iran ».

## 246 *Le citron et le lait*

« Le citron et le lait », *Le Monde*, n° 10 490, 21-22 octobre 1978, p. 14. (Sur *Le Ghetto judiciaire*, Paris, Grasset, 1978.)

P. Boucher, alors journaliste au *Monde*, était particulièrement attentif à l'histoire et aux enjeux du jeune Syndicat de la magistrature.

Parmi toutes les choses qu'on apprend dans le livre de Philippe Boucher, celle-ci : le plaisir d'être aux affaires ne se satisfait qu'à moitié du ministère de la Justice. Peu importe. Mais il importe en revanche que la fonction de justice ne soit plus aujourd'hui si essentielle et éclatante qu'elle puisse comme autrefois servir de principe à l'exercice du pouvoir civil : l'État naissant, nous disent les historiens, fut un État de justice.

De nos jours, la justice est un peu comme les peines qu'elle inflige : elle n'aime pas trop se montrer. Ses rituels ne servent plus à impressionner les justiciables, mais à conforter un peu les justiciers; les plaideurs avec leurs longs tapages ayant disparu, elle n'est plus le grand théâtre social qu'elle fut pendant des siècles.

Enveloppée d'abord dans les grisailles d'une administration de plus en plus semblable aux autres, elle a subi ensuite un double mouvement de repli : elle laisse échapper tout un domaine d'affaires, et de plus en plus large, qui se règlent derrière son dos (ses prises sur l'économique sont fragmentaires ou symboliques); en outre, elle se rabat de plus en plus sur des fonctions « sociales » de contrôle ténue, quotidien et ingrat.

Ce repli explique sans doute que la justice n'intéresse plus le public que sous sa forme aiguë : là où il y a crime, assises, jeu de la vie et de la mort. Les juges ne sont visibles qu'en rouge. (Encore un des points qui rend si difficile de déraciner la peine de mort : sans le droit de tuer, la justice serait-elle autre chose qu'un service public un peu moins efficace que les P.T.T. et moins utile certainement que la Sécurité sociale? Le droit de tuer est la dernière marque de sa souveraineté. Il lui permet de dépasser toutes les autres administrations *de la tête*.)

\*

Ce qui m'a toujours plu dans les articles de Philippe Boucher, ici même, c'est qu'il a cherché à ressaisir la justice là où elle commençait à devenir invisible : il a été l'inverse d'un chroniqueur judiciaire. L'« affaire » n'était jamais pour lui le cas singulier qui tranche sur le quotidien; mais ce qui le révèle ou le prépare. Elle lui

ouvrait l'angle pour saisir un fonctionnement silencieux en train de se mettre en place. Philippe Boucher voit les choses en juriste plutôt qu'en juré.

Son livre ne serait ironique qu'à l'égard des autres, il m'intéresserait à moitié. Heureusement, il est ironique à l'égard de lui-même. Il dit le contraire de ce que veut dire son titre. Toutes ses analyses le soulignent : la justice n'est ni ghetto ni forteresse; elle est fragile, perméable, et transparente, malgré ses brouillards. Elle est « ployable à merci ».

Vous dites cela, et on traduit aussitôt : la justice est « aux ordres ». Philippe Boucher dirait plutôt qu'elle est « aux désordres ». Et de ces « désordres », les « ordres » du gouvernement, ou de la chancellerie, ne sont qu'un aspect, et sans doute pas le plus important. Ces désordres ne sont, en effet, ni des accidents, ni des obstacles, ni des limites de l'appareil judiciaire. Ni même des perturbations. Mais des mécanismes de fonctionnement. La justice s'exerce par et à travers les incapacités d'un ministre, les exigences d'un intérêt, les égarements d'une ambition.

Philippe Boucher dresse beaucoup de portraits. Ils ne font pas penser à Saint-Simon (évidemment), mais à Tinguely : on croit voir une de ces immenses machineries, pleines de rouages impossibles, de rubans qui n'entraînent rien et d'engrenages qui font la grimace : toutes ces choses qui « ne marchent pas » font finalement que « ça marche ».

Mais, dans ce jeu des désordres, les humeurs des juges ne sont pas la part essentielle. Il y a, autour ou à l'intérieur de l'appareil judiciaire, des plages entières qui sont aménagées pour que le désordre y produise ses effets utiles. Et *Le Ghetto judiciaire* montre, d'une façon, je crois, remarquable, que ce ne sont pas des tolérances ou des relâchements, mais des pièces du mécanisme. Ainsi, le principe de l'opportunité des poursuites, qui donne le droit étonnant d'ouvrir ou de fermer les yeux au gré d'éléments étrangers à la loi. Ainsi, l'autonomie bien connue de la police, qui découpe à l'avance (quand elle ne le façonne pas) ce qui doit constituer l'objet de l'intervention judiciaire. Ainsi les mesures d'expulsion et de refoulement, qui exercent sur cette frange importante qu'est la population immigrée, une sorte de justice parallèle (elle a même à Arenc sa prison parallèle).

Vous me direz : tout cela n'a rien de bien extraordinaire. Quelle est l'organisation privée ou publique qui ne fonctionne pas de cette manière? Quelle règle pourrait vivre si, quotidiennement, elle ne respirait l'irrégularité? Notre justice n'est pas déshonorée quand on

la compare à celle de l'Ancien Régime, ou à celle qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, jugeait les grévistes et les communards.

Philippe Boucher le dit très bien : la question n'est pas dans la quantité plus ou moins grande de désordre, mais dans la nature des effets qu'il produit. Or, dans l'appareil judiciaire qui veille sur nous, le désordre produit de « l'ordre ». Et de trois façons. Il produit des « irrégularités acceptables » à l'abri desquelles (l'habitude et la commodité aidant) on se retrouve dans une tolérance consentie à peu près par tous. Il produit des « dissymétries utilisables » assurant à quelques-uns des avantages dont pâtissent les autres qui ne le savent pas ou n'y peuvent mais. Enfin et surtout, il produit ce qui a la plus haute valeur dans des civilisations comme la nôtre : l'ordre social.

\*

Notre justice est censée, au moins depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, n'avoir d'autre rôle que d'appliquer la loi. Ce qu'elle fait d'une manière bien boîteuse si vous considérez toutes les exceptions qu'elle tolère, toutes les entorses qu'elle inflige. Mais si vous regardez l'appareil en mouvement, avec ses tenants et aboutissants, vous vous apercevez que la perturbation de la loi obéit au principe de la sauvegarde de l'ordre. Formule de Philippe Boucher : « La justice ne se préoccupe pas du préjudice, elle appréhende les troubles. » C'est pour cause d'ordre qu'on décide de poursuivre ou de ne pas poursuivre. Pour cause d'ordre qu'on laisse à la police bride sur le cou. Pour cause d'ordre qu'on expulse ceux qui ne sont pas parfaitement « désirables ».

Ce primat de l'ordre a au moins deux conséquences importantes : que la justice substitue de plus en plus le souci de la norme au respect de la loi; et qu'elle tend moins à sanctionner les infractions qu'à pénaliser les comportements. En pensant à un autre beau livre, mais où il est question d'amour, j'aurais aimé que celui de Philippe Boucher s'appelle : « Le Nouveau Désordre judiciaire ».

\*

On ne peut pas dissocier le livre de Philippe Boucher d'un phénomène récent, dont lui-même souligne l'importance : pour la première fois depuis que les parlements d'Ancien Régime ont été dissous, les magistrats se sont « réunis » en 1968 : ce fut le Syndicat de la magistrature. Et cette « réunion » a eu aussi bien pour origine que pour conséquence un réveil en forme de question : « Qu'est-ce donc que nous sommes et qu'est-ce qu'on nous fait faire, nous qui

sommes, par principe, destinés à appliquer la loi, tandis qu'on nous pousse insidieusement, et qu'on nous demande même à haute voix de produire de l'ordre social? » On a beaucoup dit que le Syndicat de la magistrature voulait « politiser » l'administration de la justice. Je serais plutôt porté à penser le contraire : il a voulu poser la question de la loi à une certaine « politique » de la justice qui était celle de l'ordre. Et il a montré quels effets de perturbation la loi pouvait produire dans cette « politique ».

Retour au juridisme? On n'en est pas là, et il ne faut pas y aller. Mais il faut affronter ce qui est à l'origine, sans doute, de la crise actuelle de la justice, et pas seulement en France : contrairement à ce que le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle avaient pu espérer, l'architecture du droit ne peut pas être en même temps une mécanique de l'ordre. *Law and Order* : ce n'est pas simplement la devise du conservatisme américain, c'est un monstre par hybridation. Ceux qui se battent pour les droits de l'homme le savent bien. Quant à ceux qui l'oublient, le livre de Philippe Boucher le leur rappellera. Comme on dit lait ou citron, il faut dire la loi *ou* l'ordre. À nous de tirer de cette incompatibilité les leçons pour l'avenir.

## 247 Une énorme surprise

« Ein gewaltiges Erstaunen », (« Une énorme surprise »; trad. J. Chavy), *Der Spiegel*, 32<sup>e</sup> année, n° 44, 30 octobre 1978, p. 264.

– Des centaines de visiteurs font la queue souvent pendant des heures pour entrer au centre Pompidou. Les critiques avouent leur enthousiasme. Le Monde lui-même, qui pourtant, ces dernières années, n'était pas un journal particulièrement germanophile, écrit : « Cette exposition \* a une importance que l'on peut qualifier d'historique. » Que signifie cette euphorie?

– Je n'appellerai pas cela euphorie, mais plutôt énorme surprise. Soudain, nous autres Français ne trouvons plus ce que nous tenions pour notre « identité ». Nous voyons que nous étions très semblables aux Allemands lorsque nous nous entre-tuions, et loin d'eux lorsque nous nous rapprochions. Nous nous sentons très proches de

\* L'exposition « Paris-Berlin ».

leur passé et – comme eux – très éloignés d'un passé pourtant proche.

– Est-ce aujourd'hui seulement que le visiteur de l'exposition se rend compte des relations croisées qui ont existé entre Paris et Berlin?

– Quand on entre dans l'exposition, on se pose déjà une question : qui donc étaient ces gens de l'autre côté? Et une autre question se pose au cours de la visite : qui sommes-nous, eux et nous, qui nous sommes croisés d'après des lois bizarres, comme se croisent les gènes de deux cellules pour en former une troisième? Depuis 1870, nous avons eu des relations si méfiantes avec l'Allemagne que des époques entières de la culture allemande ont été systématiquement dissimulées, tandis que d'autres nous ont paru être des fragments surgis de façon sporadique.

– Avec ce résultat que, pour beaucoup de Français, Brecht, Freud, Marcuse, Klee, par exemple, ne représentent pas la culture ou la langue allemandes, mais sont au contraire devenus des espèces de célébrités universelles qu'on n'associe à aucun État?

– Oui, depuis longtemps, et en particulier depuis la Première Guerre mondiale, les Allemands, ou les représentants de la culture allemande, ne sont acceptés en France qu'à la condition qu'ils fassent preuve d'une distance suffisante par rapport à l'Allemagne, à ses institutions et à son histoire, afin d'être reconnus comme « dégermanisés ». On a accepté Brecht parce qu'il était marxiste, Marcuse parce qu'il était devenu américain, Freud dès l'instant où les Allemands l'ont chassé de Vienne, Thomas Mann parce qu'il vécut en Suisse et aux États-Unis.

– Cette exposition marque-t-elle un tournant, est-elle réellement, comme l'écrit Le Monde, « une occasion de se connaître l'un l'autre, et peut-être d'apprendre à comprendre »?

– Après la guerre, les Européens ont sans cesse été tiraillés entre, d'un côté, l'Atlantique, et, de l'autre, la Vistule. Ils ne voulaient même plus se considérer eux-mêmes. On était européen, mais atlantiste, on était européen, mais de l'Est. Réduite à rien, ou à presque rien à la fin de la guerre, l'Europe a cherché sa métropole à l'Est et à l'Ouest, à droite et à gauche. Ainsi, on pouvait ignorer le centre et les causes de tous les tourments de notre histoire. Aujourd'hui, le monde se régionalise, et l'Europe est obligée de réfléchir sur elle-même.

– Et maintenant cette exposition oblige les Français à reconnaître qu'il n'y a pas eu de ligne directe conduisant de Bismarck à Hitler?

– Ignorer purement et simplement l'Allemagne fut toujours

pour la France un moyen de désamorcer les problèmes politiques ou culturels qu'elle lui posait. On a opposé les bons Allemands aux mauvais, l'Allemagne cultivée à l'Allemagne militaire, l'Allemagne germanique à l'Allemagne européenne. Ces dernières années, on a encore simplifié cette coupure : l'Allemagne propre et nette, travailleuse, ordonnée, et, en face, une poignée de nihilistes terroristes. L'abondance immobile et le vide explosif.

– *En fin de compte, il est probable que ce sont surtout des cinéastes comme Herzog et Fassbinder qui ont redressé l'image selon laquelle le prétendu État policier allemand étrangle l'art et permet encore, tout au plus, à Heinrich Böll de respirer.*

– Il est certain que le cinéma allemand nous a donné une idée nouvelle de ce qui se passait dans la société allemande. Il n'a pas, disons, dessiné une « autre » Allemagne, mais il a donné à voir une Allemagne tendue et inquiétante.

– *Jusqu'ici, les Français ont vu l'Allemagne intellectuelle plutôt sous un jour classique, entre Goethe et Hesse, Beethoven et Heine, Brahms et Wagner. Cette exposition leur fait découvrir, sans doute pour la première fois, des expressionnistes comme Macke et Beckmann ?*

– Depuis la fin de l'impressionnisme, la peinture française a tendu au formalisme et à l'abstraction en suivant une pente de plus en plus inclinée. La peinture en tant que forme d'expression violente, protestation lyrique était inconnue en France. Nous venons tout juste de la découvrir à travers des peintres comme Bacon. L'exposition « Paris-Berlin » nous montre que cette peinture, si nouvelle pour nous, plonge ses racines dans l'expressionnisme allemand.

– *Ces peintres étaient-ils également nouveaux pour vous ?*

– Comme pour tout bon Français moyen, je ressens cet art comme très contemporain. Au cours de ces dernières années, poussé peut-être par la tendance générale qui régnait en France, j'ai commencé de façon tout à fait systématique à lire ces philosophes et écrivains allemands du xx<sup>e</sup> siècle que je connaissais à peine. En France, on dit souvent que nous vivons encore au xix<sup>e</sup> siècle. Lorsque j'ai visité « Paris-Berlin », et que j'ai lu les auteurs allemands des années 1910 à 1930, j'ai pris conscience que le xx<sup>e</sup> siècle, avec ses idées, ses problèmes, ses formes culturelles spécifiques, existe réellement. Pour moi, cette exposition est la preuve du xx<sup>e</sup> siècle.

## 248 *Une révolte à mains nues*

« Una rivolta con le mani nude » (« Une révolte à mains nues »), *Corriere della sera*, vol. 103, n° 261, 5 novembre 1978, pp. 1-2.

Téhéran. Les rois du siècle dernier étaient en somme assez accommodants. On les voyait partir, au petit matin, fuyant leur palais dans de grosses berlines noires, après avoir abdicqué entre les mains d'un ministre impatient et courtois. Les gens en place étaient-ils plus peureux qu'aujourd'hui, moins attachés au pouvoir, plus sensibles à la haine, ou peut-être tout simplement moins bien armés ? Toujours est-il que les gouvernements tombaient facilement quand les peuples descendaient dans la rue.

Au xx<sup>e</sup> siècle, pour renverser un régime, il faut plus que ces « émotions ». Il faut armes, état-major, organisation, préparation... Ce qui se passe en Iran a de quoi troubler les observateurs d'aujourd'hui. Ils ne peuvent y retrouver ni la Chine, ni Cuba, ni le Viêt-nam, mais un raz de marée sans appareil militaire, sans avant-garde, sans parti. Ils n'y retrouvent pas non plus les mouvements de 1968, car ces hommes et ces femmes qui manifestent avec des banderoles et des fleurs ont un but politique immédiat ; ils s'en prennent au chah et à son régime ; et ils sont bel et bien ces jours-ci en train de les renverser.

Quand j'ai quitté Téhéran, il y a un mois, on se doutait bien que le mouvement était irréversible. Mais on pouvait penser qu'il irait lentement. Il pouvait connaître bien des coups d'arrêt : bains de sang, s'il devenait plus intense ; dispersion, s'il gagnait en étendue ; assoupissement, s'il se montrait incapable de se doter d'un programme. Rien de tout cela ne s'est produit et les choses dès lors ont été très vite.

Premier paradoxe et première cause de l'accélération : depuis dix mois, la population s'oppose à un régime qui est parmi les mieux armés du monde et à une police qui est parmi les plus redoutables. Cela les mains nues, sans recours à la lutte armée, avec une obstination et un courage qui immobilisent l'armée sur place : petit à petit, elle se fige et hésite à tirer. Il y a deux mois, elle faisait de trois mille à quatre mille morts autour de la place Djaleh ; hier, deux cent mille personnes ont défilé devant des soldats qui n'ont pas bougé. Le gouvernement en est réduit à lancer des commandos de provocateurs : ils n'ont aucun effet. Plus la crise décisive approche, moins le recours aux armes devient possible. Le soulèvement de toute une société a étouffé la guerre civile.

Deuxième paradoxe : la révolte s'est étendue sans qu'il y ait eu dispersion ou conflit. La rentrée universitaire aurait pu ramener sur le devant de la scène des étudiants plus occidentalisés, plus marxistes que les mollahs des campagnes. La libération de plus d'un millier de prisonniers politiques aurait pu susciter un conflit entre anciens et nouveaux opposants. Enfin et surtout, la grève des ouvriers du pétrole aurait pu, d'un côté, inquiéter la bourgeoisie du bazar et, d'autre part, amorcer un cycle de revendications strictement professionnelles : le secteur moderne et industrialisé pouvait se séparer du secteur « traditionnel » (en cédant aussitôt sur les augmentations de salaire, le gouvernement faisait ce calcul). Or rien de tout cela ne s'est produit. Mieux : les ouvriers en grève ont donné au mouvement une arme économique formidable. L'arrêt des raffineries tarit les ressources du gouvernement et donne une dimension internationale à la crise iranienne. Pour les clients de l'Iran, le chah est devenu obstacle à leur approvisionnement. Jolie réponse à ceux qui avaient autrefois renversé Mossadegh et rétabli la monarchie pour mieux contrôler le pétrole.

Troisième paradoxe : l'absence d'objectifs à long terme n'est pas un facteur de faiblesse. Au contraire. C'est parce qu'il n'y a pas de programme de gouvernement, c'est parce que les mots d'ordre sont courts qu'il peut y avoir une volonté claire, obstinée, presque unanime.

L'Iran est actuellement en état de grève politique généralisée. Je veux dire en état de grève *par rapport* à la politique. Et cela en deux sens : refus de prolonger d'une quelconque façon le système en place, de faire fonctionner ses appareils, son administration, son économie. Mais refus aussi de faire place à une bataille politique sur la future constitution, sur les choix sociaux, sur la politique étrangère, sur les hommes de remplacement. Ce n'est pas qu'on n'en discute pas ; mais on fait en sorte que ces questions ne puissent pas donner prise à un jeu politique de la part de qui que ce soit. Tous ses piquants dehors, le peuple iranien fait le hérisson : sa volonté politique, c'est de ne pas donner prise à la politique.

C'est une loi de l'histoire : plus la volonté d'un peuple est simple, plus la tâche des hommes politiques est complexe. Sans doute parce que la politique n'est pas ce qu'elle prétend – l'expression d'une volonté collective ; elle ne respire bien que là où cette volonté est multiple, hésitante, confuse et obscure à elle-même.

Pour l'instant, deux solutions se présentent pour donner une forme politique à cette volonté de tout un peuple de changer de régime. Il y a la solution d'Ali Amini, ancien Premier ministre du chah et homme de compromis. Elle suppose qu'il ne s'agit dans

tout cela que d'un rejet, presque affectif, de la personne du chah et de sa manière de gouverner : que le souverain s'éclipse, qu'on libéralise le régime, et le jeu politique pourra reprendre de lui-même. Karim Sandjahi, leader du Front national et survivant de l'équipe de Mossadegh, voit plus loin, et plus clair sans doute, en voulant que le rejet de la dynastie prenne la forme d'un référendum. C'est un moyen d'écartier le chah avant même l'issue d'une consultation dont le principe même remettrait en question le pouvoir dont il a hérité depuis trente-cinq ans. C'est aussi une manière de provoquer, avant même la fin légale de la monarchie, toute une reconnaissance de la vie politique et de l'activité des partis dont la campagne du référendum serait l'occasion : au lendemain d'une consultation dont l'issue ne fait pas de doute, l'Iran se retrouverait sans souverain et peut-être sans Constitution, mais avec une scène politique déjà bien en place. Tout indique que le Front national ne donnera le feu vert à une expérience Amini que si celui-ci s'engage à organiser un référendum sur le maintien de la dynastie.

Mais il y a là une difficulté. L'ayatollah Khomeyni et les religieux qui le suivent veulent obtenir le départ du chah par la seule force de ce mouvement populaire qu'ils ont animé, en dehors des partis politiques. Ils ont forgé ou, en tout cas, soutenu une volonté collective assez forte pour mettre aux abois la monarchie la plus policière du monde. Ils ne tiennent certainement pas à ce qu'un référendum ne transforme cette volonté en une coalition politique. Mais il est certain qu'il est très difficile de refuser au nom de la volonté populaire toute forme de consultation électorale. C'est pourquoi Khomeyni vient, ce matin même, de proposer un autre référendum : il aurait lieu après le départ du chah obtenu sous la seule pression du mouvement actuel, et il porterait sur l'adoption d'un « gouvernement islamique ». Les partis politiques se trouveraient alors dans une position très embarrassante : ou bien il leur faudrait rejeter l'un des thèmes essentiels du mouvement populaire (les politiques s'opposeraient alors aux religieux et ne gagneraient certainement pas) ; ou bien il leur faudrait se lier les mains à l'avance en acceptant une forme de gouvernement où leur jeu serait de toute façon très limité. L'ayatollah a, en même temps, brandi deux menaces : la guerre civile si le chah ne partait pas et l'exclusion du mouvement pour toute personne ou parti qui accepterait, même de façon provisoire, le maintien de la dynastie, fût-elle privée de pouvoir. C'est relancer clairement le mot d'ordre de « grève de la politique ».

L'interrogation aujourd'hui n'est plus : Mohammed Reza partira-t-il, oui ou non ? Sauf retournement imprévisible, il partira. Mais la

question est de savoir quelle forme prendra cette volonté nue et masquée, depuis longtemps, a dit non à son souverain, qui a fini par le désarmer. La question est de savoir quand et comment la volonté de tous va céder la place à la politique, la question est de savoir si elle le veut et si elle le doit. C'est le problème pratique de toutes les révolutions, c'est le problème théorique de toutes les philosophies politiques. Avouons que nous serions nous autres Occidentaux mal placés pour donner, sur ce point, un conseil aux Iraniens.

## 249 *Défi à l'opposition*

« Sfida all' opposizione » (« Défi à l'opposition »), *Corriere della sera*, vol. 103, n° 262, 7 novembre 1978, pp. 1-2.

M. Foucault avait proposé deux titres : « L'ordre a ses dangers » ou « Le week-end de Téhéran ». Il s'agit des samedi et dimanche 4 et 5 novembre, pendant lesquels les étudiants brisèrent et brûlèrent tout ce qui symbolisait la dynastie Pahlavi et l'Occident.

Téhéran. Deux événements ont préparé le week-end de Téhéran :

1) Toute l'opposition venait de se regrouper derrière l'ayatollah Khomeyni. Une solution, soutenue par les Américains, prévoyait la demi-retraite du chah et une libéralisation progressive; cela supposait la neutralité des principaux partis d'opposition. Or, dans la journée de vendredi, Karim Sandjabi, le leader du Front national, avait finalement accepté le premier point de la déclaration de l'ayatollah : la monarchie du chah est illégitime et illégale. La déchéance et le départ de la dynastie étaient donc devenus un préalable à toute reconstitution de la vie politique. Vendredi soir, le souverain n'avait plus aucun appui, même indirect, dans l'opposition, donc, aucune possibilité de manœuvre. Contre lui, l'opposition avait fait le plein.

2) Or la veille, la presse officieuse soviétique avait estimé « dangereuse » la revendication d'un gouvernement islamique en Iran. C'était, d'une part, signifier aux Américains que l'U.R.S.S. ne faisait pas d'objection à une solution, même « vigoureuse », qui pourrait barrer la route à une opposition regroupée derrière Khomeyni. C'était, d'autre part, signifier au chah qu'en cas de lutte longue et violente, l'opposition ne trouverait d'appui ni en U.R.S.S., ni dans les démocraties populaires fournisseuses d'armes, ni dans les pays du Moyen-Orient parrainés par les Russes. Donc, du côté international, c'était le chah qui, vendredi soir, avait fait le plein et l'opposition qui était parfaitement isolée.

Une seule carte restait au chah : faire jouer ces données internationales sur la scène intérieure.

L'occasion fut l'émeute étudiante. On discutera longtemps pour savoir si elle a été provoquée et par qui. Le samedi, par les tirs des soldats? Le dimanche, par leur retrait? Le mot « provocation » me gêne toujours, car il n'y a pas d'action qui ne soit provoquée. Le problème est de savoir ce qui rend quelqu'un provocable. Pourquoi les étudiants sont-ils passés, ce week-end, à un type d'action qui n'était pas celui des mois précédents et qui n'était pas souhaité, sans doute, par les responsables même les plus radicaux de l'opposition? Peut-être parce qu'il y a eu rivalité entre les groupes les plus politisés et les groupes les plus religieux. Mais peut-être surtout parce qu'il y avait, dans la tête de tous, une sorte de défi entre le radicalisme révolutionnaire et le radicalisme islamique, aucun des deux ne voulant se reconnaître plus conciliant et moins courageux que l'autre. Pour cette raison et à cause d'une situation qui avait beaucoup évolué, le milieu étudiant s'est trouvé beaucoup plus « détonant » que l'ensemble de la population avec laquelle ces mêmes étudiants manifestaient il y a quelques semaines.

Voilà donc Téhéran investi par l'armée et les principaux officiers à la tête du pays. Est-ce la prise de pouvoir par les militaires, prédite par certains? Il ne semble pas, du moins pour l'instant.

En effet, les généraux devenus ministres ne se sont pas imposés eux-mêmes au chah. Ce sont les hommes du souverain, désignés par lui depuis longtemps aux postes les plus élevés. D'autre part, le chah a déclaré ce matin même que le nouveau gouvernement était là pour peu de temps et que, l'ordre rétabli, la libéralisation reprendrait aussitôt. Je ne pense pas que beaucoup d'Iraniens le croient. Mais c'est une manière de dire à l'opposition : « Vous me déclariez illégal et vous vouliez libéraliser *après moi*. Vous ne pourrez pas le faire *sans moi*, non seulement parce que j'ai la force de rester, mais parce que j'ai la légitimité de l'ordre. » Et c'est une manière de dire aux Américains et à leur homme, Ali Amini : « Vous vouliez que je m'éclipse au profit de mon grand dadais de fils; mais vous voyez que je vous suis plus indispensable que jamais pour libéraliser le régime. »

Bref, l'armée, aujourd'hui, n'est intervenue ni pour réprimer massivement l'opposition ni pour éliminer à son profit et le roi et ses adversaires; le chah l'a fait manœuvrer pour casser en deux l'opposition et se retrouver dans une situation de force lorsqu'il faudra négocier avec l'opposition modérée. On peut imaginer – mais c'est de ma part pure spéculation – que le chah a fait son coup avec l'aide des Américains qui encadrent sur place une grande partie de

son armée, mais pour être capable de résister à Carter et à ceux qui prévoyaient son nécessaire effacement.

Mais, pour que le calcul du souverain se vérifie, il faudrait que le pays reste aussi immobile que Téhéran ce matin. L'armée, ou du moins la partie la plus sûre de l'armée, a de quoi tenir les grandes villes. Mais peut-elle tenir le pays, je veux dire non seulement toute l'étendue du territoire, mais la masse même de la population ? les ouvriers, les fonctionnaires, les commerçants des bazars qui, depuis des mois et des mois, font des grèves et bloquent tour à tour les secteurs les plus divers de la société ? Et c'est là que le chah se retrouve en face des religieux, des mollahs et de l'irréductible ayatollah. Ceux-ci peuvent continuer à animer une résistance qui peut avoir bien d'autres formes que l'émeute et une tout autre efficacité. À cette grande grève politique de la semaine dernière qui visait à l'éliminer, le chah a répondu en faisant une rentrée bruyante ; il a réapparu comme maître de l'ordre. Il peut le faire régner dans la rue. Mais sans doute pas dans la société. L'armée, alors, risquerait de lui casser entre les mains. Et un officier pourrait rêver un matin de pactiser avec ce mouvement religieux qui n'est sans doute pas prêt à céder devant le chah, fût-il retranché derrière ses tanks. Le mouvement religieux qui a fini par absorber toute l'opposition politique pourrait bien briser l'unité apparente de l'armée et passer alliance avec l'une de ses fractions. L'ordre a de ces dangers.

## 250 Les « reportages » d'idées

« 1 "reportages" di idee » (« Les "reportages" d'idées » ; trad. C. Lazzeri), *Corriere della sera*, vol. 103, n° 267, 12 novembre 1978, p. 1.

Cet article, qui introduit un reportage sur les États-Unis réalisé par Alain Finkielkraut, présente le projet d'ensemble des « reportages d'idées ». Étaient prévus un reportage sur le Vietnam par Susan Sontag, sur la Hongrie par Arpad Ajtony, sur la démocratisation espagnole par Jorge Semprun, sur le suicide collectif de la secte du pasteur Jones à Guyana par Ronald Laing. Seuls paraîtront les reportages de M. Foucault sur l'Iran, d'Alain Finkielkraut sur les États-Unis et d'André Glucksmann sur les *boat-people*.

Nous avons commencé en septembre une série de *reportages* \* pour le *Corriere*. Le premier a été consacré à la révolution iranienne. Voici aujourd'hui le deuxième : les États-Unis au milieu du gué de l'administration Carter ou plutôt à la fin de ces Seventies qui ont été

pour les Américains si importantes et si glissantes. L'équipe permanente qui travaille avec moi à Paris – pour consacrer des enquêtes aux thèmes de fond de l'actualité, en collaboration avec le *Corriere della sera* et avec la maison d'édition Rizzoli – a choisi cette fois-ci un jeune auteur : Alain Finkielkraut, Français, vingt-neuf ans, auteur d'un livre devenu tout de suite célèbre : *Le Nouveau Désordre amoureux* \*. Son expérience d'enseignant à Berkeley, sa nouvelle manière de regarder les problèmes d'une époque, son langage dépourvu de préjugés, garantissent la nouveauté d'une exploration sur l'Amérique, assez différente de celles auxquelles nous sommes habitués.

Suivront rapidement d'autres enquêtes que nous avons conçues comme des « reportages d'idées ». Certains disent que les grandes idéologies sont en train de mourir, d'autres qu'elles nous submergent par leur monotonie. Le monde contemporain, à l'inverse, fourmille d'idées qui naissent, s'agitent, disparaissent ou réapparaissent, secouant les gens et les choses. Et cela non seulement dans les cercles intellectuels ou dans les universités de l'Europe de l'Ouest : mais à l'échelle mondiale et, parmi bien d'autres, des minorités ou des peuples que l'histoire jusqu'à aujourd'hui n'a presque jamais habitué à parler ou à se faire écouter.

Il y a plus d'idées sur la terre que les intellectuels souvent ne l'imaginent. Et ces idées sont plus actives, plus fortes, plus résistantes et plus passionnées que ce que peuvent en penser les politiques. Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force : et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force, dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre ou pour elles.

Ce ne sont pas les idées qui mènent le monde. Mais c'est justement parce que le monde a des idées (et parce qu'il en produit beaucoup continuellement) qu'il n'est pas conduit passivement selon ceux qui le dirigent ou ceux qui voudraient lui enseigner à penser une fois pour toutes.

Tel est le sens que nous voudrions donner à ces *reportages* où l'analyse de ce que l'on pense sera liée à celle de ce qui advient. Les intellectuels travailleront avec des journalistes au point de croisement des idées et des événements.

\* En français dans le texte (N.d.T.).

\* Paris, Éd. du Seuil, 1977. Écrit avec P. Bruckner.



251 *Réponse de Michel Foucault  
à une lectrice iranienne*

« Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne », *Le Nouvel Observateur*, n° 731, 13-19 novembre 1978, p. 26.

Dans le n° 730, *Le Nouvel Observateur* avait publié la lettre d'une lectrice iranienne vivant à Paris, qui déplorait que M. Foucault – dans « À quoi rêvent les Iraniens » ; voir *supra* n° 245 – « semble ému par la "spiritualité musulmane" qui remplacerait avantageusement la féroce dictature affairiste aujourd'hui chancelante ».

Mme Atoussa H. n'a pas lu l'article qu'elle critique. C'est son droit. Mais il ne fallait pas me prêter l'idée que la « spiritualité musulmane remplacerait avantageusement la dictature ». Puisqu'on a manifesté et qu'on s'est fait tuer en Iran au cri de « gouvernement islamique », c'était un devoir élémentaire de se demander quel contenu était donné à ce terme et quelle force l'animait. J'ai indiqué, d'ailleurs, plusieurs éléments qui me paraissaient peu rassurants. Il n'y aurait eu, dans la lettre de Mme H., qu'une erreur de lecture, je n'y aurais pas répondu. Mais elle contient deux choses intolérables : 1) Confondre tous les aspects, toutes les formes, toutes les virtualités de l'islam dans un même mépris pour les rejeter en bloc sous le reproche millénaire de « fanatisme ». 2) Soupçonner tout Occidental de ne s'intéresser à l'islam que par mépris pour les musulmans (que dire d'un Occidental qui mépriserait l'islam?). Le problème de l'islam comme force politique est un problème essentiel pour notre époque et pour les années qui vont venir. La première condition pour l'aborder avec tant soit peu d'intelligence, c'est de ne pas commencer par y mettre de la haine.

252 *La révolte iranienne se propage  
sur les rubans des cassettes*

« La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicassette » (« La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes »), *Corriere della sera*, vol. 103, n° 273, 19 novembre 1978, pp. 1-2.

Article rédigé pendant le second séjour de M. Foucault en Iran. La presse internationale s'était rendue à Abadan en quête d'une classe ouvrière organisée qui, à son tour, après l'armée dont l'Occident avait attendu on craint une solution, pourrait faire la décision.

Téhéran. En Iran, le calendrier fixe les rendez-vous de la politique. Le 2 décembre commenceront les fêtes du Moharram. On y célèbre la mort de l'imam Hussein. C'est le grand rituel de la pénitence (il y a peu de temps encore on voyait des processions de flagellants). Mais le sentiment de la faute qui pourrait faire penser au christianisme est indissolublement lié à l'exaltation du martyr accepté pour une juste cause. C'est le moment où les foules sont prêtes à avancer vers la mort dans l'ivresse du sacrifice. Ces jours-là, le peuple chiite s'éprend des extrêmes.

On dit que l'ordre se rétablit peu à peu en Iran. En fait, tout le monde retient son souffle. Espoir d'un conseiller américain : « Si nous tenons pendant le Moharram, tout peut être sauvé. Sinon... » Le département d'État lui aussi attend l'anniversaire de l'imam martyrisé.

Entre les manifestations du ramadan, en septembre, et celles, imminentes, du grand deuil, que faire? Solution douce d'abord, avec Charif Hamani : on libère des prisonniers, on autorise les partis, on abolit la censure ; on essaie de faire baisser la tension politique pour que la fièvre religieuse ne puisse s'en nourrir. Puis soudain, le 5 novembre, solution dure : les militaires arrivent au pouvoir : à l'armée d'investir le pays avec assez de vigueur pour que les effets du Moharram soient limités, mais avec assez de mesure cependant pour qu'ils ne donnent pas lieu à l'explosion du désespoir.

Il paraît que ce changement de cap a été suggéré ou imposé au chah par un petit lobby. Le général Hoveissi, des industriels comme Ayami (des automobiles) et Rezahi (le cuivre), des politiques, comme Fouroud (ancien maire de Téhéran) ou Massoudi (du coup d'État de 1953). Peut-être. Mais si on s'est brusquement décidé à changer l'équipe pour préparer le Moharram « à la dure », c'est à cause de la situation du pays tout entier. Et précisément des grèves qui courent d'une province à l'autre comme un feu de prairie : grève du secteur pétrolier et des aciéries, grève des usines Minoo, des

transports en commun, d'Iran Air, grève des administrations publiques. Le plus surprenant, c'est qu'on ait cessé le travail dans les douanes et aux impôts, où l'on ne cesse pas facilement le travail vu que sa rémunération est décuplée ou centuplée par les trafics et les pots-de-vin. Si, dans un régime comme celui du chah, la corruption elle-même se met en grève...

J'ai voulu savoir ce qu'il en était de ce mouvement dont la censure cache l'ampleur. À Téhéran, j'ai rencontré les « privilégiés » de la grève, le personnel navigant d'Iran Air : appartement élégant, mobilier en teck, revues américaines. Mille kilomètres au sud, j'ai rencontré les « durs », ceux du pétrole. Quel Européen n'a pas rêvé d'Abadan, des six millions de barils coulant chaque jour, et de la plus grande raffinerie du monde ? On est bien surpris de la trouver immense, mais plutôt vieillotte, serrée entre ces tôles ondulées, avec ces bâtiments de direction en style britannique, mi-industriel mi-colonial, que l'on entrevoit au-dessus des torchères et des cheminées : le palais d'un gouverneur des colonies corrigé par l'austérité d'une grande filature de Manchester. Mais que ce soit une institution puissante, respectable et riche, on le reconnaît à la formidable misère qu'elle a fait naître sur cette île de sable entre deux fleuves jaunâtres : ça commence autour de l'usine par une sorte de coron subtropical, puis très vite on passe aux taudis où les gamins grouillent entre les châssis de camion et les monceaux de ferraille, et on finit par les tanières de boue séchée baignées d'immondices. Là, les enfants accroupis ne crient ni ne bougent. Puis tout s'efface dans la palmeraie qui conduit jusqu'au désert, endroit et envers de l'une des richesses du monde.

Entre les grévistes d'Iran Air qui vous reçoivent dans leur salon et ceux d'Abadan rencontrés en secret après d'obscurs rendez-vous, il y a d'étonnantes ressemblances. Ne serait-ce que celle-ci : ils faisaient la grève pour la première fois, les premiers parce qu'ils n'en avaient pas eu envie, les seconds parce qu'ils n'en avaient pas eu le droit. En outre, toutes ces grèves enchaînent directement les motifs politiques sur les revendications économiques. Les ouvriers de la raffinerie avaient reçu 25 % d'augmentation en mars dernier. Après le 23 octobre, début de la grève, ils ont obtenu sans trop de discussions des avantages sociaux, puis 10 % du salaire, puis 10 % de « primes d'usine » (« il fallait bien trouver un terme pour justifier cette augmentation », dit un représentant de la direction), puis cent rials quotidiens pour le déjeuner. On a l'impression qu'ils pourraient continuer indéfiniment. De toute façon, comme les pilotes d'Iran Air qui ne peuvent pas se plaindre de leurs salaires, ce qu'ils

veulent, c'est l'abolition de la loi martiale, la libération de tous les prisonniers politiques, la dissolution – disent certains – de la Savak, la condamnation de ceux qui ont volé ou torturé.

Ni les uns ni les autres (et cela m'a paru étrange sur le moment) ne demandent le départ du chah ou la « fin du régime ». Chacun, pourtant, affirme le désirer. Prudence ? Peut-être. Le fait est que cette revendication, première et dernière, ils considèrent que c'est au peuple tout entier de la formuler et, le moment venu, de l'imposer. Il suffit pour le moment que le vieux saint en exil à Paris le demande pour eux, sans défaillir. Aujourd'hui, ils ont tous conscience de faire une grève politique, parce qu'ils le font en solidarité avec le pays tout entier. Un commandant de bord d'Iran Air m'a expliqué qu'il était, pendant le vol, responsable de la *safety* des passagers. S'il ne vole pas aujourd'hui, c'est qu'il doit veiller à la *safety* du pays. À Abadan, les ouvriers disent que la production n'a jamais tout à fait cessé, et qu'elle a maintenant repris partiellement car il faut faire face aux besoins du pays : les trente-huit tankers qui attendent dans la baie attendront encore. Simples déclarations de principe ? Sans doute. Elles sont pourtant significatives de ces mouvements dispersés : ils ne forment pas une grève *générale*, mais chacun s'assigne une fonction *nationale*.

C'est pourquoi ils peuvent si facilement se tendre la main. Les instituteurs d'Abadan et les ouvriers du pétrole se sont déclarés solidaires. Le 4 novembre, les ouvriers d'Iran Nippon, de l'Iran Japan Petroleum Company et du complexe pétrochimique se sont unis à ceux de la raffinerie en un meeting commun. De là aussi le fait que le départ des étrangers, qu'il s'agisse des techniciens américains, des hôtesses françaises ou des manœuvres Afghans est continûment demandé. « Nous voulons que notre pays soit nationalisé. » Transformer ces grèves à signification nationale en une grève générale ? C'est le problème du moment. Aucun parti n'en a la force (la grève du pays tout entier recommandée pour le 12 novembre par quelques hommes politiques n'a même pas échoué comme on l'a dit, elle n'a tout simplement pas eu lieu). D'un côté, l'extraordinaire vigueur du mouvement s'appuie localement sur quelques organisations clandestines et disséminées (elles dérivent d'ex-mouvements de guérillas islamiques ou marxistes, comme l'Estadié Kommunist\* dont on m'a parlé à Abadan). Mais, d'un autre côté, le point de cohésion se trouve hors du pays, hors des organisations politiques, hors de toute négociation possible : chez Khomeyni, dans

\* Estadié Kommunist : Eirtehadieh Communist Iran, mouvement d'ouvriers et d'étudiants rentrés de l'étranger.

son inflexible refus, dans l'amour que chacun nourrit individuellement pour lui. C'était impressionnant d'entendre un pilote de Boeing parlant au nom de ses camarades : « Vous avez en France le bien le plus précieux que l'Iran possède depuis un siècle. À vous de le protéger. » Le ton était impérieux. Plus impressionnant encore d'entendre les grévistes d'Abadan : « Nous ne sommes pas particulièrement religieux. - À qui donc faites-vous confiance? À un parti politique? - Non, à aucun. - À un homme? - Non à aucun, sauf à Khomeyni, et à lui seul. »

Le gouvernement des militaires s'est donné pour tâche première l'arrêt des grèves : expédient classique, donc incertain. La Savak, cette police politique qui a été la honte du régime, est devenue en retour son échec le plus cuisant. Ses membres, qui ont renoué avec leur ancienne vocation de bagarreurs brutaux, sont envoyés un peu partout pour provoquer, brûler, jouer de la matraque. Le tout est ensuite attribué aux grévistes et aux manifestants avec le risque que la provocation ne souffle sur le feu et ne suscite une authentique explosion comme à Téhéran. Même l'armée intervient. Elle a pénétré dans la raffinerie d'Abadan ; elle a laissé derrière elle des blessés et elle stationne derrière les usines avec des engins blindés. Les soldats se sont rendus dans les maisons des ouvriers pour les conduire de force à la raffinerie. Mais comment les contraindre à travailler?

Durant les deux mois du gouvernement Hamami, les nouvelles transmises chaque jour par des journaux redevenus libres avaient « allumé » les grèves les unes après les autres. Les militaires ont dû rétablir la censure. À quoi les journalistes ont répondu en refusant de faire paraître les journaux. Ils savaient très bien qu'ils laissaient la place libre à tout un réseau d'information ; celui que quinze ans d'obscurantisme avait permis de mettre au point, celui des téléphones, des cassettes \*, des mosquées et des sermons, des cabinets d'avocats et des cercles d'intellectuels.

J'ai pu voir fonctionner une de ces « cellules de base » de l'information. Près d'une des mosquées d'Abadan. Décor habituel d'une grande pauvreté à l'exception de quelques tapis. Le mollah, adossé à une bibliothèque de livres de religion, et entouré d'une douzaine de fidèles, était assis près d'un vieux téléphone qui sonnait sans cesse : le travail a cessé à Ahwaz, plusieurs morts à Lahidjan, etc. Au moment même où le directeur des relations publiques de la N.I.O.C. \*\* fabriquait devant les journalistes la « vérité inter-

\* Les sermons diffusés des terrasses des maisons par magnétophone défiaient le couvre-feu.

\*\* National Iranian Oil Company.

nationale » de la grève (revendications économiques satisfaites, aucune exigence politique, reprise générale et continue), j'ai entendu le mollah fabriquer de son côté la « vérité iranienne » à propos du même événement. Il n'y a aucune revendication économique, tous les objectifs sont politiques.

Il paraît que de Gaulle a pu résister au putsch d'Alger grâce aux transistors. Si le chah devait sombrer, ce sera pour une part grâce aux cassettes. C'est l'instrument par excellence de la contre-information. Dimanche dernier, je me suis rendu au cimetière de Téhéran, le seul endroit où la loi martiale tolère les réunions. Les gens se tenaient derrière des banderoles et des couronnes de lauriers, maudissant le chah. Puis ils se sont assis. Tour à tour, trois hommes, dont un religieux, se sont levés et se sont mis à parler avec une grande intensité, presque avec violence. Mais, au moment de sortir, deux cents soldats au moins bloquaient les grilles, avec des fusils-mitrailleurs, des voitures blindées et deux tanks. Les orateurs ont été arrêtés, ainsi que tous ceux qui portaient des magnétophones.

Mais on peut trouver à la porte de la plupart des mosquées de province pour quelques milliers de lires les cassettes des orateurs les plus réputés. Il arrive qu'on rencontre dans les rues même les plus fréquentées des enfants qui marchent un magnétophone à la main. Et ils font hurler si fort ces voix qui viennent de Qom, de Mesched et d'Ispahan qu'elles couvrent le bruit des voitures, et que les passants n'ont pas besoin de s'arrêter pour entendre. Et de ville en ville, les grèves commencent, s'éteignent, recommencent, comme des feux qui clignotent avant les nuits de Moharram.

## 253 *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*

« Il mitico capo della rivolta dell' Iran » (« Le chef mythique de la révolte de l'Iran »), *Corriere della sera*, vol. 103, n° 279, 26 novembre 1978, pp. 1-2.

Le titre proposé par M. Foucault était « La folie de l'Iran ».

Téhéran. Une année de troubles va s'achever en Iran. Sur le cadran de la politique, l'aiguille a à peine bougé. Le gouvernement semi-libéral de septembre a été remplacé en novembre par un gouvernement à moitié militaire. En fait, tout le pays est atteint : villes, campagnes, centres religieux et régions pétrolières, bazars, universités,

fonctionnaires, intellectuels. Les rats privilégiés eux-mêmes quittent le navire. Tout un siècle d'Iran est remis en question : le développement économique, la domination étrangère, la modernisation, la dynastie, la vie quotidienne, les mœurs. Rejet global.

Je ne sais pas faire l'histoire du futur. Et je suis un peu maladroit à prévoir le passé. J'aimerais cependant essayer de saisir *ce qui est en train de se passer*, car ces jours-ci rien n'est achevé et les dés sont encore en train de rouler. C'est peut-être cela, le travail du journaliste, mais il est vrai que je ne suis qu'un néophyte.

L'Iran, jamais, n'a été colonisé. Anglais et Russes l'ont partagé au XIX<sup>e</sup> siècle en zones d'influences, selon un mode précolonial. Vint le pétrole, vinrent les deux guerres mondiales, le conflit du Moyen-Orient, les grands affrontements de l'Asie. D'un bond, l'Iran est passé à une situation néo-coloniale dans l'orbite des États-Unis. Longue dépendance sans colonisation directe : c'est dire que les structures sociales du pays n'ont pas été radicalement détruites. Elles n'ont même pas été complètement bouleversées par l'afflux du revenu pétrolier, qui a certes enrichi les privilégiés, favorisé la spéculation, permis le suréquipement de l'armée, mais n'a pas créé de nouvelles forces dans la société. La bourgeoisie des bazars a été affaiblie; les communautés villageoises ont été entamées par la réforme agraire. Mais les unes et les autres ont survécu, assez pour souffrir de la dépendance et des changements qu'elle a apportés, assez également pour résister au régime qui en était responsable.

Or cette même situation a produit un effet inverse sur les mouvements politiques. Dans la pénombre de la dépendance, ils ont subsisté eux aussi, mais ils n'ont pu se maintenir comme forces réelles – à cause de la répression, mais à cause aussi de leurs propres choix. Le Parti communiste? Il fut lié à l'U.R.S.S., compromis dans l'occupation de l'Azerbaïdjan sous Staline, ambigu dans son soutien au « nationalisme bourgeois » de Mossadegh. Quant au Front national, héritier de ce même Mossadegh, il a depuis quinze ans attendu, sans bouger, l'heure d'une libéralisation qu'il ne croyait pas possible sans l'accord des Américains. Pendant ce temps, certains cadres impatientes du Parti communiste devenaient des technocrates du régime : ils rêvaient d'un gouvernement autoritaire pour mener une politique nationaliste. Bref, les partis politiques ont été victimes de cette « dictature dépendante » qu'était le régime du chah; au nom du réalisme, les uns jouaient l'indépendance, et les autres la liberté.

Absence d'un colonisateur-occupant, et présence en revanche d'une armée nationale et d'une police considérable : à cause de cela,

les organisations politico-militaires qui ont ailleurs animé les luttes de la décolonisation et qui, le moment venu, se sont trouvées en condition de négocier l'indépendance et d'imposer le départ de la puissance coloniale, n'ont pas pu se former. Le rejet du régime est en Iran un phénomène de société massif. Ce qui ne signifie pas qu'il soit confus, affectif, peu conscient de soi. Au contraire, il se propage d'une manière singulièrement efficace, des grèves aux manifestations, des bazars aux universités, des tracts aux prédications par le relais de commerçants, d'ouvriers, de religieux, de professeurs et d'étudiants. Mais aucun parti, aucun homme, aucune idéologie politique ne peuvent pour le moment se vanter de représenter ce mouvement. Personne ne peut prétendre en prendre la tête. Il n'a dans l'ordre politique aucun correspondant ni aucune expression.

Le paradoxe est qu'il constitue pourtant une volonté collective parfaitement unifiée. Il est étonnant de voir ce pays immense, avec une population éparpillée autour de deux grands plateaux désertiques, ce pays qui a pu s'offrir les dernières sophistications de la technique à côté de formes de vie immobile depuis un millénaire, ce pays bridé par la censure et l'absence de libertés publiques et qui fait preuve malgré tout d'une si formidable unité. C'est la même protestation, c'est la même volonté qui est exprimée par un médecin de Téhéran et un mollah de province, par un ouvrier du pétrole, par un employé des postes et par une étudiante sous le tchador. Cette volonté a quelque chose de déconcertant. Il s'agit toujours d'une même chose, d'une seule et très précise : le départ du chah. Mais cette chose unique, pour le peuple iranien, cela veut dire *tout* : la fin de la dépendance, la disparition de la police, la redistribution du revenu pétrolier, la chasse à la corruption, la réactivation de l'islam, un autre mode de vie, de nouveaux rapports avec l'Occident, avec les pays arabes, avec l'Asie, etc. Un peu comme les étudiants européens des années soixante, les Iraniens veulent tout; mais ce tout n'est pas celui d'une « libération des désirs », c'est celui d'un affranchissement à l'égard de tout ce qui marque dans leur pays et dans leur vie quotidienne la présence des hégémonies planétaires. Et justement ces partis politiques – libéraux ou socialistes de tendance proaméricaine ou d'inspiration marxiste –, mieux, la scène politique elle-même, leur paraissent être encore et toujours les agents de ces hégémonies.

De là le rôle de ce personnage presque mythique qu'est Khomeyni. Aucun chef d'État, aucun leader politique, même appuyé sur tous les médias de son pays, peut aujourd'hui se vanter d'être l'objet d'un attachement aussi personnel et aussi intense. Ce lien

tient sans doute à trois choses : Khomeyni *n'est pas là* : depuis quinze ans, il vit dans un exil dont lui-même ne veut revenir qu'une fois le chah parti ; Khomeyni *ne dit rien*, rien d'autre que non – au chah, au régime, à la dépendance ; enfin, Khomeyni *n'est pas un homme politique* : il n'y aura pas de parti de Khomeyni, il n'y aura pas de gouvernement Khomeyni. Khomeyni est le point de fixation d'une volonté collective. Que cherche donc cet entêtement que rien ne vient distraire ? La fin d'une dépendance où, derrière les Américains, on reconnaît un consensus international et un certain « état du monde » ? La fin d'une dépendance dont la dictature est l'instrument direct, mais dont les jeux de la politique pourraient bien être les relais indirects ? Il ne s'agit pas d'un soulèvement spontané auquel manque une organisation politique ; c'est un mouvement pour se dégager à la fois de la domination par l'extérieur et de la politique à l'intérieur.

Quand je suis parti d'Iran, la question qu'on me posait sans cesse était bien sûr : « Est-ce la révolution ? » (c'est à ce prix qu'en France toute une opinion consent à s'intéresser à ce qui n'est « pas de chez nous »). Je n'ai pas répondu. Mais j'avais envie de dire : ce n'est pas une révolution, au sens littéral du terme : une manière de se mettre debout et de se redresser. C'est l'insurrection d'hommes aux mains nues qui veulent soulever le poids formidable qui pèse sur chacun de nous, mais plus particulièrement, sur eux, ces laboureurs du pétrole, ces paysans aux frontières des empires : le poids de l'ordre du monde entier. C'est peut-être la première grande insurrection contre les systèmes planétaires, la forme la plus moderne de la révolte et la plus folle.

On comprend l'embarras des hommes politiques. Ils échafaudent des solutions ; elles sont plus faciles à trouver qu'on ne le dit ; elles vont du régime militaire pur et simple à une transformation constitutionnelle qui conduirait de la régence à la république. Toutes passent par l'élimination du chah. Que veut donc le peuple ? Ne désire-t-il au fond rien de plus ? Tout le monde sait bien justement qu'il veut tout autre chose. C'est pourquoi on hésite tellement à ne lui proposer que cela, voilà pourquoi on est dans l'impasse. En effet quelle place peut-on faire, dans les calculs de la politique, à un mouvement comme celui-là ? À un mouvement qui ne se laisse pas disperser dans des choix politiques, un mouvement traversé par le souffle d'une religion qui parle moins de l'au-delà que de la transfiguration de ce monde-ci.

## 254 Lettre de Foucault à « L'Unità »

« Lettera di Foucault all'Unità » (« Lettre de Foucault à L'Unità ») ; trad. A. Ghizzardi », *L'Unità*, 55<sup>e</sup> année, n° 285, 1<sup>er</sup> décembre 1978, p. 1.

C'est l'époque de l'« *effetto Foucault* », selon l'expression d'Aldo Rovatti, directeur de la revue d'extrême gauche milanaise *Aut-Aut*. Les mouvements d'extrême gauche italiens semblent avoir beaucoup utilisé le concept de microphysique du pouvoir à partir de la parution sous ce titre d'un recueil de textes politiques de Foucault chez Einaudi en 1977. En septembre 1977 (*Aut-Aut*, n° 161), le philosophe et député communiste Massimo Cacciari publie un article intitulé « Rationalité et irrationalité du politique chez Deleuze et Foucault » : « Que signifie que le pouvoir ne soit plus propriété d'une classe, ni soumis à une structure économique, ni localisé dans des institutions spécifiques ? Ne court-on pas le risque d'opposer au pouvoir de l'État-Moloch, des multinationales, l'Autonomie, le Parti-Armée ? » demande-t-il. À cela Cacciari oppose la « vraie microphysique du pouvoir menée par le P.C.I. qui s'en rend maître petit à petit sur une longue période ». Le 19 novembre 1978, *L'Espresso* attaque les communistes italiens, « tous plus ou moins fourriers du goulag », en publiant et détournant un fragment d'une interview de Foucault qui devait paraître dans *Aut-Aut*, et transforme le débat interne à la gauche italienne, confrontée à l'important mouvement terroriste – c'est l'année de l'enlèvement meurtrier d'Aldo Moro –, en affrontement franco-italien. Umberto Ceroni, philosophe communiste, dénonce l'arrogance de la culture française. Foucault juge le débat sur le terrorisme trop important pour autoriser un détournement de ses textes au moment où lui-même déplace son analyse du pouvoir vers celle des technologies de gouvernement, et il propose de débattre directement avec le P.C.I. C'est alors que Ducio Trombadori entreprend une série d'entretiens avec lui (voir *infra* n° 281).

Dans le numéro du 19 novembre 1978, *L'Espresso* a mis en scène une polémique entre les intellectuels du P.C.I. et moi-même. Mis en scène ? Je devrais dire : fabriqué.

1) *L'Espresso* a publié, sans que personne n'ait demandé mon accord, un fragment de l'interview que j'avais accordée à la revue *Aut-Aut*.

2) En outre, il a remplacé la présentation de la revue par une introduction qui dénature le sens de mon texte : celui-ci est présenté comme une attaque en règle contre la culture italienne en général et contre les intellectuels du P.C.I. en particulier.

3) Pour corroborer cette falsification, *L'Espresso* a manipulé mon texte et a pris l'initiative d'y ajouter une allusion à M. Cacciari, allusion que je n'ai pas faite pour la bonne raison que je ne connais pas les œuvres de M. Cacciari.

Il est inutile de s'arrêter sur ce qui est simplement déplaisant. Laissons donc de côté *L'Espresso* et ses façons d'agir. Mais ne croyez-vous pas que nous pourrions nous entendre sur les points suivants ? Nous avons, aujourd'hui, devant nous, un immense travail de réflexion. Le fonctionnement des États capitalistes et des États socialistes, les types de sociétés propres à ces différents pays, le résultat des mouvements révolutionnaires dans le monde, l'organisation de la stratégie des partis dans l'Europe occidentale, le développement, un peu partout, des appareils de répression, des institutions de

sécurité, la difficile liaison entre les luttes locales et les enjeux généraux; tout cela nous pose des problèmes très ardu.

Il ne suffit évidemment pas de dire que le problème du pouvoir est central. Il faut aller beaucoup plus loin. Vous savez bien que les instruments d'analyse sont incertains, quand ils ne sont pas absents. Vous savez aussi que, dans ce domaine, la pensée comporte des risques redoutables : il est arrivé que les dogmes, les illusions, le scepticisme même, les ignorances aient eu des conséquences telles que des peuples entiers ont payé.

Voilà pourquoi je n'aime pas les polémiques, je veux dire ce type de discussions qui miment la guerre et parodient la justice : « Visons l'ennemi », « Dénonçons le coupable », « Condamnons et tuons ». Je préfère ceux qui se rendent compte du nombre de morts qu'une « théorie juste » peut justifier; je préfère ceux qui ont peur de ce qu'eux-mêmes peuvent dire, surtout quand c'est vrai. Essayons de chasser ce qu'il y a de dangereux dans ce que nous disons et pensons. Mais laissons aux polices le soin de traquer les individus dangereux.

Si vous voulez discuter, discutons. J'aimerais le faire avec vous; là, où vous voudrez, et sous les formes qui vous conviendront le plus. Mais, en dehors des institutions qui transforment les discussions en jugements, et à l'écart de ces journaux qui les transforment en comédie. Je pense avec nostalgie à une discussion dont la fonction serait moins de réduire les idées à leurs auteurs, les auteurs à des combattants et la lutte à une victoire que de multiplier les hypothèses, les champs, les questions, les interlocuteurs, en mettant en lumière les différences qui les séparent et donc les dimensions de la recherche.

Il suffit d'être seul pour penser à la place des autres; il suffit d'être deux pour penser l'un contre l'autre. Combien faudrait-il être – sans qu'il y ait automatiquement ressemblance – pour commencer à penser au moins à ce qui est en train de se produire aujourd'hui et qui nous échappe déjà des mains?

## 255 *Sécurité, territoire et population*

« Sécurité, territoire, population », *Annuaire du Collège de France, 78<sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1977-1978*, 1978, pp. 445-449.

Le cours a porté sur la genèse d'un savoir politique qui allait placer, au centre de ses préoccupations, la notion de population et les mécanismes susceptibles d'en assurer la régulation. Passage d'un « État territorial » à un « État de population »? Sans doute pas, car il ne s'agit pas d'une substitution, mais plutôt d'un déplacement d'accent et de l'apparition de nouveaux objectifs, donc, de nouveaux problèmes et de nouvelles techniques.

Pour suivre cette genèse, on a pris pour fil directeur la notion de « gouvernement ».

1) Il faudrait faire une enquête approfondie sur l'histoire non seulement de la notion, mais des procédures et moyens mis en œuvre pour assurer, dans une société donnée, le « gouvernement des hommes ». En toute première approche, il semble que, pour les sociétés grecques et romaines, l'exercice du pouvoir politique n'impliquait ni le droit ni la possibilité d'un « gouvernement » entendu comme activité qui entreprend de conduire les individus tout au long de leur vie en les plaçant sous l'autorité d'un guide responsable de ce qu'ils font et de ce qui leur arrive. Suivant les indications fournies par P. Veyne, il semble que l'idée d'un souverain-pasteur, d'un roi ou magistrat-berger du troupeau humain ne se trouve guère que dans les textes grecs archaïques ou chez certains auteurs peu nombreux de l'époque impériale. En revanche, la métaphore du berger veillant sur ses brebis est acceptée lorsqu'il s'agit de caractériser l'activité du pédagogue, du médecin, du maître de gymnastique. L'analyse du *Politique* confirmerait cette hypothèse.

C'est en Orient que le thème du pouvoir pastoral a pris son ampleur – et surtout dans la société hébraïque. Un certain nombre de traits marquent ce thème : le pouvoir du berger s'exerce moins sur un territoire fixe que sur une multitude en déplacement vers un but; il a pour rôle de fournir au troupeau sa subsistance, de veiller quotidiennement sur lui et d'assurer son salut; enfin, il s'agit d'un pouvoir qui individualise en accordant, par un paradoxe essentiel, autant de prix à une seule des brebis qu'au troupeau tout entier. C'est ce type de pouvoir qui a été introduit en Occident par le christianisme et qui a pris une forme institutionnelle dans le pastorat

ecclésiastique : le gouvernement des âmes se constitue dans l'Église chrétienne comme une activité centrale et savante, indispensable au salut de tous et de chacun.

Or les xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles voient s'ouvrir et se développer une crise générale du pastorat. Pas seulement et pas tellement comme un rejet de l'institution pastorale, mais sous une forme beaucoup plus complexe : recherche d'autres modalités (et pas forcément moins strictes) de direction spirituelle et de nouveaux types de rapports entre pasteur et troupeau ; mais aussi recherches sur la façon de « gouverner » les enfants, une famille, un domaine, une principauté. La mise en question générale de la manière de gouverner et de se gouverner, de conduire et de se conduire, accompagne, à la fin de la féodalité, la naissance de nouvelles formes de rapports économiques et sociaux et les nouvelles structurations politiques.

2) On a ensuite analysé, sous quelques-uns de ses aspects, la formation d'une « gouvernementalité » politique : c'est-à-dire la manière dont la conduite d'un ensemble d'individus s'est trouvée impliquée, de façon de plus en plus marquée, dans l'exercice du pouvoir souverain. Cette transformation importante se signale dans les différents « arts de gouverner » qui ont été rédigés, à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du xvii<sup>e</sup>. Elle est liée sans doute à l'émergence de la « raison d'État ». On passe d'un art de gouverner dont les principes étaient empruntés aux vertus traditionnelles (sagesse, justice, libéralité, respect des lois divines et des coutumes humaines) ou aux habiletés communes (prudence, décisions réfléchies, soin à s'entourer des meilleurs conseillers) à un art de gouverner dont la rationalité a ses principes et son domaine d'application spécifique dans l'État. La « raison d'État » n'est pas l'impératif au nom duquel on peut ou doit bousculer toutes les autres règles ; c'est la nouvelle matrice de rationalité selon laquelle le Prince doit exercer sa souveraineté en gouvernant les hommes. On est loin de la vertu du souverain de justice, loin aussi de cette vertu qui est celle du héros de Machiavel.

Le développement de la raison d'État est corrélative de l'effacement du thème impérial. Rome, enfin, disparaît. Une nouvelle perception historique se forme ; elle n'est plus polarisée sur la fin des temps et l'unification de toutes les souverainetés particulières dans l'empire des derniers jours ; elle est ouverte sur un temps indéfini où les États ont à lutter les uns contre les autres pour assurer leur survie propre. Et plus que les problèmes de légitimité d'un souverain sur un territoire, ce qui va apparaître comme important, c'est la connaissance et le développement des forces d'un État : dans un

espace (à la fois européen et mondial) de concurrence étatique, très différent de celui où s'affrontaient les rivalités dynastiques, le problème majeur, c'est celui d'une dynamique des forces et des techniques rationnelles qui permettent d'y intervenir.

Ainsi, la raison d'État, en dehors des théories qui l'ont formulée et justifiée, prend forme dans deux grands ensembles de savoir et de technologie politiques : une technologie diplomatico-militaire, qui consiste à assurer et développer les forces de l'État par un système d'alliances et par l'organisation d'un appareil armé ; la recherche d'un équilibre européen, qui fut l'un des principes directeurs des traités de Westphalie, est une conséquence de cette technologie politique. L'autre est constitué par la « police », au sens qu'on donnait alors à ce mot : c'est-à-dire l'ensemble des moyens nécessaires pour faire croître, de l'intérieur, les forces de l'État. Au point de jonction de ces deux grandes technologies, et comme instrument commun, il faut placer le commerce et la circulation monétaire interétatique : c'est de l'enrichissement par le commerce qu'on attend la possibilité d'augmenter la population, la main-d'œuvre, la production et l'exportation, et de se doter d'armées fortes et nombreuses. Le couple population-ricesse fut, à l'époque du mercantilisme et de la caméralistique, l'objet privilégié de la nouvelle raison gouvernementale.

3) C'est l'élaboration de ce problème population-ricesse (sous ses différents aspects concrets : fiscalité, disettes, dépeuplements, oisiveté-mendicité-vagabondage) qui constitue l'une des conditions de formation de l'économie politique. Celle-ci se développe lorsqu'on se rend compte que la gestion du rapport ressources-population ne peut plus passer exhaustivement par un système réglementaire et coercitif qui tendrait à majorer la population pour augmenter les ressources. Les physiocrates ne sont pas anti-populationnistes par opposition aux mercantilistes de l'époque précédente ; ils posent autrement le problème de la population. Pour eux, la population n'est pas la simple somme des sujets qui habitent un territoire, somme qui serait le résultat de la volonté de chacun d'avoir des enfants ou d'une législation qui favoriserait ou défavoriserait les naissances. C'est une variable dépendant d'un certain nombre de facteurs. Ceux-ci ne sont pas tous naturels tant s'en faut (le système des impôts, l'activité de la circulation, la répartition du profit sont des déterminants essentiels du taux de population). Mais cette dépendance peut s'analyser rationnellement, de sorte que la population apparaît comme « naturellement » dépendante de facteurs multiples et qui peuvent être artificiellement modifiables.

Ainsi commence à apparaître, en dérivation par rapport à la technologie de « police » et en corrélation avec la naissance de la réflexion économique, le problème politique de la population. Celle-ci n'est pas conçue comme une collection de sujets de droit, ni comme un ensemble de bras destinés au travail; elle est analysée comme un ensemble d'éléments qui, d'un côté, se rattache au régime général des êtres vivants (la population relève alors de « l'espèce humaine » : la notion, nouvelle à l'époque, est à distinguer du « genre humain ») et, de l'autre, peut donner prise à des interventions concertées (par l'intermédiaire des lois, mais aussi des changements d'attitude, de manière de faire et de vivre qu'on peut obtenir par les « campagnes »).

#### SÉMINAIRE

Le séminaire a été consacré à quelques-uns des aspects de ce que les Allemands ont appelé au XVIII<sup>e</sup> siècle la *Polizeiwissenschaft* : c'est-à-dire la théorie et l'analyse de tout « ce qui tend à affirmer et à augmenter la puissance de l'État, à faire bon emploi de ses forces, à procurer le bonheur de ses sujets » et principalement « le maintien de l'ordre et de la discipline, les règlements qui tendent à leur rendre la vie commode et à leur procurer les choses dont ils ont besoin pour subsister ».

On a cherché à montrer à quels problèmes cette « police » devait répondre; combien le rôle qu'on lui assignait était différent de celui qui allait être plus tard dévolu à l'institution policière; quels effets on attendait d'elle pour assurer la croissance de l'État, et cela en fonction de deux objectifs : lui permettre de marquer et d'améliorer sa place dans le jeu des rivalités et des concurrences entre États européens et garantir l'ordre intérieur par le « bien-être » des individus. Développement de l'État de concurrence (économico-militaire), développement de l'État de *Wohlfahrt* (richesse-tranquillité-bonheur); ce sont ces deux principes que la « police » entendue comme art rationnel de gouverner doit pouvoir coordonner. Elle est conçue à cette époque comme une sorte de « technologie des forces étatiques ».

Parmi les principaux objets dont cette technologie a à s'occuper, la population, dans laquelle les mercantilistes ont vu un principe d'enrichissement et dans laquelle tout le monde reconnaît une pièce essentielle de la force des États. Et, pour gérer cette population, il faut entre autres choses une politique de santé qui soit susceptible de diminuer la mortalité infantile, de prévenir les épidémies et de faire baisser les taux d'endémie, d'intervenir dans les conditions de

vie, pour les modifier et leur imposer des normes (qu'il s'agisse de l'alimentation, de l'habitat ou de l'aménagement des villes) et d'assurer des équipements médicaux suffisants. Le développement à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle de ce qui fut appelé *Medizinische Polizei*, hygiène publique, *social medicine*, doit être réinscrit dans le cadre général d'une « bio-politique »; celle-ci tend à traiter la « population » comme un ensemble d'êtres vivants et coexistants, qui présentent des traits biologiques et pathologiques particuliers et qui par conséquent relèvent de savoirs et de techniques spécifiques. Et cette « bio-politique » elle-même doit être comprise à partir d'un thème développé dès le XVII<sup>e</sup> siècle : la gestion des forces étatiques.

Des exposés ont été faits sur la notion de *Polizei wissenschaft* (P. Pasquino), sur les campagnes de variolisation au XVIII<sup>e</sup> siècle (A.-M. Moulin), sur l'épidémie de choléra à Paris en 1832 (F. Delaporte), sur la législation des accidents du travail et le développement des assurances au XIX<sup>e</sup> siècle (F. Ewald).



1979

256 *Préface de Michel Foucault*

« Préface de Michel Foucault », in Brückner (P.) et Krovoza (A.), *Ennemis de l'État*, Claix, La Pensée sauvage, 1979, pp. 3-4 (*Staatsfeinde. Innerstaatliche Feinderklärung in der Bundesrepublik*, Berlin, Wagenbach, 1972).

C'est un destin, quand on est allemand, d'être né dans les mêmes années que le nazisme. Au moment où Hitler est venu au pouvoir, Peter Brückner avait dix ans à peu près. Jusqu'à la guerre, il a joué à travers les mailles du système et du parti, sans trop savoir quel était ce soubresaut qui soudain le rendait rétif, et le faisait s'échapper au moment où il aurait pu être attiré : une certaine méfiance, l'obscur certitude qu'il ne fallait jamais se laisser faire, le goût du vagabondage et des parents qu'il ne voyait pas beaucoup, comme s'ils étaient absorbés ailleurs ? Il apprit la guerre finie que sa mère était juive.

Depuis 1945, Brückner a parcouru le cycle des socialismes européens. Celui de Pankow, à l'Est ; il fut membre du P.C., il fut chargé de former des cadres, il s'échappa. Celui, à l'Ouest, de la social-démocratie : il fréquenta l'aile gauche du Parti, il lutta pour la dénazification, il collabora à un ouvrage sur la médecine des camps. Celui de l'opposition extra-parlementaire après que le congrès de Bad-Godesberg eut fait du S.P.D. un parti de gouvernement : dans le mouvement de la contestation étudiante, ses deux livres *Transformation de la démocratie* et *Psychologie sociale du capitalisme* \* ont eu une grande importance.

L'année 1972 est pour lui le début d'un long chemin difficile : il devient l'un de ces hommes dont il parle lui-même dans *Staatsfeinde* \*\*, aux confins de l'opposition et de la « criminalité ». Il

\* Brückner (P.), *Die Transformation der Demokratie*, Francfort/Main, 1968 ; *Zur Sozialpsychologie des Kapitalismus*, Francfort, Main, 1972.

\*\* Brückner (P.) et Krovoza (A.), *Staatsfeinde : Innerstaatliche Feinderklärung in der Bundesrepublik*, Berlin, Wagenbach, 1972 (*Ennemis de l'État : mise à l'index de l'ennemi intérieur en R.F.A.*, trad. M.T. Priser et D. Cavalli, Paris, La Pensée sauvage, 1979).

entre peu à peu dans la catégorie redoutable – redoutable pour ceux qu'on y classe – des « ennemis de l'État ». Il aurait logé Ulrike Meinhof \* : il est condamné à une amende. Des étudiants avaient rédigé sous le pseudonyme de Mescaleros un article sur l'assassinat du procureur Buback \*\*, et Brückner, avec plusieurs autres professeurs, avait soutenu le droit de ce texte à l'existence et à la publication ; comme il est l'un des rares à ne pas revenir sur ce soutien, on lui supprime son traitement, on lui retire le droit d'entrer dans les locaux de l'université et de travailler à la bibliothèque. Cependant, il n'approuvait pas toutes les actions de la R.A.F. ; il avait critiqué publiquement certaines d'entre elles : il est donc proclamé « ennemi » et « traître » par ceux-là mêmes que l'État dénonce comme ses propres « ennemis ». C'est l'honneur de Klaus Croissant d'avoir mis un terme public et définitif à ces calomnies \*\*\*.

Mais, pour l'affaire Mescaleros, les autorités allemandes le poursuivent encore ; il a trouvé refuge au Danemark ; de plus en plus loin des partis, des institutions, des groupes, des théories, et de plus en plus proche de quelques amis dispersés, il cherche à maintenir une rigueur politique, une lucidité qui ne se laisse ni éblouir ni terroriser.

257 *La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle*

« La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne*, Bruxelles, Pierre Mardaga, coll. « Architecture-Archives », 1979, pp. 7-18.

Rédition de l'ouvrage paru en France en 1976 (voir *supra* n° 168). Le texte de M. Foucault comporte ici de nouvelles pages.

Une médecine privée, « libérale », sollicitée par l'initiative individuelle, et soumise aux mécanismes de l'offre et de la demande ; à côté, en face peut-être, une gestion de la médecine décidée par les autorités, appuyée sur un appareil administratif, encadrée par des structures législatives strictes, et s'adressant à la collectivité tout

\* Membre de la fraction Armée rouge, ou R.A.F., de Baader.

\*\* Après l'attentat contre le procureur Buback, un texte signé « Mescaleros », ou « Indien métropolitain », nom que prenaient alors certains mouvements anarchisants, parut dans le journal de l'université de Hanovre ; l'article décrivait la joie intime éprouvée après la mort du procureur, mais condamnait la violence terroriste.

\*\*\* Une intervention de M. Foucault auprès des éditeurs de K. Croissant permit cette rectification.

entière. Est-il fécond de marquer une nette opposition et de chercher, entre ces deux types de médecine, celui qui fut premier et dont l'autre dériverait? Faut-il supposer, à l'origine de la médecine occidentale, une pratique de caractère collectif que des formes de rapports individuels auraient peu à peu dissociée? Ou doit-on imaginer que la médecine moderne s'est développée d'abord dans des relations singulières (rapports de clientèle et relations cliniques) avant qu'une série de corrections et d'ajustements l'ait intégrée à une politique et à une gestion d'ensemble?

Poser le problème de cette manière suppose un découpage un peu fictif. La maladie, la façon dont le malade l'éprouve et l'exprime, ce qui pour lui et pour les autres la sépare de la santé, les signes qu'on lui reconnaît, les comportements qu'elle induit renvoient, dans toutes les sociétés, à des systèmes collectifs; mieux: l'intervention du médecin, la forme de son action, jusqu'au secret de ses remèdes et à leur efficacité, constituent, au moins en partie, une réponse de groupe à cet événement de la maladie qui est toujours plus qu'un malheur ou une souffrance individuels. La médecine « privée » est un mode de réaction collectif à la maladie.

La question n'est donc pas d'antériorité; l'important, c'est plutôt la manière spécifique dont, à un moment donné et dans une société définie, l'interaction individuelle entre médecin et malade s'articule sur l'intervention collective à l'égard de la maladie en général ou de tel malade en particulier. L'histoire de la « profession » médicale, ou plus exactement des différentes formes de « professionnalisation » du médecin, s'est révélée, pour analyser ces apports, un bon angle d'attaque.

Dans cette histoire, le XVIII<sup>e</sup> siècle marque un moment important. Quantitativement, ce fut la multiplication des médecins, la fondation de nouveaux hôpitaux, l'ouverture de dispensaires et, d'une façon générale, une consommation de soins accrue dans toutes les classes de la société. Qualitativement, c'est une formation plus standardisée des médecins, c'est un lien un peu mieux marqué entre leurs pratiques et le développement des connaissances médicales, c'est une confiance un peu plus grande accordée à leur savoir et à leur efficacité; c'est donc aussi une diminution relative de la valeur qu'on prête aux « cures » traditionnelles. Le médecin se détache un peu plus nettement des autres donneurs de soins; et il commence à occuper dans le corps social une place plus étendue et plus valorisée.

Processus lents, dont aucun n'est décisif ni absolument nouveau. Mais peut-être ce qui caractériserait les années 1720-1800, c'est que la professionnalisation du médecin se fait sur fond d'une « politique

de santé ». Parmi les autres réactions collectives, et plus ou moins concertées, que suscite la maladie – comme par exemple la lutte contre les épidémies – une « politique de santé » se distingue de plusieurs façons; elle suppose :

1) Un certain déplacement, ou du moins un élargissement de l'objectif : il ne s'agit plus seulement de supprimer la maladie là où elle apparaît, mais de la prévenir; mieux, de prévenir, dans la mesure du possible, toute maladie quelle qu'elle soit.

2) Un dédoublement de la notion de santé : son sens normatif traditionnel (qui l'oppose à la maladie) se double d'une signification descriptive; la santé est alors le résultat observable d'un ensemble de données (fréquence des maladies, gravité et longueur de chacune, résistance aux facteurs qui peuvent la produire).

3) La détermination de variables caractéristiques d'un groupe ou d'une collectivité : taux de mortalité, durée moyenne de vie, espérance de vie pour chaque tranche d'âge, forme épidémique ou endémique des affections caractérisant la santé d'une population.

4) Le développement de types d'intervention qui ne sont ni thérapeutiques ni même médicaux au sens strict, puisqu'ils concernent les conditions et les modes de vie, l'alimentation, l'habitat, le milieu, la manière d'élever les enfants, etc.

5) Enfin, une intégration au moins partielle de la pratique médicale à une gestion économique et politique, qui vise à rationaliser la société. La médecine n'est plus simplement une technique importante dans cette vie et cette mort des individus auxquelles les collectivités ne sont jamais indifférentes; elle devient, dans le cadre de décisions d'ensemble, un élément essentiel pour le maintien et le développement de la collectivité.

\*

La politique de la santé se caractérise d'abord par le fait que la médecine, comme charge collective, commence à s'affranchir partiellement des techniques de l'assistance. Schématiquement, on peut dire que la prise en charge de la maladie par la communauté s'était faite toujours à travers l'assistance aux pauvres. Il y a des exceptions, bien sûr : les règlements à appliquer en temps d'épidémie, les mesures qu'on prenait dans les villes pestiférées, les quarantaines qui étaient imposées dans certains grands ports constituaient des formes de médicalisations autoritaires qui n'étaient pas organiquement liées aux nécessités de l'assistance. Mais hors de ces cas limites, la médecine entendue et exercée comme « service » n'était jamais que l'une des composantes des « secours ». Elle s'adressait à la caté-

gorie si importante, malgré l'indécision de ses frontières, des « pauvres malades ». Économiquement, cette médecine-service était pour l'essentiel assurée par des fondations de charité. Institutionnellement, elle était exercée dans le cadre d'organisations (religieuses ou laïques) qui se proposaient des fins multiples : distribution de nourriture et de vêtements, entretien des enfants abandonnés, dernier abri donné aux vieillards et aux impotents, éducation élémentaire et prosélytisme moral, ouverture d'ateliers et d'ouvrirs, éventuellement surveillance et sanctions des éléments « instables » ou « troubles » (les bureaux des hôpitaux avaient, dans les villes, juridiction sur les vagabonds et les mendiants; les bureaux de paroisse et les sociétés de charité se donnaient aussi, et très explicitement, un rôle de dénonciation des « mauvais sujets »). Du point de vue technique, la part prise par la thérapeutique dans le fonctionnement des hôpitaux à l'âge classique était limitée par rapport à l'aide rudimentaire indispensable à la survie. Dans la figure du « pauvre nécessiteux », qui mérite l'hospitalisation, la maladie n'était que l'un des éléments dans un ensemble qui comprenait aussi bien l'infirmité, l'âge, l'impossibilité de trouver du travail, la faim. La série maladie-services médicaux-thérapeutiques occupe une place limitée dans la politique et l'économie complexe des « secours ».

Ces procédures mixtes et polyvalentes de l'assistance sont critiquées sévèrement au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Leur démantèlement est exigé à partir d'un réexamen général du mode d'investissement : les « fondations », en effet, immobilisent des sommes importantes dont les revenus servent non à donner du travail à ceux qui chôment, mais à entretenir ceux qui veulent rester oisifs; la charité distribue de l'argent, selon un arbitraire qui ne tient compte aucunement des rationalités économiques. Les secours ne doivent pas être le résultat d'un devoir moral, d'une obligation globale du plus riche envers le plus pauvre. Ils doivent faire l'objet d'un calcul soigneux. Ce qui implique un quadrillage plus serré de la population, et des distinctions qu'on essaie d'établir entre les différentes catégories de malheureux auxquels s'adressait confusément la charité : dans la lente atténuation des statuts traditionnels, le « pauvre » est l'un des premiers à s'effacer et à faire place à toute une série de distinctions fonctionnelles (les bons et les mauvais pauvres, les oisifs volontaires et les chômeurs involontaires; ceux qui peuvent faire un certain travail et ceux qui ne le peuvent pas). Une analyse de l'oisiveté, avec ses conditions et ses effets, tend à se substituer à la sacralisation un peu globale du « pauvre ». Cette

analyse, dans la pratique, se propose au mieux de rendre la pauvreté utile en la fixant sur l'appareil de production, au pis d'alléger le plus possible le poids qu'elle fait peser sur le reste de la société : comment mettre au travail les pauvres « valides », comment les transformer en main-d'œuvre utile? Mais aussi comment assurer l'autofinancement par les moins riches de leur propre maladie et de leur incapacité transitoire ou définitive de travailler? Ou encore comment rendre rentables à court et à long termes les dépenses qu'on engage pour l'instruction des enfants abandonnés et pour les orphelins? Dans cette décomposition utilitaire de la pauvreté commence à apparaître le problème spécifique de la maladie dans son rapport avec les impératifs de travail et la nécessité de la production.

L'apparition d'une politique de santé doit être rapportée aussi à un processus beaucoup plus général : celui qui a fait du « bien-être » de la société l'un des objectifs essentiels du pouvoir politique : « Le sens commun nous enseigne que les gouvernements n'ont pas été établis pour l'avantage, le profit, le plaisir ou la gloire de celui ou de ceux qui gouvernent, mais pour le bien et le bonheur de toute la société... Un roi légitime est celui qui a pour but le bien public<sup>1</sup>. » Idée traditionnelle sans aucun doute, mais qui prend entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle un sens beaucoup plus dense et beaucoup plus précis que par le passé. On ne pense plus seulement à cette forme de bonheur, de tranquillité et de justice qui se font jour dans l'histoire humaine lorsqu'on en a éliminé la guerre, les désordres, l'iniquité des lois et des juges, les famines et les exactions. Le « bien public » se réfère, de façon positive, à tout un champ matériel complexe où entrent en jeu les ressources naturelles, les produits du travail, leur circulation, l'ampleur du commerce, mais aussi l'aménagement des villes et des routes, les conditions de vie (habitat, alimentation, etc.), le nombre des habitants, leur longévité, leur vigueur et leur aptitude au travail. Et ce bien public ne doit pas être attendu d'un gouvernement qui ne serait que « sage », se bornant à respecter les lois et les traditions; on ne saurait l'obtenir sans des interventions (ou sans un jeu subtil d'interventions et de libertés) qui doivent être calculées selon un savoir spécifique; il y faut toute une technique de gestion, appliquée à des domaines particuliers. Non seulement une politique, mais des politiques.

L'ensemble des moyens qu'il faut mettre en œuvre pour assurer, au-delà de la tranquillité et du bon ordre, ce « bien public », tel est,

1. Sidney (A.), *Discourses concerning Government*, Londres, J. Darby, 1698 (*Discours sur le gouvernement*, trad. P. A. Samson, Paris, Josse, An II, p. 197).

en gros, ce qu'en Allemagne et en France on a appelé la « police » : « Ensemble des lois et règlements qui concernent l'intérieur d'un État, qui attendent à affermir et à augmenter sa puissance, à faire un bon emploi de ses forces et à procurer le bonheur de ses sujets<sup>1</sup>. » Ainsi entendue la police étend son domaine bien plus loin que la surveillance et le maintien de l'ordre. Elle a à veiller (selon une liste qui, malgré quelques variations selon les auteurs et le pays, reste assez constante) à l'abondance de la population, toujours définie comme source première de richesses et de puissance; aux nécessités élémentaires de la vie et à sa préservation (quantité, prix et qualité de la nourriture; salubrité des villes et des maisons; prévention ou arrêt des épidémies); à l'activité des individus (surveiller les pauvres oisifs et les mendiants; contribuer à la juste répartition des secours; s'assurer que les règlements des métiers soient appliqués); à la circulation des choses et des gens (qu'il s'agisse des droits à percevoir sur les produits qui circulent, de la surveillance à exercer sur les hommes qui se déplacent, du bon état et du bon ordre des différentes voies de communication).

La police, on le voit, c'est toute une gestion du « corps » social. Ce terme de « corps », il ne faut pas l'entendre de façon simplement métaphorique : car il s'agit d'une matérialité complexe et multiple qui comporte, outre les « corps » des individus, l'ensemble des éléments matériels qui assurent leur vie, constituent le cadre et le résultat de leur activité, permettent les déplacements et les échanges. La police, comme ensemble institutionnel et comme modalité calculée d'intervention, a en charge l'élément « physique » du corps social : la matérialité, en quelque sorte, de cette société civile, dont on cherchait à la même époque à penser par ailleurs le statut et la forme juridiques.

Or, au centre de cette matérialité, apparaît un élément dont l'importance ne cessera de s'affirmer et de croître au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle : c'est la *population*, entendue au sens déjà traditionnel de nombre d'habitants en proportion de la surface habitable, mais au sens également d'un ensemble d'individus ayant entre eux des relations de coexistence et constituant à ce titre une réalité spécifique : la « population » a son taux de croissance; elle a sa mortalité et sa morbidité; elle a ses conditions d'existence — qu'il s'agisse des éléments nécessaires pour sa survie ou de ceux qui permettent son développement et son mieux-être. En apparence, il ne s'agit de rien

1. Justi (J. H. G. von), *Grundsätze der Polizeywissenschaft*, Göttingen, A. Van den Hoecks, 1756 (*Éléments généraux de police*, trad. M. Einous, Paris, Rozet, 1769, introduction, § 2, p. 18).

d'autre que de la somme des phénomènes individuels; et pourtant, on y observe des constantes et des variables qui sont propres à la population; et il faut, si on veut les modifier, des interventions spécifiques.

La politique de la santé se forme dans le cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, au point de croisement d'une nouvelle économie de l'assistance et d'une gestion du corps social dans sa matérialité et jusque dans les phénomènes biologiques propres à une « population ». Sans doute, ces deux processus font partie du même ensemble : le contrôle de l'assistance et la répartition utile de ses bienfaits est l'un des problèmes de la « police », et celle-ci a parmi ses objectifs majeurs l'ajustement d'une population à un appareil économique de production et d'échange.

Mais il est utile de maintenir, pour des raisons d'analyse, leur spécificité : le premier en effet dégage de l'assistance charitable le problème de la maladie, tel qu'il se pose de façon différentielle selon la fortune, l'âge, la capacité et la volonté de travailler. Le second, en revanche, intègre les problèmes de la maladie à ceux des conditions générales de vies, les malades à l'ensemble de la population, la médecine à la gestion économique et politique de la société. Dans un cas, on va de la masse indécise des assistés à la spécification des malades. Dans l'autre, la réaction spécifique à la maladie s'intègre au contrôle des formes d'existence et de coexistence. L'assistance s'infléchit vers une médicalisation qui la légitime en prétendant la rendre à la fois rationnelle et efficace. La médecine, cependant, peut prendre place, selon des degrés divers de subordination ou de coordination, dans un système administratif qui se fixe pour but explicite le bien-être et la santé d'une population.

Tels sont les deux motifs et les deux axes de cette « politique de santé » qui se dessine au XVIII<sup>e</sup> siècle : constitution d'un appareil qui peut prendre en charge les malades comme tels (c'est par rapport à ce dispositif que la santé a le sens d'un état à restituer et d'un but à atteindre); et aménagement d'un dispositif qui permet d'observer, de mesurer et d'améliorer en permanence un « état de santé » de la population, dans lequel la maladie n'est qu'une variable dépendante d'une longue suite de facteurs.

1) *Le privilège de l'enfance et la médicalisation de la famille*. Au problème des « enfants » (c'est-à-dire de leur nombre à la naissance et du rapport natalité-mortalité) s'ajoute le problème de l'« enfance » (c'est-à-dire de la survie jusqu'à l'âge adulte, des conditions physiques et économiques de cette survie, des investissements nécessaires et suffisants pour que la période de développe-

ment devienne utile, bref de l'organisation de cette « phase » qui est perçue comme à la fois spécifique et finalisée). Il ne s'agit plus seulement de produire un nombre optimal d'enfants, mais de gérer convenablement cet âge de la vie.

On codifie alors selon de nouvelles règles – et fort précises – les relations des parents et des enfants. Demeurent bien sûr, et avec peu d'altération, les rapports de soumission et le système des signes qu'ils exigent. Mais ils doivent être investis désormais par tout un ensemble d'obligations qui s'imposent à la fois aux parents et aux enfants : obligations d'ordre physique (soins, contact, hygiène, propreté, proximité attentive); allaitement des enfants par les mères; souci d'un habillement sain; exercices physiques pour assurer le bon développement de l'organisme : corps à corps permanent et contraignant des adultes avec les enfants. La famille ne doit plus être seulement un réseau de relations qui s'inscrit de ce fait dans un statut social, dans un système de parenté, dans un mécanisme de transmission des biens. Elle doit devenir un milieu physique dense, saturé, permanent, continu, qui enveloppe, maintient et favorise le corps de l'enfant. Elle prend alors une figure matérielle en se découpant selon une étendue plus étroite; elle s'organise comme l'entourage proche de l'enfant; elle tend à devenir pour lui un cadre immédiat de survie et d'évolution. Ce qui entraîne un effet de resserrement, ou du moins une intensification des éléments et des relations qui constituent la famille étroite (le groupe parents-enfants). Ce qui entraîne aussi un certain renversement des axes : le lien conjugal ne sert plus seulement (ni même peut-être en premier lieu) à établir la jonction entre deux ascendances, mais à organiser ce qui servira de matrice à l'individu adulte. Sans doute il sert toujours à donner suite à deux lignées, donc à produire de la descendance, mais aussi à fabriquer dans les meilleures conditions possibles un être humain parvenant à l'état de maturité. La « conjugalité » nouvelle, c'est plutôt celle qui joint les parents et les enfants. La famille – appareil étroit et localisé de formation – se solidifie à l'intérieur de la grande et traditionnelle famille-alliance. Et en même temps la santé – au premier rang, la santé des enfants – devient l'un des objectifs les plus contraignants de la famille. Le rectangle parents-enfants doit devenir une sorte d'homéostasie de santé. En tout cas, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le corps sain, propre, valide, l'espace purifié, nettoyé, aéré, la distribution médicalement optimale des individus, des lieux, des lits, des ustensiles, le jeu du « soigneur » et du « soigné » constituent quelques-unes des lois morales essentielles de la famille. Et, depuis cette époque, la famille est devenue l'agent le plus constant de la médica-

lisation. Dès la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle est devenue la cible d'une grande entreprise d'acculturation médicale. La première vague a porté sur les soins à donner aux enfants, et surtout aux nourrissons. Andry : *L'Orthopédie* (1741); Vandermonde : *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine* (1756); Cadogan : *Manière de nourrir et d'élever les enfants* (la traduction française est de 1752); Desessartz : *Traité de l'éducation corporelle en bas âge* (1760); Ballexsert : *Dissertation sur l'éducation physique des enfants* (1762); Raulin : *De la conservation des enfants* (1768); Nicolas : *Le Cri de la nature en faveur des enfants nouveau-nés* (1775); Daignan : *Tableau des variétés de la vie humaine* (1786); Saucerotte : *De la conservation des enfants* (an IV); W. Buchan : *Le Conservateur de la santé des mères et des enfants* (traduction française de 1804); J.A. Millot : *Le Nestor français* (1807); Laplace-Chanvre : *Sur quelques points de l'éducation physique et morale des enfants* (1813); Leretz : *Hygiène des enfants* (1814); Prévost-Leygonie : *Sur l'éducation physique des enfants* (1813) \*. Cette littérature gagnera encore en extension lorsqu'on publiera au XIX<sup>e</sup> siècle toute une série de périodiques et de journaux plus directement adressés aux classes populaires.

La longue campagne à propos de l'inoculation et de la vaccination prend place dans ce mouvement par lequel on a cherché à organiser autour de l'enfant des soins médicaux, dont la famille aurait la responsabilité morale et une part au moins de la charge économique. La politique en faveur des orphelins suit, par des chemins différents, une stratégie analogue. On ouvre des institutions spécialement destinées à les recueillir et à leur donner des soins particuliers (le Foundling Hospital de Londres, les Enfants-Trouvés de Paris); mais on organise aussi un système de placements auprès de nourrices ou dans des familles où ils auront leur utilité en prenant une part même minimale à la vie domestique, et où, en outre, ils trouveront un milieu de développement plus favorable, et économiquement moins coûteux pour un hôpital où ils resteraient embri- gades jusqu'à leur adolescence.

La politique médicale qui se dessine au XVIII<sup>e</sup> siècle dans tous les pays d'Europe a pour premier effet l'organisation de la famille ou plutôt du complexe famille-enfants, comme instance première et immédiate de médicalisation des individus; on lui a fait jouer le rôle de charnière entre des objectifs généraux concernant la bonne santé du corps social et le désir ou le besoin de soins des individus; elle a permis d'articuler une éthique « privée » de la bonne santé

\* Voir notes *supra* n° 168.

(devoir réciproque des parents et des enfants) sur un contrôle collectif de l'hygiène, et une technique scientifique de la guérison, assurée sur la demande des individus et des familles, par un corps professionnel de médecins qualifiés et comme recommandés par l'État. Les droits et les devoirs des individus concernant leur santé et celle des autres, le marché où se rencontrent les demandes et les offres de soins médicaux, les interventions autoritaires du pouvoir dans l'ordre de l'hygiène et des maladies, mais l'institutionnalisation et la défense du rapport privé avec le médecin, tout cela, dans sa multiplicité et sa cohérence, marque le fonctionnement global de la politique de santé au XIX<sup>e</sup> siècle, mais ne peut se comprendre si on fait abstraction de cet élément central qui fut formé au XVIII<sup>e</sup> siècle : la famille médicalisée-médicalisante.

2) *Le privilège de l'hygiène et le fonctionnement de la médecine comme instance de contrôle social.* La vieille notion de régime entendue à la fois comme règle de vie et forme de médecine préventive tend à s'élargir et à devenir le « régime » collectif d'une population prise en général, avec pour triple objectif : la disparition des grandes tempêtes épidémiques, la baisse du taux de morbidité, l'allongement de la durée moyenne de vie et de suppression de vie pour chaque âge. Cette hygiène, comme régime de santé des populations, implique de la part de la médecine un certain nombre d'interventions autoritaires et de prises de contrôle.

Et d'abord sur l'espace urbain en général : car c'est lui qui constitue le milieu peut-être le plus dangereux pour la population. L'emplacement des différents quartiers, leur humidité, leur exposition, l'aération de la ville tout entière, son système d'égouts et d'évacuation des eaux usées, l'emplacement des cimetières et des abattoirs, la densité de la population, tout cela constitue des facteurs jouant un rôle décisif sur la mortalité et la morbidité des habitants. La ville avec ses principales variables spatiales apparaît comme un objet à médicaliser. Alors que les topographies médicales des régions analysent des données climatiques ou des faits géologiques qui laissent sans prise et ne peuvent suggérer que des mesures de protection ou de compensation, les topographies des villes dessinent, au moins en creux, les principes généraux d'un urbanisme concerté. La ville pathogène a donné lieu au XVIII<sup>e</sup> siècle à toute une mythologie et à des paniques très réelles (le charnier des Innocents fut à Paris l'un de ces hauts lieux saturés de peur); elle a appelé, en tout cas, un discours médical sur la morbidité urbaine et une mise sous surveillance médicale de tout un ensemble d'aménagements, de constructions et d'institutions (cf. par exemple J.P.L. Morel : *Sur*

*les causes qui contribuent le plus à rendre cachectique et rachitique la constitution d'un grand nombre d'enfants de la ville de Lille, 1812).*

D'une façon plus précise et plus localisée, les nécessités de l'hygiène appellent une intervention médicale autoritaire sur ce qui passe pour foyer privilégié de maladies : les prisons, les bateaux, les installations portuaires, les hôpitaux généraux où se rencontraient les vagabonds, les mendiants, les invalides, les hôpitaux eux-mêmes dont l'encadrement médical est la plupart du temps insuffisant, et qui avivent ou compliquent les maladies des patients quand ils ne diffusent pas à l'extérieur des germes pathologiques. On isole donc dans le système urbain des régions à médicaliser d'urgence et qui doivent constituer autant de points d'application à l'exercice d'un pouvoir médical intensifié.

En outre, les médecins auront à enseigner aux individus les règles fondamentales d'hygiène qu'ils doivent respecter pour leur propre santé, et pour celle des autres : hygiène de l'alimentation et de l'habitat, incitation à se faire soigner en cas de maladie.

La médecine comme technique générale de santé, plus encore que comme service des maladies et art des guérisons, prend une place de plus en plus importante dans les structures administratives et dans cette machinerie de pouvoir qui ne cesse, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, de s'étendre et de s'affirmer. Le médecin prend pied dans les différentes instances de pouvoir. L'administration sert de point d'appui et parfois de point de départ aux grandes enquêtes médicales sur la santé des populations, et, en retour, les médecins donnent une part de plus en plus grande de leur activité à des tâches à la fois générales et administratives qui leur ont été fixées par le pouvoir. À propos de la société, de sa santé et de ses maladies, de sa condition de vie, de son logement et de ses habitudes commence à se former un savoir « médico-administratif » qui a servi de noyau originaire à l'« économie sociale » et à la sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle. Et il se constitue également une emprise politico-médicale sur une population qu'on encadre de toute une série de prescriptions qui concernent non seulement la maladie, mais les formes générales de l'existence et du comportement (l'alimentation et la boisson, la sexualité et la fécondité, la manière de s'habiller, l'aménagement type de l'habitat).

De cette interprétation du politique et du médical par le biais de l'hygiène, le « plus de pouvoir » dont bénéficie le médecin porte témoignage depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle : présence de plus en plus nombreuse dans les académies et dans les sociétés savantes; participation très large aux encyclopédies; présence, à titre de conseiller, auprès

des représentants du pouvoir; organisation de sociétés médicales officiellement chargées d'un certain nombre de responsabilités administratives et qualifiées pour prendre ou pour suggérer des mesures autoritaires; rôle joué par beaucoup de médecins comme programmeurs d'une société bien régie (le médecin réformateur de l'économie ou de la politique est un personnage fréquent dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle); sur-représentation des médecins dans les assemblées révolutionnaires. Le médecin devient le grand conseiller et le grand expert, sinon dans l'art de gouverner, du moins dans celui d'observer, de corriger, d'améliorer le « corps » social et de le maintenir dans un état permanent de santé. Et c'est sa fonction d'hygiéniste, plus que ses prestiges de thérapeute, qui lui assure cette position politiquement privilégiée au XVIII<sup>e</sup> siècle avant de l'être économiquement et socialement au XIX<sup>e</sup> siècle.

3) *Dangers et utilité de l'hôpital*. Par rapport à ces problèmes nouveaux, l'hôpital apparaît sur bien des points comme une structure désuète. Fragment d'espace fermé sur soi, lieu d'internement des hommes et des maladies, architecture solennelle mais maladroite qui multiplie le mal à l'intérieur sans empêcher qu'il se diffuse à l'extérieur, il est plutôt un foyer de mort pour les villes où il se trouve situé qu'un agent thérapeutique pour la population tout entière. La difficulté d'y trouver des places, les exigences posées à ceux qui veulent y entrer, mais aussi le désordre incessant des allées et venues, la mauvaise surveillance médicale qui s'y exerce, la difficulté d'y soigner effectivement des malades en font un instrument inadéquat dès lors que l'objet de la médicalisation doit être la population en général, et son objectif, une amélioration d'ensemble du niveau de santé. Dans l'espace urbain que la médecine doit purifier, il forme une tache sombre. Et dans l'économie, un poids inerte, puisqu'il fournit une assistance qui ne permet jamais la diminution de la pauvreté, mais tout au plus la survie de certains pauvres, donc, la croissance de leur nombre et la prolongation de leurs maladies avec tous les effets de contagion qui peuvent en résulter.

De là, l'idée qui se répand au XVIII<sup>e</sup> siècle d'une relève de l'hôpital par trois mécanismes principaux. Par l'organisation d'une « hospitalisation » à domicile; elle a sans doute ses dangers lorsqu'il s'agit de maladies épidémiques; mais elle présente des avantages économiques dans la mesure où le coût d'entretien d'un malade est beaucoup moins grand pour la société, s'il est entretenu et nourri chez lui, comme il l'était avant sa maladie (le coût, pour le corps social, n'est plus guère que de l'ordre du manque à gagner que représente son oisiveté forcée, et encore dans le seul cas où il avait

effectivement du travail); elle présente aussi des avantages médicaux, dans la mesure où la famille – pourvu qu'elle soit un peu conseillée – peut assurer des soins à la fois constants et ajustés qu'on ne peut demander à une administration hospitalière: toute famille doit pouvoir fonctionner comme un petit hôpital provisoire, individuel et non coûteux. Mais une telle procédure implique que la relève de l'hôpital soit en outre assurée par un corps médical largement répandu dans la société et susceptible d'offrir des soins, soit tout à fait gratuits, soit en tout cas aussi peu coûteux que possible. Un encadrement médical de la population, s'il est permanent, souple et facilement utilisable, peut rendre inutile une bonne partie des hôpitaux traditionnels. Enfin on peut concevoir que se généralisent les soins, consultations et distributions de médicaments que déjà certains hôpitaux offrent à des malades de passage, sans les retenir ni les enfermer: méthode des dispensaires, qui cherchent à conserver les avantages techniques de l'hospitalisation sans en avoir les inconvénients médicaux ou économiques.

Ces trois méthodes ont donné lieu, surtout dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, à toute une série de projets et de programmes. Elles ont provoqué plusieurs expériences. En 1769 est fondé à Londres le dispensaire pour enfants pauvres du Red Lion Square; trente ans plus tard, presque tous les quartiers de la ville avaient leur dispensaire, et on estimait à près de cinquante mille le nombre de ceux qui y recevaient, chaque année, des soins gratuits. En France, il semble qu'on ait surtout cherché l'amélioration, l'extension et une distribution un peu homogène de l'encadrement médical, dans les villes et à la campagne: la réforme des études médicales et chirurgicales (1772 et 1784), les obligations pour les médecins d'exercer dans les bourgs ou les petites villes, avant d'être reçus dans certaines grandes villes, les travaux d'enquête et de coordination faits par la Société royale de médecine, la part de plus en plus grande que le contrôle de santé et d'hygiène occupe dans la responsabilité des intendants, le développement des distributions gratuites de médicaments sous la responsabilité de médecins désignés par l'administration, tout cela renvoie à une politique de santé qui prend appui sur la présence extensive du personnel médical dans le corps social. À la limite de ces critiques contre l'hôpital et de ce projet de substitution, on trouve, sous la Révolution, une tendance marquée à la « deshospitalisation »; elle est déjà sensible dans les rapports du Comité de mendicité (projet d'établir dans chaque district de campagne un médecin ou un chirurgien qui soignerait les indigents, veillerait sur les enfants assistés et pratiquerait l'inocula-

tion). Mais elle se formule clairement à l'époque de la Convention (projet de trois médecins par district, assurant l'essentiel des soins de santé pour l'ensemble de la population).

Mais la disparition de l'hôpital ne fut jamais qu'un point de fuite utopique. En fait le vrai travail s'est fait quand on a voulu élaborer un fonctionnement complexe où l'hôpital tend à avoir un rôle bien spécifié par rapport à la famille devenue instance primaire de santé, au réseau étendu et continu du personnel médical, et au contrôle administratif de la population. C'est par rapport à cet ensemble qu'on essaie de réformer l'hôpital.

Il s'agit d'abord de l'ajuster à l'espace et plus précisément à l'espace urbain où il se trouve situé. De là, une série de discussions et de conflits entre différentes formules d'implantation : hôpitaux massifs, susceptibles d'accueillir une population nombreuse, et où les soins ainsi groupés seraient plus cohérents, plus faciles à contrôler et moins coûteux ; ou, au contraire, hôpitaux de petites dimensions, où les malades seront mieux surveillés, et où les risques de contagion internes seront moins graves. Autre problème qui recoupe celui-ci : doit-on placer les hôpitaux hors de la ville, là où l'aération est meilleure et où ils ne risquent pas de diffuser leurs miasmes dans la population ; solution qui va en général de pair avec l'aménagement des grands ensembles architecturaux ? Ou bien doit-on construire une multiplicité de petits hôpitaux répartis aux points où ils peuvent être le plus facilement accessibles pour la population qui doit les utiliser ; solution qui implique souvent le couplage hôpital-dispensaire ? L'hôpital, en tout cas, doit devenir un élément fonctionnel dans un espace urbain où ses effets doivent pouvoir être mesurés et contrôlés.

Il faut, d'autre part, aménager l'espace intérieur de l'hôpital de façon qu'il devienne médicalement efficace : non plus lieu d'assistance, mais lieu d'opération thérapeutique. L'hôpital doit fonctionner comme une « machine à guérir ». D'une façon négative : il faut supprimer tous les facteurs qui le rendent périlleux pour ceux qui y séjournent (problème de la circulation de l'air qui doit être toujours renouvelé sans que ses miasmes ou ses qualités méphitiques soient portés d'un malade à l'autre ; problème du renouvellement du linge, de son lavage, de son transport). D'une façon positive, il faut l'organiser en fonction d'une stratégie thérapeutique concertée : présence ininterrompue et privilège hiérarchique des médecins ; système d'observations, de notations, d'enregistrement qui permette de fixer la connaissance des différents cas, de suivre leur évolution particulière, et de globaliser aussi des données portant sur toute une

population et sur des périodes longues ; substitution aux régimes peu différenciés en quoi consistait traditionnellement l'essentiel des soins de cures médicales et pharmaceutiques mieux ajustées. L'hôpital tend à devenir un élément essentiel dans la technologie médicale : non seulement un lieu où on peut guérir, mais un instrument qui, pour un certain nombre de cas graves, permet de guérir.

Il faut, par conséquent, que s'articulent en lui le savoir médical et l'efficacité thérapeutique. Apparaissent au XVIII<sup>e</sup> siècle les hôpitaux spécialisés. S'il a existé auparavant certains établissements réservés aux fous ou aux vénériens, c'était plus par mesure d'exclusion ou par crainte des dangers qu'en raison d'une spécialisation des soins. L'hôpital « unifonctionnel » ne s'organise qu'à partir du moment où l'hospitalisation devient le support et parfois la condition d'une action thérapeutique plus ou moins complexe. Le Middlesex Hospital de Londres est ouvert en 1745 : il était destiné à soigner la petite vérole et à pratiquer la vaccination ; le London Fever Hospital date de 1802, et le Royal Ophthalmic Hospital de 1804. La première maternité de Londres a été ouverte en 1749. À Paris, les Enfants-Malades ont été fondés en 1802. On voit se constituer lentement un réseau hospitalier dont la fonction thérapeutique est fortement marquée ; il doit, d'une part, couvrir avec assez de continuité l'espace urbain ou rural dont il prend en charge la population et, d'autre part, s'articuler sur le savoir médical, ses classifications et ses techniques.

Enfin, l'hôpital doit servir de structure d'appui à l'encadrement permanent de la population par le personnel médical. On doit pouvoir passer des soins à domicile au régime hospitalier pour des raisons qui sont à la fois économiques et médicales. Les médecins, de ville ou de campagne, devront par leurs visites soulager les hôpitaux et en éviter l'encombrement ; et, en retour, l'hôpital doit être accessible sur l'avis et à la requête des médecins. De plus, l'hôpital comme lieu d'accumulation et de développement du savoir doit permettre la formation des médecins qui exerceront dans la forme de la clientèle privée. L'enseignement clinique en milieu hospitalier, dont les premiers rudiments apparaissent en Hollande avec Sylvius, puis Boerhaave, à Vienne avec Van Swieten, à Édimbourg (par le couplage de l'École de médecine et de l'Edinburgh Infirmary), devient à la fin du siècle le principe général autour duquel on essaie de réorganiser les études de médecine. L'hôpital, instrument thérapeutique pour ceux qui y séjournent, contribue par l'enseignement clinique et la bonne qualité des connaissances médicales à l'élévation du niveau de santé de la population.



La réforme des hôpitaux et plus particulièrement les projets de leur réorganisation architecturale, institutionnelle, technique ont dû leur importance, au XVIII<sup>e</sup> siècle, à cet ensemble de problèmes qui mettent en jeu l'espace urbain, la masse de la population avec ses caractéristiques biologiques, la cellule familiale dense et le corps des individus. C'est dans l'histoire de ces matérialités – à la fois politiques et économiques – que s'inscrit la transformation « physique » des hôpitaux : celle dont il va être plus précisément question ici.

## INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Graunt (J.), *Natural and Political Observations made upon the Bills of Mortality*, Londres, Martin et Allestry, 1662.

Bellers (J.), *An Essay towards the Improvement of Physick, in Twelve Proposals, by which the Lives of Many Thousands of the Rich as well as the Poor may be saved Yearly*, Londres, J. Sowle, 1714.

Le François (A.), *Projet de réformation de la médecine*, Paris, Cavelier, 1716.

Sonnenkalb (J.), *De Sanitatis publicae obstaculis*, Leipzig, A. G. Plazio, 1753.

Rau (W. T.), *Gedanken von den Nutzen und der Notwendigkeit einer medicinischen Policey-Ordnung in einem Staat*, Ulm, 1764.

Arnold (J. G.), *De removendis sanitatis publicae impedimentis*, Leipzig, A. G. Plazius, 1771.

Liebing (C.), *De amoliendis sanitatis publicae impedimentis*, Leipzig, A. G. Plazius, 1771.

Rickmann (C.), *Von der Einfluss der Arzneiwissenschaft auf das Wohl des Staats und dem besten Mittel zur Rettung des Lebens*, Iena, 1771.

Reiser (A. H.), *Von der Gesundheit und deren Einfluss auf die Glückseligkeit der Menschen*, Giessen, 1776.

*Histoire de la Société royale de médecine, avec les mémoires de médecine et de physique médicale (1776-1789)*, Paris, 1779-an VI, 10 vol.

Baumer (J. W.), *Fundamenta politiae medicae*, Francfort, J. Fleischer, 1777.

Frank (J. P.), *System einer vollständigen medicinischen Polizey*, Mannheim, C.F. Schwan, 1779-1790, 4 vol.

Reimar (J.), *Untersuchung der vermeinten Notwendigkeit eines autorisierten Collegii medici und einer medicinischen Zwangsordnung*, Hambourg, C.E. Bohn, 1781.

Uden (C. F.) et Pyl (J. T.), *Magazin für die gerichtliche Arzneikunde und medicinische Polizey*, Leipzig, 1782-1788.

Scherf (J. C. F.), éd., *Archiv der medizinischen Polizey und der gemeinnützigen Arzneikunde*, Leipzig, 1783-1787, 5 vol.

Daniel (C. F.), *Entwurf einer Bibliothek der Staatsarzneikunde, oder der gerichtlichen und medicinischen Polizey*, Halle, Hemmerde, 1784.

Dupont de Nemours (P. S.), *Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville*, Paris, Moutard, 1786.

Huszty (Z. G.), *Diskurs über die medizinische Polizey*, Leipzig, 1786, 2 vol.

Frizzi (B.), *Dissertazione di polizia medica*, Pavie, P. Galeazzi, 1787-1790, 2 vol.

Thiery (F.), *Vœux d'un patriote sur la médecine en France, où l'on expose les moyens de fournir d'habiles médecins au royaume, de perfectionner la médecine et de faire l'histoire naturelle de la France*, Paris, Garnery, 1789.

Sabarot de l'Avernière (Dr), *Vues de la législation médicale adressées aux états généraux*, Paris, 1789.

Hebenstreit (E. B.), *Lehrsätze der medicinischen Polizeiwissenschaft*, Leipzig, Dyk, 1791.

Lanthenas (F. X.), *De l'influence de la liberté sur la santé, la morale et le bonheur*, Paris, Le Cercle social, 1792.

Steininger (F. von), *Staatsarzneiwissenschaft, oder medizinische Polizey, gerichtliche Arzneiwissenschaft, medizinische Rechtsgelehrsamkeit*, Vienne, R. Gräffer, 1793.

*Recueil périodique de la Société de santé de Paris*, 1796-1802, 14 vol.

Duncan (A.), *Rapport sur l'importance d'enseigner la jurisprudence médicale*, Paris, 1798.

May (F. A.), *Entwurf einer Gesetzgebung über die wichtigsten Gegenstände der medizinischen Polizey, als ein Beitrag zu einem neuen Landrecht in der Pfalz*, Mannheim, Schwann et Götz, 1802.

Fodéré (F.-E.), *Les Lois éclairées par les sciences physiques, ou Traité de médecine légale et d'hygiène publique*, Paris, Crouillebois, 1798, 3 vol. Rééd. : *Traité de médecine légale et d'hygiène publique, ou de police de santé*, Paris, Mame, 1813, 6 vol.

Meyer (L. C. H.), *Dictionnaire de la conservation de l'homme ou d'hygiène et d'éducation physique et morale*, Paris, an VII.

Mahon (P. A. O.), *Médecine légale et police médicale*, Paris, F. Buisson, 1801, 3 vol.

Bacher (A.), *De la médecine considérée politiquement*, Paris, Huzard, an XI.

Röber (F. A.), *Von der Sorge des Staats für die Gesundheit seiner Bürger*, Dresde, Gärtner, 1805.

Kopp (J. H.), *Jahrbuch des Staatsarzneikunde*, Francfort, J. C. Hermann, 1808-1816, 9 vol.

Gordon-Smith, *The Application of Medical Knowledge to the Benefit of Man in his Social State*, Londres, 1809.

Robertson (J.), *Medical Police, or the Causes of Disease, with the Means of Prevention and Rules for Diet, Regimen, etc., Adapted Particularly to the Cities of London and Edinburgh, and Generally to all Large Towns*, Londres, Warrington, 1809.

Prunelle (C. V.), *De la médecine politique en général et de son objet; de la médecine légale en particulier*, Montpellier, J. Martel, 1814.

On trouvera aussi d'importants chapitres sur la police médicale dans des traités généraux comme :

Lamare (N. de), *Traité de la police*, Paris, Jean Cot, 1705-1738, 4 vol.

Muratori (L. A.), *Della pubblica Felicità oggetto di buoni principi trattato*, Lucques, 1749 (*Traité sur le bonheur public*, trad. P. de Livory, Lyon, Reguillat, 1772, 2 vol.).

Justi (J. H. G. von), *Grundsätze der Polizeywissenschaft in einen vernünftigen, auf den Endzweck der Policy gegründeten*, Göttingen, A. Van den Hoecks, 1756 (*Éléments généraux de police démontrés par des raisonnements fondés sur l'objet et la fin qu'elle se propose*, trad. M. Einous, Paris, Rozet, 1769).

Genovesi (A.), *Delle Lezioni di commercio ossia d'economica civile*, Naples, Simoniana, 1765, 2 vol.

Hohenthal (P. C. W. von), *Liber de politia, adspersis observationibus de Lausarum politiae et justitiae differentiis*, Leipzig, G. Hilscherum, 1776.

## 258 Qu'est-ce qu'un auteur?

Conférence

< What is an Author? > (< Qu'est-ce qu'un auteur? >), in Harari (J. V.), éd., *Textual Strategies*, Ithaca, Cornell University Press, 1979, pp. 141-160. (Conférence donnée à l'université de Buffalo, État de New York, en 1970.)

Cette version modifie légèrement la conférence de 1969. Les variantes ont été indiquées lors de sa publication (voir *supra* n° 69).

## 259 L'esprit d'un monde sans esprit

< L'esprit d'un monde sans esprit > (entretien avec P. Blanchet et C. Brière), in Blanchet (P.) et Brière (C.), *Iran : la révolution au nom de Dieu*, Paris, Ed. du Seuil, coll. < L'Histoire immédiate >, 1979, pp. 227-241.

Claire Brière et Pierre Blanchet étaient les correspondants de *Libération* en Iran. Leur livre, très enthousiaste, paraît au moment où sont connues les premières exécutions d'opposants au nouveau régime de Khomeyni. La critique s'en prend alors à M. Foucault. Rendant compte de ce livre, Bernard Ulmann, dans *L'Express* (« Iran, la vengeance du prophète », n° 1449, 20 avril 1979), attribue à M. Foucault des expressions ou des explications empruntées à Claire Brière et à Pierre Blanchet et conclut : « M. Foucault n'est après tout ni le premier ni le dernier des intellectuels occidentaux à entretenir quelques illusions sur les lendemains d'une révolution, que ce soit celle d'octobre 1917, celle des Cèllers du Portugal, ou celle qui jeta à bas le trône des Pahlavi. » M. Foucault répondit à l'ensemble de ces critiques dans *Le Monde* du 11 mai (voir *infra* n° 269).

*Cl. Brière* : Pourrait-on partir de la question la plus simple? J'ai été comme les autres, comme toi, envoûtée par ce qui s'est passé en Iran. Pourquoi?

*M. Foucault* : J'aimerais retourner aussitôt à une autre, peut-être moins importante, mais qui peut servir de voie d'accès : qu'y a-t-il donc eu d'un peu agaçant dans ce qui s'est passé en Iran pour toute une série de gens de gauche ou de droite? L'affaire d'Iran et la manière dont elle s'est déroulée n'ont pas soulevé la même forme de sympathie sans problème que le Portugal, par exemple, ou que le Nicaragua. Je ne dis pas que le Nicaragua, en plein été, au moment où les gens se doraient en plein soleil, a soulevé beaucoup d'intérêt, mais pour l'Iran, j'ai très vite senti une petite réaction épidermique qui n'était pas de l'ordre de la sympathie immédiate. Un exemple : cette journaliste que vous connaissez bien. Elle fait à Téhéran un papier qu'on publie à Paris, et, dans la phrase finale où elle parlait de la révolte islamique, elle retrouve la phrase qu'elle avait écrite avec, ajouté tout crûment, l'adjectif « fanatique », qu'elle n'avait bien sûr pas écrit. Ça me paraît assez typique de l'espèce d'agacement qu'a provoqué le mouvement iranien.

*P. Blanchet* : Par rapport à l'Iran, tu as plusieurs attitudes possibles. Tu as l'attitude de l'extrême gauche classique, orthodoxe. Je cite surtout la Ligue communiste, qui soutient l'Iran, et l'ensemble de l'extrême gauche, des groupes marxistes-léninistes, qui disent : ce sont des révoltés religieux, mais ce n'est pas grave. La religion n'est qu'un paravent. Donc, on peut les appuyer sans problèmes, c'est une lutte anti-impérialiste classique, comme celle du Vietnam, dirigée par un religieux, Khomeyni, mais qui pourrait être marxiste-léniniste. Le P.C., quand on lit *L'Humanité*, aurait plutôt

la même attitude que la L.C.R. \*. Par contre, l'attitude de la gauche, soit P.S., soit de cette gauche plus marginale qui tourne autour de *Libération*, est au départ faite d'irritation. Elle est de dire à peu près deux choses. La première : la religion, c'est le voile, c'est l'archaïsme, et une régression au moins en ce qui concerne les femmes ; la seconde et qu'on ne peut nier, parce qu'on le ressent : si jamais les religieux viennent au pouvoir, et appliquent leur programme, ne faut-il pas craindre une nouvelle dictature ?

*M. Foucault* : On pourrait dire qu'il y a, derrière ces deux irritations, une autre, ou peut-être un étonnement et comme un malaise devant ce phénomène qui est, pour notre mentalité politique, très curieux. Phénomène qu'on peut dire révolutionnaire au sens très large du terme, puisqu'il s'agit du soulèvement d'une nation tout entière contre un pouvoir qui l'opprime. Or nous reconnaissons une révolution quand nous pouvons repérer deux dynamiques : l'une qui est celle des contradictions dans cette société, celle de la lutte des classes ou de grands affrontements sociaux. Ensuite, une dynamique politique, c'est-à-dire la présence d'une avant-garde, classe, parti ou idéologie politique, bref, un fer de lance qui entraîne avec lui toute la nation. Or il me semble que, dans ce qui se passe en Iran, on ne peut reconnaître aucune de ces deux dynamiques qui sont pour nous les signes distinctifs et les marques explicites d'un phénomène révolutionnaire. Qu'est pour nous un mouvement révolutionnaire où l'on ne peut pas situer la lutte des classes, où on ne peut pas situer les contradictions internes à la société et où on ne peut pas non plus désigner une avant-garde ?

*P. Blanchet* : À l'université de Téhéran, il y avait – j'en ai rencontré plusieurs – des marxistes qui avaient tous conscience de vivre une révolution fantastique. C'était beaucoup plus même que ce qu'ils avaient imaginé, souhaité, rêvé. Invariablement, quand on leur demandait ce qu'ils pensaient, les marxistes répondaient : « C'est une situation révolutionnaire, mais il n'y a pas d'avant-garde. »

*Cl. Brière* : La réflexion que j'ai entendue le plus souvent sur l'Iran, c'est : on ne comprend pas. Quand un mouvement est dit révolutionnaire, les gens, en Occident, et nous-mêmes avons toujours la conception d'un progrès, de quelque chose qui va se transformer dans le sens d'un progrès. Tout cela est mis en question par le phénomène religieux. En effet, la vague de contestation religieuse

\* Ligue communiste révolutionnaire. Mouvement étudiant trotskiste ; son équivalent iranien s'était rallié à Khomeyni.

se réfère pour s'asseoir et contester le roi à des notions qui remontent treize siècles en arrière, tout en avançant en même temps des revendications de justice sociale, etc., qui auront l'air d'aller dans le sens d'une pensée ou d'une action progressistes. Or je ne sais pas s'il vous est arrivé, à vous, en Iran, de déterminer, de cerner la nature de cette immense contestation religieuse, moi, je trouve que c'est très difficile. Les Iraniens eux-mêmes nagent dans cette ambiguïté et ont plusieurs niveaux de langage, d'engagement, d'expression, etc. Entre le type qui dit « Vive Khomeyni », qui est vraiment un religieux très convaincu, celui qui dit « Vive Khomeyni, mais je ne suis pas tellement religieux, Khomeyni n'est qu'un symbole », celui qui dit « Je suis moyennement religieux, j'aime Khomeyni, mais j'aime bien aussi Chariat Madari », qui est un personnage très différent, entre la fille qui remet le tchador pour bien montrer qu'elle est une opposante au régime et une autre fille, en partie laïcisée, en partie musulmane, qui ne remettra pas le voile mais qui dira aussi : « Je suis musulmane et vive Khomeyni »..., entre tous ces gens, il y a tous les niveaux de pensée. Et pourtant, tout le monde crie à un moment « Vive Khomeyni » avec ferveur, et ces niveaux différents s'abolissent.

*M. Foucault* : Je ne sais pas si vous avez lu le livre de François Furet sur la Révolution française \*. Livre très intelligent et qui pourrait permettre de débrouiller un peu ce malaise. Il fait une distinction entre l'ensemble des processus de transformation économique et sociale qui ont commencé bien avant la révolution de 1789 pour se terminer bien après et la spécificité de l'événement révolutionnaire. C'est-à-dire la spécificité de ce que les gens éprouvent au fond d'eux-mêmes, mais aussi de ce qu'ils vivent dans cette sorte de théâtre qu'ils fabriquent au jour le jour et qui constitue la révolution. Je me demande si, à propos de l'Iran, on ne pourrait pas un peu appliquer cette distinction. C'est vrai que la société iranienne est traversée de contradictions qu'il ne s'agit absolument pas de nier, mais il est certain que l'événement révolutionnaire qui se déroule depuis maintenant un an, et qui est à la fois expérience intérieure, sorte de liturgie sans cesse recommencée, expérience communautaire, tout cela s'articule certainement sur la lutte des classes : mais ça ne la manifeste pas de façon immédiate et transparente ; ça ne la met pas en scène. La religion, avec l'emprise formidable qu'elle avait sur les gens, la position qu'elle a toujours occupée par rapport au pouvoir politique, son contenu qui en fit

\* Furet (F.), *Penser la révolution*, Paris, Gallimard, « coll. Bibliothèque des histoires », 1978.

une religion de combat et de sacrifice, etc., quel rôle a-t-elle donc? Non pas celui d'une idéologie qui permettrait de masquer des contradictions, ou d'assurer une espèce d'union sacrée entre toute une série d'intérêts divergents. Elle a été véritablement le vocabulaire, le cérémonial, le drame intemporel à l'intérieur duquel on pouvait loger le drame historique d'un peuple qui met son existence en balance avec celle de son souverain.

*P. Blanchet* : Ce qui m'a frappé, c'est le soulèvement de toute une population. Je dis bien toute. Et si tu prends, par exemple, la manifestation de l'Achura \*, fais le compte : enlève les enfants en bas âge, les impotents, les vieillards et une proportion de femmes qui restent à la maison. Tu t'aperçois, alors, que tout Téhéran était dans la rue et criait « Mort au roi », sauf les parasites qui, vraiment, ont vécu du régime. Même les gens qui ont été avec le régime très longtemps, qui étaient pour une monarchie constitutionnelle il y a encore un mois ont crié « Mort au roi ». C'est un moment étonnant, unique et qui doit rester. Évidemment, après, ça va se décanter, il y aura des strates, des classes.

*M. Foucault* : Parmi les choses qui caractérisent cet événement révolutionnaire, il y a le fait qu'il fait paraître – et ça, peu de peuples en ont eu l'occasion dans l'histoire – une volonté absolument collective. La volonté collective, c'est un mythe politique avec lequel les juristes ou philosophes essaient d'analyser, ou de justifier, des institutions, etc., c'est un instrument théorique : la « volonté collective », on ne l'a jamais vue, et personnellement, je pensais que la volonté collective, c'était comme Dieu, comme l'âme, ça ne se rencontrait jamais. Je ne sais pas si vous êtes d'accord avec moi, nous avons rencontré, à Téhéran et dans tout l'Iran, la volonté collective d'un peuple. Eh bien, ça, ça se salue, ça n'arrive pas tous les jours. De plus (et là, on peut parler du sens politique de Khomeyni), on a donné à cette volonté collective un objet, une cible et une seule, à savoir le départ du chah. Cette volonté collective, qui, dans nos théories, est toujours générale, s'est fixé, en Iran, un objectif absolument clair et déterminé, ainsi a-t-elle fait irruption dans l'histoire. Bien sûr, dans les luttes d'indépendance, dans les guerres anticoloniales, on trouve des phénomènes du même type. En Iran, le sentiment national a été extrêmement vigoureux : le refus de la soumission à l'étranger, le dégoût devant le pillage des ressources nationales, le rejet d'une politique étrangère dépendante, l'ingérence

\* Achura : le 11 décembre 1978, qui fêtait la commémoration du dixième jour du mois de deuil de Moharram, se déroulèrent de gigantesques manifestations à Téhéran.

américaine partout visible ont été déterminants pour que le chah soit perçu comme un agent de l'Occident. Mais le sentiment national n'a été, à mon avis, que l'une des composantes d'un refus plus radical encore : le refus par un peuple, non pas simplement de l'étranger, mais de tout ce qui avait constitué, depuis des années, des siècles, son destin politique.

*P. Blanchet* : Nous avons été en Chine en 1967, c'est-à-dire à l'époque la plus forte du linpiaoïsme, et nous avons, à ce moment-là, le sentiment qu'il y avait le même type de volonté collective. Il y a eu en tout cas quelque chose de très fort qui s'est passé, un désir très profond de l'ensemble du peuple chinois, par exemple sur la question du rapport des villes et des campagnes, des intellectuels et des manuels, c'est-à-dire sur toutes ces questions qui se sont réglées, aujourd'hui, de manière classique en Chine. On avait, à Pékin, le sentiment que les Chinois formaient un peuple en fusion. Mais, après, on s'est aperçu quand même qu'on s'était fait un peu berner. Les Chinois, aussi. Il est vrai qu'on y mettait du nôtre. C'est pour cela que, parfois, on hésite à s'émerveiller sur l'Iran. En tout cas, il y a quelque chose de commun entre le charisme de Mao Tsé-toung et de Khomeyni, il y a quelque chose de commun entre la façon dont les jeunes militants islamiques parlent de Khomeyni et celle dont les gardes rouges parlaient de Mao.

*M. Foucault* : Tout de même, la Révolution culturelle, elle s'est bien présentée comme lutte entre certains éléments de la population et certains autres, certains éléments du Parti et certains autres, ou entre la population et le Parti, etc. Or, ce qui m'a frappé en Iran, c'est qu'il n'y a pas de lutte entre différents éléments. Ce qui fait la beauté et en même temps la gravité de tout ça, c'est qu'il n'y a qu'un affrontement : entre le peuple tout entier et le pouvoir qui le menace avec ses armes et sa police. Il n'y a pas à monter aux extrêmes, on s'y est trouvé porté tout de suite; d'un côté, toute la volonté du peuple, de l'autre côté, les mitrailleuses. Le peuple manifeste, les chars arrivent. Les manifestations se répètent et les mitrailleuses tirent à nouveau. Et cela, presque de façon identique, avec bien sûr, une intensification chaque fois, mais sans que ça change de forme ou de nature. C'est la répétition de la manifestation. Les lecteurs des journaux occidentaux ont dû sans doute se lasser un peu vite. Tiens, encore une manifestation en Iran. Mais je crois que la manifestation, dans la répétition même, avait un sens politique intense. Ce mot de *manifestation*, il faut le prendre au sens strict : un peuple, inlassablement, rendait *manifeste* sa volonté. Ce n'est pas à cause seulement des manifestations que le chah, en défi-

nitive, est parti. Mais on ne peut nier qu'il était devant un refus indéfiniment manifeste. Il y a dans ces manifestations un lien entre actions collectives, rituel religieux et acte de droit public. Un peu comme dans la tragédie grecque où la cérémonie collective et la réactualisation des principes du droit allaient de pair. Il y a eu dans les rues de Téhéran un acte, politique et juridique, collectivement accompli à l'intérieur des rites religieux – un acte de déchéance du souverain.

*P. Blanchet* : Sur la question de la volonté collective, ce qui m'a frappé – j'étais à la fois envoûté par l'Iran et parfois aussi assez gêné –, c'est quand, par exemple, les étudiants venaient en disant : « Nous sommes tous les mêmes, nous sommes tous un, nous sommes tous pour le Coran, nous sommes tous des musulmans, il n'y a pas de différence entre nous. Et écrivez bien ça, disaient-ils, que nous sommes tous pareils. » Pourtant, nous savions bien qu'il y avait des différences, nous savions bien, par exemple, que les intellectuels, une partie des *bazaaris* et les couches moyennes avaient peur d'aller trop loin. Et pourtant, elles ont suivi. C'est ce qu'il faut expliquer.

*M. Foucault* : Bien sûr. Il y a un fait très remarquable dans ce qui se passe en Iran. On avait affaire à un gouvernement qui était certainement le mieux doté en fait d'armes et d'armée, le mieux servi par une troupe nombreuse et même étonnamment fidèle par rapport à ce qu'on pouvait penser; on avait affaire à une police qui n'était certainement pas très efficace, mais dont la violence et la cruauté remplaçaient souvent la finesse : c'était, de plus, un régime directement appuyé par les États-Unis et sur les États-Unis; il avait reçu finalement l'aval du monde entier, des pays importants ou non qui l'entouraient, etc. En un sens, il avait tous les atouts, outre, bien sûr, le pétrole, qui assurait au pouvoir des revenus dont il pouvait disposer comme il voulait. Donc, cela étant donné, un peuple se soulève : il se soulève, bien sûr, dans un contexte de crise, de difficultés économiques, etc., mais enfin, les difficultés économiques que connaissait l'Iran à cette époque-là n'étaient pas assez grandes pour que les gens, par centaines de milliers et par millions, descendent dans la rue et aillent affronter, poitrine nue, les mitrailleuses. C'est de ce phénomène-là qu'il faut parler.

*P. Blanchet* : Comparativement, nous connaissons, peut-être, nous, plus de difficultés économiques.

*M. Foucault* : Peut-être. À la limite, toute difficulté économique étant donnée, reste encore à savoir pourquoi il y a des gens qui se lèvent et qui disent : ça ne va plus. En se soulevant, les Iraniens se

disaient – et c'est peut-être cela l'âme du soulèvement : il nous faut changer, bien sûr, de régime et nous débarrasser de cet homme, il nous faut changer ce personnel corrompu, il nous faut changer tout dans le pays, l'organisation politique, le système économique, la politique étrangère. Mais surtout, il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience. Je crois que c'est là où l'islam a joué un rôle. Fascination qu'exerce telle ou telle de ses obligations, tel ou tel de ses codes? Peut-être, mais surtout, par rapport à la forme de vie qui était la leur, la religion était pour eux comme la promesse et la garantie de trouver de quoi changer radicalement leur subjectivité. Le chiisme est justement une forme d'islam qui, avec son enseignement et son contenu ésotérique, distingue entre ce qui est la simple obéissance externe au code et ce qui est la vie spirituelle profonde; quand je dis qu'ils cherchaient à travers l'islam un changement dans leur subjectivité, c'est tout à fait compatible avec le fait que la pratique islamique traditionnelle était déjà là et leur assurait leur identité; dans cette façon qu'ils ont eue de vivre comme force révolutionnaire la religion islamique, il y avait autre chose que la volonté d'obéir plus fidèlement à la loi, il y avait la volonté de renouveler leur existence tout entière en renouant avec une expérience spirituelle qu'ils pensent trouver au cœur même de l'islam chiite. On cite toujours Marx et l'opium du peuple. La phrase qui précède immédiatement et qu'on ne cite jamais dit que la religion est l'esprit d'un monde sans esprit. Disons donc que l'islam, cette année 1978, n'a pas été l'opium du peuple, justement parce qu'il a été l'esprit d'un monde sans esprit.

*Cl. Brière* : Pour illustrer un peu ce que tu dis – « Une manifestation, là-bas, c'est vraiment une manifestation » –, je pense qu'il faut employer le mot de témoignage. On parle toujours de Hussein en Iran. Or, qui est Hussein? Un « manifestant », un témoin – un *martyr* – qui, par sa souffrance, manifeste contre le mal et dont la mort est plus glorieuse que la vie de son vainqueur. Les gens qui manifestaient avec leurs mains nues étaient aussi des témoins. Ils témoignaient des crimes du shah, de la Savak, de la cruauté de ce régime dont ils ne voulaient plus, du mal que ce régime personnalisait.

*P. Blanchet* : Je me pose un problème quand on parle de Hussein. Hussein était un martyr, il est mort. En criant « Martyr, martyr », inlassablement, la population iranienne a fait partir le roi.

C'est incroyable et jamais vu. Mais qu'est-ce qui peut se passer maintenant? Tout le monde ne va pas crier « Martyr, martyr », jusqu'à vraiment mourir et jusqu'au coup d'État militaire. Le chah parti, le mouvement va forcément se scinder.

*M. Foucault* : Il viendra un moment où ce phénomène qu'on essaie d'appréhender et qui nous a si fort fascinés – l'expérience révolutionnaire elle-même – s'éteindra. Il y a eu littéralement une lumière qui s'est allumée en eux tous et qui les baigne tous en même temps. Ça s'éteindra. À ce moment-là apparaîtront les différentes forces politiques, les différents courants, il y aura des compromis, ce sera ceci ou cela, je ne sais pas du tout qui va gagner et je ne pense pas qu'il y ait beaucoup de gens qui puissent le dire actuellement. Ça disparaîtra. Il y aura des processus d'un autre niveau, d'une autre réalité en quelque sorte. Ce que je voulais dire, c'est que ce à quoi on a assisté n'a pas été le résultat d'une alliance, par exemple, entre différents groupes politiques. Ça n'a pas non plus été le résultat d'un compromis entre deux classes sociales qui, finalement, cédant les unes sur ceci, les autres sur cela, sont tombées d'accord pour revendiquer tel ou tel choix. Pas du tout. Autre chose s'est passé. Un phénomène a traversé le peuple entier, et un jour s'arrêtera. À ce moment-là ne resteront plus que les différents calculs politiques que chacun n'a pas cessé d'avoir dans sa tête. Prenons le militant d'un groupe politique quelconque. Quand il défilait, au cours de l'une de ces manifestations, il était double : il avait son calcul politique, qui était ceci ou cela, et en même temps il était un individu pris dans ce mouvement révolutionnaire, ou plutôt cet Iranien soulevé contre son roi. Et les deux choses ne se recourent pas, il ne s'est pas soulevé contre son roi parce que son parti était fait de tel ou tel calcul.

*Cl. Brière* : L'un des exemples significatifs de ce mouvement, c'est ce qui s'est passé pour les Kurdes. Les Kurdes, qui sont à majorité sunnites, dont les tendances autonomistes sont connues de longue date, ont tenu le langage de ce soulèvement, de ce mouvement-là. Tout le monde pensait qu'ils seraient contre, alors qu'ils l'ont soutenu en disant : « Certes, nous sommes sunnites, mais avant tout musulmans. » Quand on leur parlait de leur spécificité kurde, on avait quasi un mouvement de colère, de récusation. « Quoi, nous sommes kurdes! » te répondaient-ils en kurde, et l'interprète devait traduire du kurde : « Mais non, pas du tout, nous sommes iraniens avant tout, et nous sommes partie prenante de tous les problèmes de l'Iran, nous voulons le départ du roi. » Les mots d'ordre dans le Kurdistan étaient exactement les mêmes

que ceux de Téhéran ou de Machad. « Vive Khomeyni », « Mort au roi ».

*M. Foucault* : Je connaissais des Iraniens à Paris : et ce qui frappait chez beaucoup d'entre eux, c'était la peur. Peur qu'on sache qu'ils fréquentaient des gens de gauche, peur que les agents de la Savak apprennent qu'ils lisaient tel ou tel livre, etc. Arrivant en Iran, aussitôt après les massacres de septembre, je me suis dit que j'allais trouver une ville terrorisée puisqu'il y avait eu quatre mille morts. Or je ne peux pas dire que j'ai trouvé des gens heureux, mais il y avait une absence de peur et une intensité de courage, ou plutôt, l'intensité que peuvent avoir les gens quand le danger, sans être passé, est déjà dépassé. Ils avaient dépassé dans leur révolution ce danger des mitrailleuses qui étaient pour tous, toujours, devant eux.

*P. Blanchet* : Les Kurdes seront-ils toujours avec les chiïtes? Le Front national sera-t-il toujours avec les religieux? L'intelligentsia suivra-t-elle toujours Khomeyni? S'il y a vingt mille morts et que l'armée réagit, s'il y a une guerre civile larvée ou une république islamique autoritaire, on risque de voir de curieux retours en arrière. On dira par exemple que Khomeyni a forcé la main au Front national. On dira que Khomeyni n'a pas voulu respecter la volonté de compromis des couches moyennes et de l'intelligentsia. Toutes choses qui sont vraies et fausses.

*M. Foucault* : C'est ça. Ce sera exact et, en même temps, pas vrai. L'autre jour, quelqu'un me disait : tout ce que vous pensez sur l'Iran en fait n'est pas vrai, et vous ne savez pas qu'il y a des communistes partout. Mais si, justement, je le sais. Je sais qu'il y a effectivement beaucoup de gens qui appartiennent à des organisations communistes ou marxistes-léninistes, ce n'est pas ça qui est nié. Mais si vos articles m'ont plu, c'est qu'ils n'essayaient pas, justement, de décomposer ce phénomène dans ses éléments constituants, ils essayaient de le laisser comme une lumière dont on sait bien qu'elle est faite de plusieurs rayonnements. C'est là le risque et l'intérêt de parler de l'Iran.

*P. Blanchet* : Je vais te donner un exemple. Un soir, on est sorti après le couvre-feu avec une fille de quarante ans, très occidentalisée, qui a vécu à Londres et habite dans une maison au nord de Téhéran. Un soir, pendant la période pré-Moharram, elle est venue là où on habitait, dans un quartier populaire. Ça tirait de tous les côtés. Nous l'avons emmenée dans les petites rues, pour aller voir l'armée, pour aller voir les gens, les cris des toits... C'était la première fois qu'elle venait dans ce quartier à pied. C'était la première

fois qu'elle parlait avec des gens de condition assez modeste qui criaient « Allah O Akbar ». Elle était complètement bouleversée, gênée de ne pas avoir de tchador, non pas parce qu'elle avait peur de prendre du vitriol dans la figure, mais parce qu'elle voulait être comme les autres. Ce n'est pas tellement l'épisode du tchador qui est important, mais c'est ce que les gens nous disaient. Ils parlaient de manière très religieuse et disaient toujours à la fin : « Que Dieu vous garde », et beaucoup de formules un peu mystiques. Elle répondait de la même manière, avec le même langage. Elle nous a dit : c'est la première fois que je parle comme cela. Elle était très émue.

*M. Foucault* : Pourtant, tout cela deviendra un jour, aux yeux des historiens, le ralliement des classes supérieures à une gauche populaire, etc. Ce sera une vérité analytique. Je crois que c'est l'une des raisons pour lesquelles on a un certain malaise quand on revient d'Iran et que les gens, voulant comprendre, demandent qu'on leur donne le schéma analytique d'une réalité déjà constituée.

*Cl. Brière* : Je pense à une autre grille d'interprétation que nous, les journalistes et les Occidentaux, avons eue fréquemment. Ce mouvement a obéi à une logique tellement singulière qu'à plusieurs reprises les observateurs occidentaux, comme on dit, l'ont enterré. Le jour de la grève du Front national, en novembre, qui avait été un échec. Ou le quarantième jour de deuil du vendredi noir. Le vendredi noir avait été très dur, atroce. On pouvait imaginer que le quarantième jour de deuil serait très profond, très douloureux. Or, le quarantième jour, beaucoup de magasins étaient rouverts et les gens n'avaient pas l'air endeuillé. Pourtant, le mouvement est reparti avec sa logique propre, son rythme, sa respiration. J'ai l'impression qu'en Iran, malgré le rythme trépidant de Téhéran, le mouvement obéissait à un rythme qu'on pourrait comparer à celui d'un homme – ils marchent comme un seul homme – qui respire, qui se fatigue, qui reprend son souffle, qui repart à l'attaque, mais vraiment avec un souffle collectif. Dans ce quarantième jour de deuil, il n'y a pas eu de grande manifestation funèbre. Les Iraniens, après le massacre de la place Djaleh, reprenaient leur souffle. Le mouvement a été relancé par la contagion étonnante des grèves qui se sont développées à ce moment-là. Puis il y a eu la rentrée universitaire, le coup de colère des Téhéranais qui ont mis le feu aux symboles occidentaux.

*M. Foucault* : Une chose aussi me paraît curieuse : c'est la manière dont l'arme du pétrole a été utilisée. S'il y avait en effet un point immédiatement sensible, c'était bien le pétrole, à la fois cause du mal et arme absolue. On saura peut-être un jour ce qui s'est

passé. Mais il semble bien que cette grève et ses tactiques n'ont pas été calculées à l'avance. C'est sur place, sans qu'il y ait eu de mot d'ordre central, qu'à un moment donné les ouvriers se sont mis en grève, se coordonnant entre eux, de ville en ville, de manière absolument libre. D'ailleurs, ce n'était pas une grève au sens d'un arrêt de travail et d'un blocage de la production. C'était manifestement l'affirmation que le pétrole appartenait au peuple iranien et pas au chah, ni à ses clients, ni à ses commanditaires. C'était une grève de réappropriation nationale.

*Cl. Brière* : Alors, *a contrario*, car il ne serait pas honnête de le taire, il faut dire que quand toi, individu, journaliste étranger, femme, tu es confrontée à cette unicité, à cette volonté commune, il y a un choc formidable. Moral et physique. Comme si cette unicité exigeait que l'on s'y conformât. Gare, en un sens, à celui qui n'est pas conforme. On a tous eu des problèmes de ce type en Iran. D'où, peut-être, les réticences que l'on sait en Europe. La beauté d'un soulèvement, oui, mais...

*M. Foucault* : On a eu des manifestations, verbales au moins, d'antisémitisme virulent. On a eu des manifestations de xénophobie et pas seulement à propos des Américains mais aussi des ouvriers étrangers qui viennent travailler en Iran.

*P. Blanchet* : C'est effectivement cette contrepartie de l'unicité qui peut être odieuse à certaines gens. Par exemple, une fois, il est arrivé à un photographe de prendre quelques coups de poing dans la figure parce qu'on le prenait pour un Américain. Il a protesté : « Non, je suis français. » Les manifestants l'ont alors embrassé. « Surtout ne racontez pas ça dans la presse. » Je pense aussi à ces demandes impérieuses des manifestants : « Dites bien qu'il y a eu tant et tant de milliers de victimes, tant et tant de millions de manifestants dans la rue. »

*Cl. Brière* : Ça, c'est un autre problème : c'est le problème d'une culture différente, d'une idée différente de l'exactitude. En outre, cela faisait partie du combat. Quand tu as les mains nues, si tu accumules les morts réels et imaginaires, tu conjures la peur, et tu te fais plus convaincant.

*M. Foucault* : Ils n'ont pas le même régime de vérité que le nôtre. Lequel d'ailleurs est bien particulier, même s'il est devenu quasi universel. Les Grecs avaient le leur. Les Arabes du Maghreb en ont un autre. Et en Iran il est, pour une bonne part, modelé sur cette religion à forme exotérique et contenu ésotérique. C'est-à-dire que tout ce qui est dit sous la forme explicite de la loi renvoie en

même temps à un autre sens qui parle. Donc, dire une chose qui veut en dire une autre, non seulement ce n'est pas une ambiguïté condamnable, mais c'est au contraire une surcharge nécessaire et valorisée. Et alors que, ma foi, on dise quelque chose qui, au niveau des faits, n'est pas vrai, mais qui renvoie à un autre sens profond, inassimilable en termes d'exactitude et d'observation...

*Cl. Brière* : Ce n'est pas ce qui me gêne. Mais je suis irritée quand on me dit, quand on me répète que l'on respectera toutes les minorités et quand, dans le même temps, on ne les respecte pas. J'ai un souvenir halluciné – et je tiens quand même à ce que cela figure quelque part – de la manifestation de septembre où, en tant que femme, j'étais voilée. J'avais un tchador. On a voulu m'empêcher de monter sur la camionnette des journalistes. J'en avais assez de marcher. Quand j'ai été dans la camionnette, les manifestants qui étaient autour ont voulu m'empêcher de me lever. Ensuite des types se sont mis à hurler – c'était haineux – parce que j'avais des sandales sans chaussettes : une énorme impression d'intolérance. Autour, quand même, il y avait une cinquantaine de personnes qui disaient : « C'est une journaliste, elle a besoin d'être dans le cortège, il n'y a pas de raison qu'elle ne soit pas dans la camionnette. » Mais quand des gens te disent à propos des juifs – c'est vrai qu'il y a eu des propos antisémites – qu'ils ne les toléreront que s'ils ne soutiennent pas Israël, quand des petites lettres anonymes sont envoyées, la crédibilité du mouvement est un peu atteinte. C'est la force du mouvement d'être unique. Dès qu'il aperçoit des petites différences, il se sent menacé. Je crois que l'intolérance est là, nécessaire.

*M. Foucault* : Ce qui a donné son intensité au mouvement iranien a été un double registre. Une volonté collective politiquement très affirmée et, d'autre part, la volonté d'un changement radical dans l'existence. Mais cette double affirmation ne peut prendre appui que sur des traditions, des institutions qui portent une part de chauvinisme, de nationalisme, d'exclusion, et qui ont une force d'entraînement vraiment très grande pour les individus. Pour affronter un pouvoir armé aussi redoutable, il ne faut pas se sentir seul ni partir de rien. En dehors des problèmes de succession immédiate du chah, un autre enjeu m'intéresse au moins autant : c'est de savoir si, justement, ce mouvement unitaire qui a dressé un peuple, pendant un an, devant les mitrailleuses va avoir la force de franchir ses propres frontières et de dépasser les choses sur lesquelles il s'est appuyé pendant un certain temps. Est-ce que ces limites-là, est-ce que ces supports vont s'effacer une fois l'élan pris, ou est-ce qu'au

contraire ils vont s'ancre et se renforcer? Beaucoup ici, et quelques-uns en Iran, attendent et espèrent le moment où la laïcité enfin reprendra ses droits, et où on retrouvera la bonne, la vraie, l'éternelle révolution. Je me demande, moi, jusqu'où les mènera ce chemin singulier où ils cherchent, contre l'entêtement de leur destin, contre tout ce qu'ils ont été pendant des siècles, « tout autre chose ».

## 260 *Manières de justice*

« Manières de justice », *Le Nouvel Observateur*, n° 743, 5-11 février 1979, pp. 20-21.

Compte rendu de l'émission télévisée *Les Dossiers de l'écran* du 30 janvier 1979, où le garde des Sceaux, Alain Peyrefitte, avait affronté deux heures durant la mise en cause du fonctionnement de la justice par quarante-cinq citoyennes et citoyens. Le garde des Sceaux, qui venait de refuser au Parlement une proposition de loi abolissant la peine de mort, avait justifié son refus de réviser le procès de Christian Ranucci, guillotiné le 28 juillet 1976.

Quand il faisait beau, les rois d'autrefois rendaient la justice à l'ombre des grands feuillages. L'autre jour, celui qui tient les Sceaux parlait de la justice dans ce qui m'a paru être la salle d'un grand restaurant. Les nappes étaient blanches mais le service un peu lent. Et il n'était pas très facile de voir ce qu'on mettait dans les assiettes.

Il y eut pourtant quelques moments dignes de Vincennes. Je veux dire de son chêne. C'était impressionnant de voir ces quelques gens, choisis sans doute comme on sélectionne les produits tests pour le panier de la ménagère, s'adresser au prince comme on le fait depuis des millénaires. Ils lui portaient leur amertume, leur petite rancœur ou leur grand chagrin d'un enfant mort. Ils prenaient des millions de téléspectateurs à témoin du mauvais fonctionnement de l'Institution? Oui, peut-être. Mais il y eut autre chose, je crois. Ils demandaient, en dernière instance, justice. Au roi, au souverain, à l'État, que peut-on demander de plus que de rendre la justice?

Les gens auront toujours raison contre Montesquieu et les architectes de Brasilia. Les trois pouvoirs, bien séparés, logés chacun en toute indépendance dans son palais, ce n'est pas vrai. Qu'il y en ait un, de pouvoir, c'est déjà bien assez, pourvu qu'il fasse son travail. J'aime assez l'ignorance têtue avec laquelle les « justiciables » n'écoutent pas quand on leur explique qu'il y a deux sortes de magistrats : les « debout », qui requièrent « au nom de la société » et qui dépendent hiérarchiquement du ministre ; et les « assis », qui



sont indépendants, comme leur nom l'indique : ils jugent « au nom du peuple ».

J'ai bien aimé aussi la vieille dame qui évoquait pêle-mêle tous ceux qui, selon elle, condamnent à mort : magistrats, avocats, juges. Tant d'ignorance vaut incrédulité volontaire : on ne se laisse pas avoir. Plus qu'une affaire de démonstration, c'est une affaire de perception. Le pouvoir est marqué sur la livrée de tout homme de justice, comme la justice, en retour, est la tâche fondamentale de tout appareil de pouvoir. Le reste n'est que subtilité. Méconnaissance des institutions? C'est évident. Contresens historique et politique? C'est à voir.

Justement, direz-vous, c'est cela qu'il faut dissiper. Il faut que la justice ne reste plus un attribut seulement de la souveraineté mais qu'elle devienne un service public. Qu'elle soit accessible à tous. Qu'on puisse l'utiliser. Qu'on en connaisse les pièces principales et le mode d'emploi. À quoi je répondrai : comment voulez-vous qu'on prenne au sérieux la vocation de service public d'une institution dont la fonction suprême, la plus visible, la plus exaltée, c'est de condamner à mort? Les chiffres n'y font rien. Il pourrait bien n'y avoir d'exécution que tous les dix ou vingt ans : si le juge est un homme qui peut vous couper en deux, vous n'obtiendrez pas qu'il soit reconnu comme le préposé d'un service public. Réduire les « frictions sociales » et faire sauter une tête, ce ne peut être que les deux pôles extrêmes d'une seule et même activité. On commencera à croire que la justice ne fait pas bloc avec l'exercice du pouvoir le jour où elle ne tuera plus. Condition nécessaire, bien qu'elle ne soit pas suffisante.

L'émission de l'autre soir était bien construite. Elle commençait par l'indépendance des magistrats. Elle s'achevait sur la peine de mort. Et la majorité, qui était favorable à celle-ci, s'est trouvée de fait offrir au ministre l'acceptation de cette dépendance des juges que tout le monde, au début, rejetait d'un commun accord, sans trop y croire.

Pourquoi, depuis plusieurs semaines, ces opérations sur la justice? Pourquoi cette longue encyclique traditionaliste dans *Le Monde*? Pourquoi cette émission de trois heures pour répéter, en apparence, des choses si connues?

Une bonne conjoncture, c'est vrai. Le Syndicat de la magistrature avait ouvert une crise profonde. Inertie d'organisation, foi dans les mirages de l'Union de la gauche, difficulté à trouver une doctrine cohérente? Je ne sais... Les choses, en tout cas, se sont un peu refroidies depuis quelques mois. C'est l'occasion de jouer l'apaisement,

de se présenter comme le défenseur de la profession tout entière; et, gommant les fractures intérieures, de ne plus parler que de la mésentente entre l'institution et ses usagers.

Il y eut certainement autre chose. Pourquoi en effet, revenir sans cesse sur l'indépendance des magistrats? Pourquoi ces ministres qui, à tour de rôle, viennent jurer, la main sur le cœur, qu'ils n'interviennent jamais auprès des magistrats du siège? On est d'autant plus prêt à les croire que là n'est pas le problème. Il faut bien se mettre dans la tête que juger, ce n'est pas appliquer la loi. C'est une certaine « manière de faire » avec la loi. Allez aux flagrants délits; écoutez le président marmonner son interrogatoire, le procureur demander que la loi soit appliquée, l'avocat plaider l'indulgence : entendez les six mois de prison qui tombent « conformément à la loi ». Et vous me direz si c'est cela, appliquer la loi. Ou si ça n'est pas une certaine « façon de faire » avec elle. C'est là que, sauf quelques exceptions notables, se trouve pour l'essentiel la « dépendance » des juges à l'égard de leur formation, des règles de l'institution, de leurs collègues, des contraintes d'organisation, de finances et de temps, de la pesanteur de la hiérarchie, du tableau d'avancement, etc. Le problème n'est pas tellement celui de l'obéissance des juges à ce que dit le pouvoir. C'est celui de leur conformité à ce qu'il tait. Et ce fut là l'un des grands mérites du Syndicat de la magistrature : manifester qu'on peut faire avec la même loi tout autre chose, et montrer que, du côté de la chancellerie, ce qu'on demande aux magistrats, ce n'est pas une obéissance qui désobéisse aux lois mais une conformité dans la manière de faire avec elles.

Et puis le ministre a beaucoup parlé du libre accès des justiciables à l'institution. On ne peut nier que l'aide judiciaire vient d'en ouvrir assez largement les portes. Or le problème n'est pas seulement : qui peut avoir accès à la justice? C'est aussi : parmi tant de litiges, conflits, infractions, lesquels peuvent arriver jusqu'à l'instance judiciaire? Dans l'agréable soirée de mardi dernier, j'ai remarqué deux grains de sable. « Que faire, disait quelqu'un, si un commissaire refuse d'enregistrer une plainte? » « Que faire, demandait un autre, quand on veut poursuivre un indicateur de police? »

Il faudrait donc tout laisser arriver jusqu'au juge. Déjà qu'avec la Sécurité sociale tout arrive jusqu'au médecin... Il faut bien faire un tri entre ce qui va rester « hors justice » et ce qui va devenir, si j'ose dire, « judiciable ». Mais qui choisit? Selon quels critères? Comment? Pourquoi un petit vol et pas une énorme fraude? Pourquoi une caresse à quelqu'un qui consent et pas l'imprudence d'un patron qui expose un ouvrier à la mort? Soit un même système de

lois : selon la manière dont fonctionne l'institution et les différents circuits de dérivation mis en place (juridiction administrative, procédure d'arbitrage...), on peut avoir une distribution différente de ce qui peut devenir affaire de justice et ce qui ne peut pas le devenir.

Qui ne voit que ce partage est pour une part au moins déterminé par la conduite des juges ? Et que, si on veut le maintenir, il faut que celle-ci reste bien conforme ?

À moyen et à court terme, ce sont là, je crois, les problèmes les plus importants. Dans des régimes décentralisés et qui penchent vers l'autogestion, le règlement judiciaire est la voie la plus naturelle pour arbitrer des litiges d'autant plus nombreux que les centres de décision se multiplient. La Yougoslavie est un des pays les plus gros consommateurs de justice et les plus actifs fabricants d'hommes de loi. Nous n'allons pas de ce côté-là ? C'est vrai. Mais, dans la société « néolibérale » vers laquelle, à travers la crise, on nous pousse, la consommation judiciaire a aussi toutes chances de croître. Et cela dans la mesure même où décroissent les systèmes réglementaires et les interventions administratives. Rien dans l'appareil actuel ne pourrait répondre à une pareille demande. Et il n'est pas question de changer l'équilibre. Pour des raisons de coût. Pour des raisons politiques aussi : on ne va pas introduire partout et dans tous les rouages l'autorité de juges qui se sont montrés récemment d'autant moins fiables qu'ils étaient plus jeunes.

D'où le choix de maintenir à peu près en l'état actuel le niveau du « judiciaire » – quitte à assurer des fonctions et des détournements sur la demande judiciaire, en multipliant les instances d'arbitrage et de conciliation. En somme, il faut éviter dans l'ordre de la justice une poussée inflationniste de même type que celle qui risque d'emporter actuellement les institutions de la médecine et de la sécurité.

Pour éviter cela, plusieurs conditions. Recentrer le plus solidement possible la justice sur ses fonctions « hautes », en laissant jouer le plus souvent possible, au-dessous d'elle, des mécanismes extra ou parajudiciaires. Par choix politique, par penchant technocratique, les juges pourront avoir tendance à soutenir par des innovations incessantes, par des interventions croissantes cette demande inflationniste. Il faut les ramener à la discrétion et rétablir entre eux, par-delà les clivages politiques, une « manière de faire » commune et mesurée. Et le maintien de la peine de mort comme point de mire dans toute la pratique judiciaire joue là un rôle à la fois symbolique et réel : en gardant à la justice cette suprême fonction de la souveraineté, elle l'empêche de s'affaïsser au niveau d'un service public en perpétuelle expansion.

Voilà, me semble-t-il, ce qui a formé l'enjeu de ces interventions feutrées et apaisantes du garde des Sceaux, ces semaines dernières. Il parlait longuement de l'indépendance des magistrats et de leur disponibilité à l'égard des justiciables. Mais il s'agissait de rétablir la « conformité » des juges et de maintenir le niveau du « judiciaire ». À un seul moment, l'autre soir, la voix aimable s'est faite plus rude. Ce fut pour dire : « En tout cas, pas comme la Sécurité sociale. » C'était là toute une économie et toute une politique de la justice pour les années à venir.

## 261 *Une poudrière appelée islam*

« Una polveriera chiamata islam » (« Une poudrière appelée islam »), *Corriere della sera*, vol. 104, n° 36, 13 février 1979, p. 1.

Téhéran. Le 11 février 1979, la révolution a eu lieu en Iran. Cette phrase, j'ai l'impression de la lire dans les journaux de demain et dans les futurs livres d'histoire. Il est vrai que, dans cette série d'événements étranges qui ont marqué les douze derniers mois de la politique iranienne, une figure connue, enfin, apparaît. Cette longue suite de fêtes et de deuils, ces millions d'hommes dans les rues invoquant Allah, les mollahs dans les cimetières clamant la révolte et la prière, ces sermons distribués sur cassettes, et ce vieil homme qui chaque jour traverse la rue d'une banlieue de Paris pour s'agenouiller en direction de La Mecque : tout cela, il nous était difficile de l'appeler « révolution ».

Aujourd'hui, nous nous sentons dans un monde plus familier : il y a eu des barricades ; il y a eu des réserves d'armes pillées, et un conseil réuni en hâte a laissé aux ministres juste le temps de donner leur démission avant que les cailloux ne brisent les vitres et que les portes ne cèdent sous la poussée de la foule. L'histoire vient de poser au bas de la page le sceau rouge qui authentifie la révolution. La religion a joué son rôle de lever de rideau ; les mollahs, maintenant, vont se disperser dans un grand envol de robes noires et blanches. Le décor change. L'acte principal va commencer : celui de la lutte des classes, des avant-gardes armées, du parti qui organise les masses populaires, etc.

Est-ce si sûr ?

Il n'était pas besoin d'être un grand prophète pour s'apercevoir

que le chah, l'été dernier, était déjà politiquement mort; ni pour se rendre compte que l'armée ne pouvait constituer une force politique indépendante. Il n'était pas besoin d'être voyant pour constater que la religion ne constituait pas une forme de compromis, mais bel et bien une force : celle qui pouvait faire soulever un peuple non seulement contre le souverain et sa police, mais contre tout un régime, tout un mode de vie, tout un monde. Mais les choses, aujourd'hui, apparaissent assez clairement et permettent de retracer ce qu'il faut appeler la stratégie du mouvement religieux. Les longues manifestations – sanglantes parfois, mais incessamment répétées – étaient autant d'actes juridiques et politiques à la fois qui privaient le chah de sa légitimité et le personnel politique de sa représentativité. Le Front national s'est incliné. Bakhtiar, à l'inverse, a voulu résister et recevoir du chah une légitimité qu'il aurait méritée en garantissant le départ sans retour du souverain. En vain.

Le deuxième obstacle, c'étaient les Américains. Ils paraissaient formidables. Et pourtant ils ont cédé. Par impuissance et aussi par calcul : plutôt que de soutenir à bout de bras un pouvoir mourant et avec lequel ils n'étaient que trop compromis, ils préférèrent laisser se développer une situation à la chilienne, s'aiguiser les conflits internes et intervenir ensuite. Et peut-être pensent-ils que ce mouvement qui, au fond, inquiète tous les régimes de la région, quels qu'ils soient, accélérera la réalisation d'un accord au Moyen-Orient. Ce que les Palestiniens et les Israéliens ont aussitôt senti : les premiers en appelant l'ayatollah à la libération des lieux saints, les seconds, en proclamant : raison de plus pour ne rien céder sur rien.

Quant à l'obstacle de l'armée, il était clair qu'elle était paralysée par les courants qui la traversaient. Mais cette paralysie qui constituait un avantage pour l'opposition tant que régnait le chah devenait un danger, dès lors que chaque courant se sentait libre, en l'absence de tout pouvoir, d'agir à sa guise. Il fallait s'allier l'armée par secteurs successifs, sans la disloquer trop tôt.

Mais le clash s'est produit plus vite qu'on ne s'y attendait. Provocation, accident, peu importe. Un noyau de « durs » a attaqué la fraction de l'armée qui s'était ralliée à l'ayatollah, précipitant entre celle-ci et la foule un rapprochement qui allait bien au-delà du seul défilé au coude à coude. On en est vite venu à la distribution d'armes. Sommet par excellence de tout soulèvement révolutionnaire.

C'est cette distribution qui, à elle seule, a tout fait basculer et évité la guerre civile. L'état-major s'est rendu compte qu'une part importante de troupes échappait à son contrôle; et qu'il y avait dans

les arsenaux de quoi armer des dizaines et des dizaines de milliers de civils. Mieux valait se rallier en bloc, avant que la population ne prenne les armes, et pour des années peut-être. Les chefs religieux ont aussitôt rendu la politesse : ils ont donné l'ordre de restituer les armes.

Aujourd'hui, on en est là : dans une situation qui n'a pas abouti. La « révolution » a montré, par instants, quelques-uns de ses traits familiers. Mais les choses sont encore étonnamment ambiguës.

L'armée, ralliée aux religieux sans s'être vraiment disloquée, va peser lourd : ses différents courants vont s'affronter dans l'ombre pour déterminer qui sera la nouvelle « garde » du régime – celle qui le protège, le fait tenir et le tient.

À l'autre extrémité, il est certain que tout le monde ne rendra pas les armes. Les « marxistes-léninistes », dont le rôle n'a pas été mineur dans le mouvement, pensent probablement qu'il faut passer de l'union de masse à la lutte de classes. Et faute d'avoir été l'« avant-garde » qui rallie et soulève, ils voudront être la force qui décide dans l'équivoque et qui clarifie. « Déborder » pour mieux diviser.

Choix décisif pour ce mouvement qui est parvenu à un résultat infiniment rare au xx<sup>e</sup> siècle : un peuple sans armes qui se dresse tout entier et renverse de ses mains un régime « tout puissant ». Mais son importance historique ne tiendra peut-être pas à sa conformité à un modèle « révolutionnaire » reconnu. Il la devra plutôt à la possibilité qu'il aura de bouleverser les données politiques du Moyen-Orient, donc l'équilibre stratégique mondial. Sa singularité qui a constitué jusqu'ici sa force risque bien de faire par la suite sa puissance d'expansion. C'est bien, en effet, comme mouvement « islamique » qu'il peut incendier toute la région, renverser les régimes les plus instables et inquiéter les plus solides. L'Islam – qui n'est pas simplement une religion, mais un mode de vie, une appartenance à une histoire et à une civilisation – risque de constituer une gigantesque poudrière, à l'échelle de centaines de millions d'hommes. Depuis hier, tout État musulman peut être révolutionné de l'intérieur, à partir de ses traditions séculaires.

Et de fait : il faut bien reconnaître que la revendication des « justes droits du peuple palestinien » n'a guère soulevé les peuples arabes. Qu'en serait-il si cette cause recevait le dynamisme d'un mouvement islamique, bien plus fort qu'une référence marxiste-léniniste ou maoïste? En retour : quelle vigueur recevrait le mouvement « religieux » de Khomeyni s'il proposait la libération de la Palestine comme objectif? Le Jourdain ne coule plus très loin de l'Iran.

262 *Michel Foucault et l'Iran*

< Michel Foucault et l'Iran >, *Le Matin*, n° 647, 26 mars 1979, p. 15. (Réponse à C. et J. Broyelle, < À quoi rêvent les philosophes? >, *Le Matin*, n° 646, 24 mars 1979, p. 13.)

Après la manifestation des femmes, le 8 mars, à Téhéran, où celles-ci, aux cris d'« À bas Khomeyni », avaient protesté contre le port obligatoire du tchador et surtout après les premières exécutions d'opposants par les groupes islamiques para-militaires, on accuse M. Foucault d'avoir apporté un soutien aveugle à Khomeyni. Les époux Broyelle, dont le *Deuxième Retour de Chine* (Paris, Éd. du Seuil, 1977) avait marqué le retournement des intellectuels de gauche à l'égard de la Chine maoïste (alors que *La Moitié du ciel* de Claudie Broyelle – Paris, Denoël-Gonthier, 1973 – avait été l'un des grands livres apologétiques de la Révolution culturelle), traduisirent cette attitude dans un article du *Matin de Paris* où ils « sommaient Foucault de s'expliquer ».

*Le Matin*, il y a quinze jours, me proposait de répondre à M. Debray-Ritzen \*; aujourd'hui, à M. et Mme Broyelle. Pour lui, j'étais antipsychiatre. Pour ceux-ci « antijudiciaire ». Ni à l'un ni aux autres je ne répondrai. Parce que, de « ma vie », je n'ai jamais pris part à une polémique. Je ne compte pas commencer maintenant. Et pour une autre raison, de principe elle aussi : on me « somme de reconnaître mes erreurs ». L'expression et la pratique qu'elle désigne me rappellent quelque chose et bien des choses. Contre elles, je me suis battu. Je ne me prêterai pas, même par « voie de presse », à un jeu dont la forme et les effets me paraissent détestables.

< Tu vas avouer ou bien tu vas crier vive les assassins > : cette phrase, certains la prononcent par métier; d'autres par goût ou par habitude; je pense qu'il faut laisser cette injonction sur les lèvres de ceux qui la prononcent et ne discuter qu'avec ceux qui sont étrangers à ces manières de faire. Je suis donc très désireux de pouvoir débattre de cette question d'Iran ici même, dès que *Le Matin* m'en donnera l'occasion. Blanchot enseigne que la critique commence par l'attention, la présence et la générosité.

\* Psychiatre pour enfants conservateur, régulièrement hostile à M. Foucault depuis la parution d'*Histoire de la folie*.

263 *La loi de la pudeur*

< La loi de la pudeur > (entretien avec J. Daner, avocat au barreau de Nantes, P; Hahn, journaliste à *Gai Pied*, et G. Hocquenghem, *Dialogues*, France-Culture, 4 avril 1978), *Recherches*, n° 37 : *Fous d'enfance*, avril 1979, pp. 69-82.

Le Parlement travaillait à la révision des dispositions du Code pénal concernant la sexualité et l'enfance. La Commission de réforme du Code pénal avait consulté M. Foucault, lui-même très attentif aux thèses conflictuelles soutenues par les différents mouvements de libération : les femmes voulaient la criminalisation du viol, les homosexuels, la décriminalisation de l'homosexualité; lesbiennes et pédophiles s'affrontaient comme ils s'affrontaient aux psychanalystes sur la notion de danger attachée à la sexualité. M. Foucault défendit devant la Commission certains des arguments de la « Lettre ouverte sur la révision de la loi sur les délits sexuels concernant les mineurs ». Finalement, en juin 1978, le Sénat votait la suppression de la discrimination entre actes homosexuels et hétérosexuels. L'attentat à la pudeur sans violence à l'égard d'un mineur de moins de quinze ans, quel que soit son sexe, était correctionnalisé, alors qu'il était jusque-là passible des assises.

Guy Hocquenghem, écrivain, fondateur du Front homosexuel d'action révolutionnaire (F.H.A.R.), avait pris à l'automne 1977, avec René Scherer, professeur au département de philosophie de Vincennes, l'initiative d'une « Lettre ouverte sur la révision de la loi sur les délits sexuels concernant les mineurs », signée notamment par Françoise Dolto, psychanalyste d'enfants et chrétienne. Cette lettre demandait une révision radicale du droit en matière sexuelle et de législation de l'enfance.

*M. Foucault* : Si nous avons tous les trois accepté de participer à cette émission (il y a maintenant plusieurs mois que le principe en avait été acquis), c'est pour la raison suivante. Une évolution assez large, assez massive, et qui, aux premiers regards, semblait irréversible, pouvait faire espérer que le régime légal imposé aux pratiques sexuelles de nos contemporains allait enfin se détendre et se disloquer. Régime qui n'est pas si ancien, puisque le Code pénal de 1810 ne disait pas grand-chose sur la sexualité, comme si la sexualité ne devait pas relever de la loi; et c'est simplement au courant du XIX<sup>e</sup> siècle, et au XX<sup>e</sup> surtout, à l'époque de Pétain et au moment de l'amendement Mirguet (1960) \*, que la législation de la sexualité est devenue de plus en plus pesante. Mais on peut constater, depuis une dizaine d'années, dans les mœurs, dans l'opinion, un mouvement pour faire évoluer ce régime légal. On a même réuni une Commission de réforme du droit pénal qui avait, qui a toujours pour tâche de rédiger à nouveau un certain nombre des articles fondamentaux du Code pénal. Et cette commission a effectivement admis, avec, je dois dire, beaucoup de sérieux, non seulement la possibilité, mais la nécessité de changer la plupart des articles qui régissent, dans la législation actuelle, le comportement sexuel. Cette

\* L'amendement Mirguet du 18 juillet 1960 augmente les peines prévues pour l'outrage public à la pudeur entre personnes du même sexe (*Journal officiel*, n° 51, 19 juillet 1960, p. 1981).

commission, qui siège maintenant depuis plusieurs mois, a envisagé cette réforme sur la législation sexuelle au cours du mois de mai et juin derniers. Et je crois que les propositions qu'elle comptait faire étaient ce qu'on peut appeler libérales\*. Or il semble bien que, depuis un certain nombre de mois, un mouvement en sens inverse est en train de se dessiner, un mouvement qui est inquiétant. D'abord, parce qu'il ne se produit pas seulement en France. Regardez ce qui se passe, par exemple, aux États-Unis, avec la campagne qu'Anita Bryant a menée contre les homosexuels, qui est allée jusqu'à friser l'appel au meurtre. C'est un phénomène que l'on peut constater en France. Mais, en France, on le constate à travers un certain nombre de faits particuliers, ponctuels, dont on parlera tout à l'heure (Jean Danet et Guy Hocquenghem en donneront certainement des exemples), mais qui semblent indiquer que, d'une part, dans la pratique policière et, d'autre part, dans la jurisprudence, on en revient plutôt à des positions fermes, des positions dures, des positions strictes. Et ce mouvement que l'on constate dans la pratique policière et judiciaire est malheureusement appuyé bien souvent par des campagnes de presse, ou par un système d'informations mené dans la presse. C'est donc dans cette situation, mouvement global qui tend vers le libéralisme, et puis phénomène de retour, contre-coup, coup de frein, peut-être même amorce du processus inverse, que nous devons discuter ce soir.

*G. Hocquenghem* : Il y a maintenant six mois, nous avons lancé une pétition qui demandait l'abrogation d'un certain nombre d'articles de loi, notamment ceux qui répriment les rapports entre majeurs et mineurs, ainsi que ceux qui répriment l'incitation de

\* C'est à partir de ces propositions qu'a été réalisée la réforme des articles 330-331. Les articles 330-333 du Code pénal concernent les attentats aux mœurs. Les articles 330 et 331 traitent de l'outrage public à la pudeur et de l'attentat à la pudeur sans violence contre mineurs.

L'alinéa 2 de l'article 330 sanctionne plus sévèrement l'outrage public à la pudeur contre nature entre personnes du même sexe (amendement Mirguet).

L'article 331 concerne la protection des mineurs de moins de quinze ans contre les attentats à la pudeur sans violence :

- 1<sup>er</sup> alinéa : « L'attentat à la pudeur de l'un ou l'autre sexe est puni de réclusion de cinq à dix ans depuis l'ordonnance du 8 février 1945 » ;

- 2<sup>e</sup> alinéa : « Les actes homosexuels – impudiques ou contre nature – avec mineur de moins de vingt et un ans sont punis d'une peine de prison de six mois à trois ans et d'une amende » (alors que la majorité hétérosexuelle est de quinze ans).

La loi du 5 juillet 1974 abaisse la majorité civile et politique à dix-huit ans et la majorité homosexuelle à dix-huit ans.

Les articles 332-333 traitent des crimes ou actes de violence (viol) à l'encontre des individus majeurs ou mineurs.

mineurs à la débauche et la décriminalisation des rapports entre majeurs et mineurs en dessous de quinze ans. Beaucoup de gens l'ont signée, des gens qui se recrutent dans tout l'éventail politique, qui vont du Parti communiste à Mme Dolto. C'est donc une pétition qui a été signée par beaucoup de gens qui ne sont ni suspects d'être eux-mêmes particulièrement pédophiles, ni même suspects d'être des extravagants du point de vue politique. Nous avons l'impression qu'un certain mouvement se dessinait, et ce mouvement était confirmé par les documents que nous avons pu voir de la Commission de réforme du Code pénal. Ce que nous constatons aujourd'hui, donc, c'est que non seulement ce genre de mouvement est un petit peu une illusion libérale, qu'en fait il ne correspond pas à une transformation profonde dans la jurisprudence, dans le juger, ou dans la façon même d'instruire une affaire. Mais, en plus, au niveau de l'opinion, et de l'opinion proprement dite, c'est-à-dire des journaux, des radios, des télévisions, etc., c'est plutôt l'inverse qui semble s'amorcer, avec de nouveaux arguments. Ces nouveaux arguments tournent essentiellement autour de l'enfance, c'est-à-dire autour de l'exploitation de la sensibilité populaire, la sensibilité de l'opinion et son horreur spontanée pour tout ce qui a trait au sexe quand c'est lié à l'enfant. Ainsi, un article du *Nouvel Observateur* commence par un chapeau disant que « la pornographie à l'égard de l'enfance est le dernier cauchemar américain et sans doute le plus terrible d'un pays sans doute fertile en scandales ». Que la pornographie infantine soit le plus terrible des scandales actuels, la disproportion même entre le sujet évoqué, la pornographie infantine, même pas la prostitution, et l'immensité des drames et des répressions que peuvent subir par exemple les Noirs aux États-Unis saute aux yeux. Toute cette campagne sur la pornographie, sur la prostitution, sur tous ces phénomènes sociaux qui de toute façon sont sujets à discussion (personne, ici, ne songe à se faire le paladin de la pornographie ou de la prostitution infantine) ne sert en fait qu'à en arriver à cette question essentielle : c'est encore pis quand les enfants sont consentants, c'est encore bien pis si ça n'est ni pornographique ni payé, etc. C'est-à-dire que tout le contexte criminalisant ne sert qu'à dégager le noyau de l'accusation : vous voulez faire l'amour avec des enfants consentants. Il ne sert qu'à souligner l'interdit traditionnel, et à le souligner d'une nouvelle manière, avec de nouveaux arguments, l'interdit traditionnel sur les rapports sexuels consentants sans violence, sans argent, sans aucune forme de prostitution, qui peuvent exister entre des majeurs et des mineurs.

*J. Danet* : On sait déjà que certains psychiatres considèrent que

les rapports entre les enfants et les adultes sont toujours traumatisants. Et que, s'ils n'en gardent pas le souvenir, c'est que c'est dans leur inconscient, mais de toute façon ils sont marqués à jamais, ils deviendront caractériels. Donc, ce qui se prépare avec l'intervention des psychiatres au tribunal, c'est une manipulation du consentement des soi-disantes victimes, c'est une manipulation du consentement des enfants, c'est une manipulation de leur parole. Et puis il y a une utilisation, assez récente me semble-t-il, des textes répressifs, qu'il convient de noter parce que, peut-être, elle servira de tactique provisoire à la justice pour combler des manques. En effet, dans les institutions disciplinaires traditionnelles, la prison, l'école, l'asile, les infirmiers, les instituteurs suivaient un règlement très strict, la hiérarchie était toute proche, qui les surveillait en permanence, tout autant finalement qu'elle surveille les enfants ou les fous; par contre, dans les nouvelles instances de contrôle social, le contrôle par la hiérarchie est beaucoup plus difficile; et on peut se demander si on ne va pas assister à une utilisation des textes de droit commun : excitation de mineur à la débauche, par exemple, contre les travailleurs sociaux, les éducateurs. Et je remarque au passage que Villerot \* est éducateur, que Gallien était médecin, même si les faits ne s'étaient pas déroulés pendant qu'il exerçait sa profession. Qu'en 1976, à Nantes, a eu lieu un procès d'un éducateur qui était accusé d'excitation de mineurs à la débauche pour avoir fourni des contraceptifs aux garçons et aux filles dont il avait la charge. Donc, le droit commun servirait cette fois pour réprimer les éducateurs, les travailleurs sociaux qui ne feraient pas leur travail de contrôle social comme le désirent leurs hiérarchies respectives. Déjà, de 1830 à 1860, on voit les arrêts s'acharner littéralement sur les instituteurs, à tel point que certaines décisions de justice disent explicitement que l'article 334 \*\* du Code pénal sur l'incitation de mineurs à la débauche s'applique à certaines personnes, précisant entre parenthèses l'instituteur par exemple, alors que l'affaire en question ne concernait pas un instituteur. C'est dire à quel point tous ces textes

\* Gilbert Villerot publie dans le même numéro de la revue *Recherches* (pp. 167-212) le dossier de son inculpation en 1977 pour « attentat à la pudeur sans violence sur mineur de quinze ans » transformée par la cour en « violences à enfant », délit moins grave sur le plan pénal pour lequel il fut condamné à un an de prison.

\*\* L'objet initial de cet article était d'atteindre les proxénètes : « Celui qui s'entremet dans l'intérêt des passions des autres et non de ses passions personnelles ». « Cependant, déclarait en 1851 la cour d'Angers, quand il s'agit de faits qui révoltent la nature [...], la loi doit s'appliquer dans son esprit à pareil cas [...] à l'instituteur par exemple qui excite des mineurs du même sexe à commettre sur sa personne des actes immoraux. » La loi du 6 août 1942 précise et confirme cette extension.

finalement sont à la recherche des lieux par où pourraient bien s'introduire les pervers qui vont corrompre la jeunesse. C'est ça, l'obsession des juges. Ils n'ont pas réussi à définir les perversions. Ce sera la médecine et la psychiatrie qui le feront à leur place. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle il leur vient une obsession : et si le pervers était partout? et on va commencer à les traquer dans les institutions les plus dangereuses, à risque, les populations à risque, avant l'époque où l'expression a été inventée. Actuellement, si on a pu croire pendant un temps que les textes de loi allaient reculer, c'est non pas parce qu'on pensait que la période était libérale, mais parce qu'on savait que des contrôles plus subtils allaient se mettre en place sur la sexualité. Et que peut-être l'apparente liberté qui camouflait ces contrôles sociaux plus souples, plus diffus allait entraîner une mise hors champ du juridique, du pénal. Ça n'est pas toujours nécessairement le cas, et on peut bien penser que des lois répressives traditionnelles fonctionneront ensemble avec des contrôles beaucoup plus subtils, une forme de la sexologie telle qu'on n'en a pas connue et qui investirait toutes les institutions, y compris scolaires.

*M. Foucault* : Il me semble en effet qu'on arrive là à un point qui est important. S'il est vrai qu'on est à une mutation, il n'est pas vrai sans doute que cette mutation sera favorable à un allègement réel de la législation sur la sexualité. Jean Danet l'a indiqué, pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle s'est accumulée petit à petit, non sans beaucoup de difficultés, une législation très pesante. Or cette législation avait tout de même cette caractéristique qu'elle n'a jamais été capable de dire exactement ce qu'elle punissait. On punissait des attentats, l'attentat n'a jamais été défini. On punissait des outrages, on n'a jamais su ce que c'était qu'un outrage. La loi était destinée à défendre la pudeur, on n'a jamais su ce que c'était que la pudeur. Pratiquement, chaque fois qu'il fallait justifier une intervention législative dans le domaine de la sexualité, on invoquait le droit de la pudeur. Et on peut dire que toute la législation sur la sexualité, telle qu'elle a été mise en place depuis le XIX<sup>e</sup> siècle en France, est un ensemble de lois sur la pudeur. Il est certain que cet appareil législatif, qui visait un objet non défini, n'était jamais utilisé que dans des cas considérés comme tactiquement utiles. Il y a eu en effet toute la campagne contre les instituteurs. Il y a eu à un moment donné une utilisation contre le clergé. Il y a eu une utilisation de cette législation pour régler les phénomènes de prostitution d'enfants, qui ont été si importants dans tout le XIX<sup>e</sup> siècle, entre 1830 et 1880. Maintenant, on se rend bien compte que cet instrument, qui a pour lui l'avantage de la souplesse, puisque son objet n'est pas défini, ne

peut pourtant pas subsister ainsi dès lors que ces notions de pudeur, d'outrage, d'attentat appartiennent à un système de valeurs, de culture, de discours; dans l'explosion pornographique et les profits qu'elle induit, dans toute cette nouvelle atmosphère, il n'est plus possible d'employer ces mots et de faire fonctionner la loi sur ces bases. Mais ce qui se dessine, et c'est pourquoi je crois qu'il était important, en effet, de parler du problème des enfants, ce qui se dessine, c'est un nouveau système pénal, un nouveau système législatif qui se donnera pour fonction non pas tellement de punir ce qui serait infraction à ces lois générales de la pudeur que de protéger des populations ou des parties de populations considérées comme particulièrement fragiles. C'est-à-dire que le législateur ne justifiera pas les mesures qu'il propose en disant : « Il faut défendre la pudeur universelle de l'humanité »; mais il dira : « Il y a des gens pour qui la sexualité des autres peut devenir un danger permanent. » Ainsi, les enfants, qui peuvent se trouver aux prises avec une sexualité adulte qui leur sera étrangère, et qui risque fort de leur être nuisible. De là une législation faisant appel à cette notion de population fragile, de populations à haut risque comme on dit, et à tout un savoir psychiatrique ou psychologique imbibé d'une psychanalyse de bonne ou de mauvaise qualité, peu importe au fond; et cela donnera aux psychiatres le droit d'intervenir deux fois. Premièrement, en termes généraux, pour dire : oui, bien sûr, la sexualité de l'enfant existe, ne revenons plus à ces vieilles chimères qui nous faisaient croire que l'enfant était pur et ne savait pas ce que c'est que la sexualité. Mais nous autres psychologues, ou psychanalystes, ou psychiatres, pédagogues, nous savons parfaitement que la sexualité de l'enfant est une sexualité spécifique, qui a ses formes propres, qui a ses temps de maturation, qui a ses moments forts, qui a ses pulsions spécifiques, qui a ses latences également. Cette sexualité de l'enfant est une terre qui a sa géographie propre où l'adulte ne doit pas pénétrer. Terre vierge, terre sexuelle certainement, mais terre qui doit garder sa virginité. Il interviendra donc comme caution, comme garant de cette spécificité de la sexualité enfantine, pour la protéger. Et d'autre part, dans chaque cas particulier, il dira : voilà qu'un adulte est venu mêler sa sexualité à la sexualité de l'enfant. Peut-être l'enfant avec sa sexualité propre a pu désirer cet adulte, peut-être même a-t-il consenti, peut-être même a-t-il fait les premiers pas. On admettra que c'est lui qui a séduit l'adulte; mais nous autres, avec notre savoir psychologique, nous savons parfaitement que même l'enfant séducteur risque et même dans tous les cas va subir un certain dommage et un traumatisme du fait qu'il aura

eu affaire à un adulte. Par conséquent, il faut protéger l'enfant de ses propres désirs, dès lors que ses désirs l'orienteraient vers l'adulte. C'est le psychiatre qui pourra dire : « Je peux prédire qu'un traumatisme de telle ou telle importance va se produire à la suite de tel ou tel type de rapports. » C'est par conséquent, à l'intérieur du nouveau cadre législatif destiné essentiellement à protéger certaines fractions fragiles de la population, l'instauration d'un pouvoir médical, qui sera fondé sur une conception de la sexualité, et surtout des rapports de la sexualité enfantine et adulte, qui est entièrement contestable.

*G. Hocquenghem* : Il y a tout un mélange de notions qui permettent de fabriquer cette notion de crime, ou d'attentat à la pudeur, un mélange très complexe sur lequel on n'a pas le temps ici de disserter longuement, mais qui comprend à la fois des interdits religieux sur la sodomie, à la fois des données complètement nouvelles comme celles auxquelles Michel Foucault a fait allusion, sur ce qu'on croit savoir de la totale étrangeté de l'univers enfantin et de l'univers adulte. Mais l'évolution globale, indiscutablement, maintenant, c'est non seulement de fabriquer un type de crime qui est tout simplement le rapport érotique ou sensuel entre un enfant et un adulte, mais, d'autre part, puisque ça peut s'isoler sous la forme d'un crime, de créer une certaine catégorie de la population définie par le fait qu'elle s'adonne à ces plaisirs-là. Alors, il existe une catégorie particulière de pervers, au sens propre, de monstres qui ont comme but dans la vie de pratiquer le sexe avec les enfants. Ils deviennent d'ailleurs des pervers et des monstres isolables, puisque le crime en tant que tel est reconnu et constitué, et désormais renforcé par tout l'arsenal psychanalytique et sociologique. On est en train de nous fabriquer de toutes pièces un type de criminel, et un criminel qui est tellement horrible à concevoir que son crime, à la limite, se passe de toute explication, de toute victime. Un peu à la façon dont fonctionne cette espèce de monstre juridique, ce terme d'attentat sans violences : un attentat commis sans violence, improuvable de toute façon, qui ne laisse aucune trace, puisque l'anuscope lui-même est incapable de retrouver la moindre petite blessure qui légitimerait d'une façon ou d'une autre la notion de violence. L'outrage public à la pudeur d'une certaine façon réalise aussi cela, dans la mesure où, comme chacun sait, l'outrage en question n'a pas du tout besoin d'un public pour être constitué. Dans le cas de l'attentat sans violence, celui où on n'a pu vraiment rien trouver, rien de rien de rien, zéro, dans ce cas-là, le criminel est simplement criminel parce qu'il est criminel, parce qu'il a ces goûts-là. Ce

qu'on pourrait appeler traditionnellement un crime d'opinion. Voyez le cas Paradjanov. Quand une délégation est arrivée à Paris voir le représentant de l'ambassade de l'U.R.S.S. pour porter une protestation, le représentant de l'U.R.S.S. lui a répondu : « Vous ne savez pas, au fait, pourquoi il est condamné : il est condamné pour viol d'enfant. » Ce représentant lisait la presse, il savait bien que ce terme fait plus peur que n'importe quel autre. La constitution de ce nouveau type de criminel, la constitution de cet individu assez pervers pour faire une chose qui s'était toujours faite jusqu'à présent sans que personne ait cru bon d'y mettre son nez, c'est une démarche extrêmement grave au point de vue politique. Même si elle n'a pas atteint les dimensions qu'ont eues les campagnes contre les terroristes, ce sont néanmoins plusieurs centaines d'affaires par an qui passent devant les tribunaux. Et cette campagne dit qu'une certaine partie de la population doit désormais être considérée *a priori* comme criminelle, peut-être pourchassée dans des opérations du type « Aidez la police », et ça été le cas pour Villerot. Le rapport de gendarmerie note avec intérêt que la population a participé à la recherche, que les voitures ont recherché le satyre. En quelque sorte, le mouvement se nourrit de lui-même. Le crime s'évanouit, personne ne se préoccupe plus de savoir s'il y a eu en fait un crime ou non, si quelqu'un a été lésé ou non. Personne ne se préoccupe même plus de savoir s'il y a eu une victime. Le crime se nourrit totalement de lui-même par la chasse à l'homme, par l'identification, l'isolement de la catégorie d'individus considérés comme les pédophiles. Il aboutit à cette forme d'appel au lynchage que représentent aujourd'hui certains articles de presse.

*J. Danet* : Il est certain que les avocats qui défendent ces affaires ont énormément de problèmes. Mais c'est précisément ces problèmes sur lesquels je voudrais faire une remarque. Dans des affaires comme celle de Croissant \* ou d'avocats de terroristes, les avocats étaient considérés immédiatement comme de dangereux complices des terroristes. Tout ce qui touchait de près ou de loin à la chose était complice. Un peu de la même façon, le problème de la défense de quelqu'un qui est inculpé pour attentat aux mœurs avec un mineur, en province notamment, est extrêmement grave, parce que beaucoup d'avocats ne peuvent tout simplement pas prendre cette défense, évitent de le faire, préfèrent être commis d'office. Car, d'une certaine façon, quiconque défend un pédophile peut être soupçonné d'en ne sait quelle obscure sympathie pour cette

\* Voir *supra*, n° 210.

cause-là, obscure sympathie dont les juges entre eux pensent toujours : s'il les défend, c'est qu'il n'est pas tellement contre lui-même, au fond. Fait grave, que je cite un peu en riant, mais qui est connu par tous ceux qui ont eu affaire à la justice et en province et à Paris pour ces affaires-là : il est extrêmement difficile, et pour l'avocat de défendre cette affaire, et même à la limite de trouver un avocat qui accepte de la défendre. Un avocat pourra défendre très facilement un truand, un meurtrier qui a dix vieilles dames sur le dos. Ça n'a aucune importance. Mais défendre quelqu'un qui a effleuré la bite d'un gamin pendant une seconde, ça, c'est un vrai problème. Ça fait partie de l'ensemble qui se constitue autour de ce nouveau criminel, l'adulte pratiquant les rapports érotiques avec l'enfance.

Je m'excuse de faire référence encore une fois à l'histoire, mais je crois qu'en cette matière elle bégaie un petit peu, et qu'on peut se référer utilement à ce qui s'est passé au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup>. On a vu, lorsqu'une lettre ouverte à la commission de réforme du Code pénal a été publiée et que des signatures ont été mises au bas de cette lettre, on a vu un certain nombre de psychologues, de sexologues, de psychiatres venir signer cette lettre. Ils demandaient donc une décriminalisation de l'attentat à la pudeur sur mineur de quinze ans, un régime différent pour les attentats à la pudeur sur les mineurs de quinze à dix-huit ans, une suppression des outrages publics, etc.

Mais ce n'est pas parce que des psychiatres, des psychologues venaient réclamer un *aggiornamento* de la loi sur ce point qu'ils étaient plutôt aux côtés de ceux qui subissent ces répressions. Je veux dire que ce n'est pas parce qu'on lutte contre un pouvoir, en l'occurrence le pouvoir légal, qu'on est aux côtés de ceux qui le subissent. Un exemple historique pour le prouver, c'est l'exemple de l'Allemagne où, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, dès 1870, tout un mouvement a protesté contre une loi qui, elle, visait tous les homosexuels, le paragraphe 175 du Code pénal allemand. Ce n'était même pas un délit d'habitude, il n'y avait pas besoin d'être un homosexuel reconnu, un seul acte homosexuel suffisait, quel qu'il soit. Alors, tout un mouvement s'est mis en place, et qui était composé d'homosexuels mais aussi de médecins, de psychiatres qui venaient réclamer l'abrogation de ce texte de loi. Or, quand on lit la littérature que publiaient ces médecins et ces psychiatres, on est absolument convaincu qu'ils n'attendaient qu'une chose, de l'abrogation de ce texte de loi, pouvoir s'emparer eux-mêmes des pervers et pour pouvoir les traiter avec tout le savoir qu'ils prétendaient avoir acquis



depuis 1860 environ. Avec Morel, le *Traité des dégénérescences* \*, c'est la mise en place de toute la nosographie sur les perversions; et ces psychiatres réclamaient en fait qu'on leur livre les pervers, que le droit renonce à connaître de la pudeur, lui qui en parle si mal, de façon si peu scientifique, et qu'enfin ils puissent traiter au cas par cas peut-être de façon moins agressive, peut-être de façon moins systématique, moins aveugle que la loi; mais qu'ils puissent dire au cas par cas qui est coupable, ou plutôt qui est malade, et décider en toute tranquillité des mesures à prendre. Alors je ne dis pas que les choses se reproduisent de la même façon, mais il est intéressant de voir comment deux instances peuvent être en concurrence pour s'emparer de cette population de pervers.

M. Foucault : Je ne vais certainement pas résumer tout ce qui a été dit. Je crois qu'Hocquenghem a bien montré ce qui était en train de naître actuellement vis-à-vis de ces couches de population qu'il faut protéger. D'un côté, il y a une enfance qui par sa nature même est en danger, et qu'on doit protéger contre tout danger possible avant même par conséquent tout acte ou toute attaque éventuelle. Et puis en face, on va avoir des individus dangereux, et les individus dangereux, ça va être évidemment l'adulte en général, de sorte que, dans le nouveau dispositif qui est en train de se mettre en place, la sexualité va prendre une tout autre allure que celle qu'elle avait autrefois. Autrefois, les lois interdisaient un certain nombre d'actes, actes d'ailleurs d'autant plus nombreux qu'on n'arrivait pas très bien à savoir ce qu'ils étaient, mais enfin c'était bien à des actes que la loi s'en prenait. On condamnait des formes de conduite. Maintenant, ce qu'on est en train de définir, et ce qui, par conséquent, va se trouver fondé par l'intervention et de la loi, et du juge, et du médecin, ce sont des individus dangereux. On va avoir une société de dangers, avec, d'un côté, ceux qui sont mis en danger et, d'un autre côté, ceux qui sont porteurs de danger. Et la sexualité ne sera plus une conduite avec certaines interdictions précises; mais la sexualité, ça va devenir une espèce de danger qui rôde, une sorte de fantôme omniprésent, fantôme qui va se jouer entre hommes et femmes, entre enfants et adultes, et éventuellement entre adultes entre eux, etc. La sexualité va devenir cette menace dans toutes les relations sociales, dans tous les rapports d'âges, dans tous les rapports d'individus. C'est là sur cette ombre, sur ce fantôme, sur cette peur que le pouvoir essaiera d'avoir prise par une législation apparemment généreuse et en tout cas générale; et grâce

\* Morel (B.-A.), *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine, et des causes qui produisent ces variétés maladives*, Paris, Baillière, 1857.

à une série d'interventions ponctuelles qui seront celles, vraisemblablement, des institutions judiciaires appuyées sur les institutions médicales. Et on aura là tout un nouveau régime de contrôle de la sexualité; mais que, dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, elle soit certes décriminalisée, mais pour apparaître sous la forme d'un danger, et d'un danger universel, c'est là un changement considérable. Je dirais que c'est là le danger.

#### DÉBAT

P. Hahn : Je voulais simplement évoquer un ouvrage qui est paru il y a déjà une dizaine d'années, mais qui me paraît dans le contexte actuel assez important. Il s'agit d'un ouvrage sur la personnalité des exhibitionnistes. D'une part, donc, il y a cette classification qui aboutit à exclure un certain type d'exhibitionnistes de ce que j'appellerais le système de rééducation psychanalyste, et, d'autre part, cela consiste en fait à revenir, mais sous des formes assez différentes, en apparence à la notion de criminel-né. Je voudrais simplement citer cette phrase du livre parce qu'elle me paraît significative et je dirai pourquoi ensuite : « La perversion exhibitionniste – il s'agit d'une catégorie de pervers exhibitionnistes –, la perversion exhibitionniste répond ici à un phénomène d'amputation radicale d'une partie de l'instinctuel et cette amputation se fait à un stade qui n'est ni génital ou pas génital de l'évolution sexuelle, mais en ce lieu encore mystérieux où personnalité et instinct me semblent potentiels. »

Oui, on en revient à la notion de criminel-né selon Lombroso \*, que l'auteur avait lui-même cité auparavant. Il s'agit au fond de quelque chose qui est là avant la naissance, qui serait dans l'embryon; et si je parle de l'embryon, c'est parce qu'à l'heure actuelle on assiste à un retour en force de certaines méthodes, sous des formes peut-être nouvelles : des méthodes telles que la psychochirurgie où, par exemple, on opère des homosexuels du cerveau, on opère des pédophiles du cerveau, on opère des violeurs du cerveau. D'un autre côté se pratiquent des manipulations génétiques, on en a vraiment la preuve, encore récemment, en Allemagne de l'Est notamment. Tout ça me paraît en fait très inquiétant. Certes, c'est de la pure répression. Mais, d'un autre côté, ça témoigne aussi d'une

\* Lombroso (C.), *L'Homme criminel, criminel-né, fou moral, épileptique. Étude anthropologique et médico-légale* (trad. Regnier et Bounet), Paris, F. Alcan, 1887, 2 vol.

certaine utilisation de la critique de la psychanalyse dans un sens tout à fait, je dirais entre guillemets, réactionnaire.

L'expert auteur de ce texte que je viens de citer, s'appelle Jacques Stephani, psychiatre à Bordeaux (contribution à l'étude de la personnalité exhibitionniste). L'expert dit textuellement que le juge doit agir comme un élément dans un processus de rééducation thérapeutique, sauf dans le cas extrême où le sujet est considéré comme irréductible. C'est le fou moral, le criminel-né de Lombroso.

En effet, cette idée que la législation, l'appareil judiciaire, le système pénal, la médecine elle-même doivent s'en prendre essentiellement à des dangers, à des individus dangereux plutôt qu'à des actes date à peu près de Lombroso, et donc il n'est pas du tout étonnant qu'on retrouve la thématique de Lombroso actuellement. La société a à se défendre contre les individus dangereux. Il y a des individus dangereux par nature, par hérédité, par code génétique, etc.

*Question* : Je voulais simplement demander à Guy Hocquenghem qui nous a brossé un tableau de quelques exemples actuels en matière de répression de ce type d'actes, comment on peut envisager un certain nombre d'alliances pour lutter sur ce plan. Les alliés naturels de ce type de mouvements, qui sont, disons, les groupements progressistes, ont quelques réticences à se mêler de ces affaires. Des mouvements comme le mouvement des femmes focalisent leur militantisme sur des problèmes tels que le viol, et en fait réussissent à accroître la pénalisation de ces affaires-là.

*G. Hocquenghem* : Nous avons fait très attention dans le texte de la « Lettre ouverte au Code pénal ». Nous avons pris bien soin de parler exclusivement de l'attentat à la pudeur sans violence et d'incitation de mineur à la débauche. Nous avons pris extrêmement soin de ne pas, d'aucune manière, aborder le problème du viol, qui est totalement différent. Maintenant, je suis d'accord avec toi sur une chose, c'est qu'on a tous vu cette émission sur le viol à la télévision, qu'on a tous été choqués par les réactions qu'elle a suscitées en France, allant jusqu'à des coups de téléphone exigeant la castration chimique des violeurs. Il y a deux problèmes. Il y a le problème du viol proprement dit sur lequel les mouvements féministes et les femmes en général se sont parfaitement bien exprimés, mais il y a l'autre problème des réactions au niveau de l'opinion. On déclenche des effets secondaires de chasse à l'homme, de lynchage ou de mobilisation morale.

*J. Danet* : Je voudrais ajouter quelque chose en réponse à la même question. Quand nous disons que le problème du consentement est tout à fait central dans les affaires de pédophilie, nous ne

disons pas que le consentement est toujours là, bien entendu. Mais, et c'est là où on peut dissocier l'attitude de la justice dans le cas du viol et dans le cas de la pédophilie, dans le cas du viol, les juges considèrent qu'il y a une présomption de consentement de la part de la femme, et qu'il y a à démontrer le contraire. Alors qu'en matière de pédophilie, c'est l'inverse. On considère qu'il y a une présomption de non-consentement, une présomption de violence, même dans le cas où on n'a pas pu inculper d'attentat à la pudeur avec violence ; dans le cas où on s'est rabattu sur le texte de l'attentat à la pudeur sans violence, c'est-à-dire du plaisir consenti. Parce qu'attentat à la pudeur sans violence, il faut bien dire que c'est la traduction répressive et juridique du plaisir consenti. Il faut bien voir comment on manipule le système des preuves ; de façon inverse dans le cas du viol de femmes et dans le cas de l'attentat à la pudeur pédophile.

*Question* : L'opinion, y compris l'opinion éclairée comme celle des médecins de l'Institut de sexologie, demande à quel âge il y a un consentement certain. C'est un gros problème.

*M. Foucault* : (...) Oui, c'est difficile de fixer des barrières. Une chose est le consentement, une autre est la possibilité pour un enfant d'être cru lorsque, parlant de ses rapports sexuels ou de son affection, de sa tendresse, ou de ses contacts (l'adjectif sexuel est souvent gênant là-dedans, car il ne correspond pas à la réalité), autre chose donc est la capacité que l'on reconnaît à l'enfant d'expliquer ce qu'il en est de ses sentiments, ce qu'il en a été de son aventure, et la crédibilité qu'on lui accorde. Or, quant aux enfants, on leur suppose une sexualité qui ne peut jamais se porter vers un adulte, et d'un. Deuxièmement, on suppose qu'ils ne sont pas capables de dire sur eux-mêmes, d'être suffisamment lucides sur eux-mêmes. Qu'ils n'ont pas suffisamment la capacité d'expression pour expliquer ce qu'il en est. Donc, on ne les croit pas. On les croit non susceptibles de sexualité et on ne les croit pas susceptibles d'en parler. Mais après tout, écouter un enfant, l'entendre parler, l'entendre expliquer quels ont été effectivement ses rapports avec quelqu'un, adulte ou pas, pourvu qu'on écoute avec suffisamment de sympathie, doit pouvoir permettre d'établir à peu près quel a été le régime de violence ou de consentement auquel il a été soumis. Aller supposer que du moment qu'il est un enfant on ne peut pas expliquer ce qu'il en est, que du moment qu'il est un enfant il ne peut pas être consentant : il y a là deux abus qui sont intolérables, inacceptables.

*Question* : Si vous étiez le législateur, vous ne fixeriez aucune limite et vous laisseriez aux juges le soin d'apprécier s'il y a eu ce

qu'on appelle en droit un vice du consentement, s'il y a eu manœuvre dolosive? est-ce là votre pensée?

*M. Foucault* : De toute façon, une barrière d'âge fixée par la loi n'a pas beaucoup de sens. Encore une fois, on peut faire confiance à l'enfant pour dire si oui ou non il a subi une violence. Après tout, un juge d'instruction du Syndicat de la magistrature, qui était un libéral, m'a dit, un jour où nous parlions de cette question-là : « Après tout, il y a des filles de dix-huit ans qui sont pratiquement obligées de faire l'amour avec leur père ou leur beau-père; elles ont beau avoir dix-huit ans, c'est un système de contrainte qui est intolérable. » Et qu'elles éprouvent d'ailleurs comme intolérable, à condition du moins qu'on veuille bien les écouter et les mettre dans des conditions telles qu'elles puissent le dire.

*G. Hocquenghem* : D'une part, on n'a pas du tout mis dans ce texte de limite d'âge. Nous ne nous considérons pas de toute manière comme des législateurs, mais simplement comme un mouvement d'opinion qui demande l'abrogation d'un certain nombre de textes législatifs. Sans en fabriquer de nouveaux, ce qui n'est pas notre rôle. Quant à cette question du consentement, je préfère les termes qu'a employés Michel Foucault : écouter ce que dit l'enfant et lui accorder un certain crédit. Cette notion de consentement est de toute façon piégée. Il est certain que la forme juridique d'un consentement intersexuel est un non-sens. Personne ne signe un contrat avant de faire l'amour.

*M. Foucault* .. C'est une notion contractuelle.

*G. Hocquenghem* : C'est une notion purement contractuelle. Quand nous disons que les enfants sont « consentants » dans ces cas-là, nous voulons simplement dire ceci : en tout cas, il n'y a pas eu de violences ou de manœuvres organisées pour leur arracher les rapports affectifs ou érotiques. Point important, d'autant plus important pour les enfants qu'effectivement obtenir devant un juge l'organisation d'une cérémonie où les enfants viendraient dire s'ils ont été effectivement consentants, c'est une victoire ambiguë. L'affirmation publique du consentement à de tels actes est extrêmement difficile, on l'a constaté. Tout le monde, les juges, les médecins, l'accusé savent que l'enfant était consentant, mais personne n'en parle parce que de toute façon il n'y a pas moyen d'en faire état. Ce n'est pas simplement l'effet d'une interdiction de la loi; c'est une impossibilité réelle à traduire un rapport très complet entre un enfant et un adulte. Relation qui est progressive, qui est longue, qui passe par toutes sortes de détours, qui ne sont pas du

ment sexuels, par toutes sortes de types de contacts affectifs. La traduire en termes de consentement juridique est une absurdité. De toute façon, si on écoute ce que dit l'enfant, et s'il dit : « Je voulais bien », ça n'a pas la valeur juridique d'un consentement. Mais je me méfie aussi beaucoup de cette reconnaissance formelle de consentement du mineur, parce que je sais qu'on ne l'obtiendra jamais et qu'elle est en fait vide de sens.

## 264 *Un plaisir si simple*

« Un plaisir si simple », *Le Gai Pied*, n° 1, 1<sup>er</sup> avril 1979, pp. 1 et 10.

Les homosexuels, dit un traité de psychiatrie, se suicident souvent. « *Souvent* » m'enchanté. Imaginons donc de longs garçons, fluets, aux joues trop pâles; incapables de franchir le seuil de l'autre sexe; ils ne cessent, leur vie durant, d'entrer dans la mort pour en sortir aussitôt en faisant claquer la porte à grand fracas. Ce qui ne manque pas d'importuner les voisins. À défaut de noces avec le bon sexe, ils se marient avec la mort. L'autre côté à défaut de l'autre sexe. Mais ils sont tout aussi incapables de mourir tout à fait que de vivre vraiment. À ce jeu risible, les homosexuels et le suicide se déconsidèrent l'un l'autre.

Parlons un peu en faveur du suicide. Non pas pour son droit, sur lequel trop de gens ont dit tant de belles choses. Mais contre la mesquine réalité qu'on lui fait. Contre les humiliations, les hypocrisies, les démarches louches auxquelles on le contraint : rassembler à la sauvette des boîtes de cachets, trouver un bon solide rasoir d'autrefois, lécher la vitrine d'un armurier, entrer en essayant de se composer une mine. Alors que je pense qu'on aurait droit, non pas à une considération empressée qui serait plutôt gênante, mais à une attention grave et assez compétente. On devrait pouvoir discuter de la qualité de chaque arme, de ses effets, on aimerait que le vendeur soit expérimenté, souriant, encourageant, mais réservé, point trop bavard; qu'il comprenne bien qu'il a affaire à une personne de bonne volonté, mais maladroite, car elle n'a jamais eu l'idée de se servir d'une machine à tirer contre un autre. On aimerait que son zèle ne l'empêche pas de vous conseiller d'autres moyens qui conviendraient peut-être mieux à votre manière d'être, à votre complexion. Ce genre de commerce et d'entretien vaudrait mille

fois mieux que la discussion, autour du cadavre, avec les employés des pompes funèbres.

Des gens que nous ne connaissons pas, qui ne nous connaissent pas ont fait en sorte qu'un jour nous nous sommes mis à exister. Ils ont feint de croire et se sont sans doute sincèrement imaginés qu'ils nous attendaient. En tout cas, ils ont préparé, avec beaucoup de soin et souvent une solennité un peu empruntée, notre entrée dans le « monde ». Il n'est pas admissible qu'on ne nous permette pas de préparer nous-mêmes avec tout le soin, l'intensité et l'ardeur que nous souhaitons, et les quelques complicités dont nous avons envie, ce quelque chose auquel nous pensons depuis longtemps, dont nous avons formé le projet depuis, un soir d'été peut-être, notre enfance. Il paraît que la vie est fragile dans l'espèce humaine, et la mort certaine. Pourquoi faut-il qu'on nous fasse de cette certitude un hasard, qui prend par son caractère soudain ou inévitable l'allure d'une punition ?

M'agacent un peu les sagesses qui promettent d'apprendre à mourir et les philosophies qui disent comment y penser. Me laisse indifférent ce qui est censé nous « y préparer ». Il faut la préparer, l'arranger, la fabriquer pièce à pièce, la calculer, au mieux en trouver les ingrédients, imaginer, choisir, prendre conseil, la travailler pour en former une œuvre sans spectateur, qui n'existe que pour moi seul, juste le temps que dure la plus petite seconde de la vie. Ceux qui survivent, je sais bien, ne voient autour du suicide que des traces misérables, de la solitude, de la maladie, des appels sans réponse. Ils ne peuvent pas ne pas se poser la question du « pourquoi ». Question qui devrait être la seule qu'on ne pose pas à propos du suicide.

« Pourquoi ? Mais tout simplement parce que je l'ai voulu. » C'est vrai que le suicide laisse des marques décourageantes. Mais la faute à qui ? Croyez-vous que ce soit tellement drôle d'avoir à se pendre dans sa cuisine et de tirer une langue toute bleue ? Ou de s'enfermer dans sa salle de bains pour ouvrir le gaz ? Ou de laisser un petit morceau de cervelle sur le trottoir, que les chiens viendront renifler ? Je crois à la spirale du suicide : je suis sûr que tant de gens se sentent déprimés à l'idée de toutes ces mesquineries auxquelles on condamne un candidat au suicide (et je ne parle pas des suicidés eux-mêmes, avec la police, la voiture des pompiers, la concierge, l'autopsie, que sais-je ?) que beaucoup préfèrent se tuer que de continuer à y penser.

Conseils aux philanthropes. Si vous voulez vraiment que le nombre des suicides diminue, faites en sorte qu'il n'y ait plus que

des gens qui se tuent par une volonté réfléchie, tranquille, libérée d'incertitude. Il ne faut pas abandonner le suicide à des gens malheureux qui risquent de le gâcher et d'en faire une misère. De toute façon, il y a beaucoup moins de gens heureux que malheureux.

Il m'a toujours paru étrange qu'on dise : la mort, il n'y a pas à s'en inquiéter puisque entre la vie et le néant, elle n'est en elle-même, en somme, rien. Mais est-ce là le peu qui mérite d'être joué ? En faire quelque chose, et quelque chose de bien.

Nous avons sans doute manqué bien des plaisirs, nous en avons eu des médiocres, nous en avons laissé échapper par distraction ou paresse, manque d'imagination, par défaut d'acharnement aussi ; nous en avons eu tellement qui étaient tout à fait monotones. On a la chance d'avoir à notre disposition ce moment absolument singulier : de tous il est celui qui mérite le plus qu'on s'en soucie : non point pour s'inquiéter ou pour se rassurer ; mais pour en faire un plaisir démesuré, dont la préparation patiente, sans répit, sans fatalité non plus, éclairera toute la vie. Le suicide fête, le suicide orgie ne sont que des formules, et il y a d'autres formes plus savantes et plus réfléchies.

Quand je vois les *funeral homes* dans les rues des villes américaines, je ne m'afflige pas seulement de leur épouvantable banalité, comme si la mort devait éteindre tout effort d'imagination, mais je regrette que ça ne serve qu'à des cadavres et qu'à des familles heureuses d'être encore vivantes. Que n'y a-t-il, pour ceux qui ont peu de moyens, ou qu'une trop longue réflexion a soudain lassés au point d'accepter de s'en remettre à des artifices tout préparés, de ces labyrinthes fantastiques comme les Japonais en ont aménagé pour le sexe et qu'ils appellent « Love Hotel » ? Mais il est vrai que, sur le suicide, ils s'y connaissent mieux que nous.

S'il vous est donné d'aller au Chantilly de Tokyo, vous comprendrez ce que j'ai voulu dire. On y pressent la possibilité des lieux sans géographie ni calendrier où on entrerait pour y chercher, au milieu des décors les plus absurdes avec des partenaires sans nom, des occasions de mourir libres de toute identité : on y aurait un temps indéterminé, des secondes, des semaines, des mois peut-être, jusqu'à ce que se présente avec une évidence impérieuse l'occasion dont on reconnaîtrait aussitôt qu'on ne peut la manquer : elle aurait la forme sans forme du plaisir, absolument simple.

265 *Lettre ouverte*  
à Mehdi Bazargan

« Lettre ouverte à Mehdi Bazargan », *Le Nouvel Observateur*, n° 753, 14-20 avril 1979, p. 46.

Le 5 février 1979, Mehdi Bazargan, 73 ans, était chargé par Khomeiny de constituer un gouvernement; le 7, le gouvernement islamique était proclamé; le 17 commençait les exécutions d'opposants par des commandos se réclamant de Khomeiny. Fondateur du Mouvement de libération de l'Iran (M.L.I.) en 1965, pour lequel il avait été condamné à dix ans d'internement par le chah, fondateur, en 1977, du Comité de défense des libertés et des droits de l'homme, Mehdi Bazargan était le prestigieux médiateur entre le courant laïque des défenseurs des droits de l'homme et les religieux. Opposé à la prise d'otages de l'ambassade américaine à Téhéran par les étudiants khomeynistes, il démissionna de son poste.

Monsieur le Premier ministre,

Au mois de septembre dernier – plusieurs milliers d'hommes et de femmes venaient d'être mitraillés dans les rues de Téhéran –, vous m'avez accordé un entretien. C'était à Qom, au domicile de l'ayatollah Chariat Madari. Une bonne dizaine de ceux qui militaient pour les droits de l'homme y avaient trouvé refuge. Des soldats, pistolet-mitrailleur au poing, surveillaient l'entrée de la ruelle.

Vous étiez alors président de l'Association pour la défense des droits de l'homme en Iran. Il vous fallait du courage. Du courage physique : la prison vous guettait. Et vous la connaissiez déjà. Du courage politique : le président américain avait récemment recruté le chah parmi les défenseurs des droits de l'homme \*. Beaucoup d'Iraniens s'irritent qu'on leur donne aujourd'hui des leçons bruyantes. Leurs droits, ils ont montré qu'ils savaient s'y prendre pour les faire valoir. Seuls. Et ils se refusent à penser que la condamnation d'un jeune Noir dans l'Afrique du Sud raciste, c'est tout comme la condamnation à Téhéran d'un bourreau de la Savak. Qui ne les comprendrait?

Vous avez, il y a quelques semaines, fait interrompre les procès sommaires et les exécutions hâtives. La justice et l'injustice sont le point sensible de toute révolution : c'est de là qu'elles naissent, c'est de ce côté-là que souvent elles se perdent et meurent. Et puisque vous avez jugé opportun d'y faire allusion en public, j'éprouve le besoin de vous rappeler la conversation que nous avons eue sur ce sujet.

Nous parlions de tous les régimes qui ont opprimé en invoquant les droits de l'homme. Vous exprimiez un espoir : dans la volonté, si généralement affirmée alors par les Iraniens, d'un gouvernement islamique, on pourrait trouver à ces droits une garantie réelle. Vous

\* Le président Carter avait salué, en janvier 1978, un défenseur des droits de l'homme en la personne du chah.

en donniez trois raisons. Une dimension spirituelle, disiez-vous, traversait la révolte d'un peuple où chacun, en faveur d'un monde tout autre, risquait tout (et, pour beaucoup, ce « tout » n'était ni plus ni moins qu'eux-mêmes) : ce n'était pas le désir d'être régi par un « gouvernement de mollahs » – vous avez bien employé, je crois, cette expression. Ce que j'ai vu, de Téhéran à Abadan, ne démentait pas vos propos, loin de là.

Vous disiez aussi que l'islam, dans son épaisseur historique, dans son dynamisme d'aujourd'hui, était capable d'affronter, sur ce point des droits, le redoutable pari que le socialisme n'avait pas mieux tenu – c'est le moins qu'on puisse dire – que le capitalisme. « Impossible », disent aujourd'hui certains, qui estiment en savoir long sur les sociétés islamiques ou sur la nature de toute religion. Je serai beaucoup plus modeste qu'eux, ne voyant pas au nom de quelle universalité on empêcherait les musulmans de chercher leur avenir dans un islam dont ils auront à former, de leurs mains, le visage nouveau. Dans l'expression « gouvernement islamique », pourquoi jeter d'emblée la suspicion sur l'adjectif « islamique »? Le mot « gouvernement » suffit, à lui seul, à éveiller la vigilance. Aucun adjectif – démocratique, socialiste, libéral, populaire – ne le libère de ses obligations.

Vous disiez qu'un gouvernement, en se réclamant de l'islam, limiterait les droits considérables de la simple souveraineté civile par des obligations fondées sur la religion. Islamique, ce gouvernement se saurait lié par un supplément de « devoirs ». Et il respecterait ces liens : car le peuple pourrait retourner contre lui cette religion qu'il partage avec lui. L'idée m'a semblé importante. Personnellement, je suis un peu sceptique sur le respect spontané que les gouvernements peuvent porter à leurs propres obligations. Mais il est bon que les gouvernés puissent se lever pour rappeler qu'ils n'ont pas simplement cédé des droits à qui les gouverne, mais qu'ils entendent bien leur imposer des devoirs. À ces devoirs fondamentaux nul gouvernement ne saurait échapper. Et, de ce point de vue, les procès qui se déroulent aujourd'hui en Iran ne manquent pas d'inquiéter.

Rien n'est plus important dans l'histoire d'un peuple que les rares moments où il se dresse tout entier pour abattre le régime qu'il ne supporte plus. Rien n'est plus important pour sa vie quotidienne que les moments, si fréquents, en revanche, où la puissance publique se retourne contre un individu, le proclame son ennemi et décide de l'abattre : jamais elle n'a davantage de devoirs à respecter ni de plus essentiels. Les procès politiques sont toujours des pierres de touche. Non pas parce que les inculpés n'y sont jamais des crimi-

nels, mais parce que la puissance publique s'y manifeste sans masque, et qu'elle s'offre au jugement en jugeant ses ennemis.

Elle prétend toujours qu'elle doit se faire respecter. Or c'est là justement qu'elle doit être absolument respectueuse. Le droit dont elle se prévaut de défendre le peuple lui-même la charge de devoirs très lourds.

Il faut – et c'est impérieux – donner à celui que l'on poursuit le plus de moyens de défense et le plus de droits possible. Est-il « manifestement coupable »? A-t-il contre lui toute l'opinion publique? Est-il haï de son peuple? Cela, justement, lui confère des droits, d'autant plus intangibles; c'est le devoir de celui qui gouverne de lui en donner acte et de les garantir. Pour un gouvernement, il ne saurait y avoir de « dernier des hommes ».

C'est un devoir aussi pour chaque gouvernement de montrer à tous, je devrais dire au plus obscur, au plus entêté, au plus aveugle de ceux qu'il gouverne, dans quelles conditions, comment, au nom de quoi l'autorité peut revendiquer pour elle le droit de punir en son nom. Un châtement dont on refuse de rendre compte peut bien être justifié, ce sera toujours une injustice. À l'égard du condamné. À l'égard aussi de tous les justiciables.

Et ce devoir de se soumettre au jugement, quand on prétend juger, je crois qu'un gouvernement doit l'accepter à l'égard de tout homme dans le monde. Pas plus que moi, j'imagine, vous n'admettez le principe d'une souveraineté qui n'aurait de compte à rendre qu'à elle-même. Gouverner ne va pas de soi, non plus que condamner, non plus que tuer. Il est bien qu'un homme, n'importe qui, fût-il à l'autre bout du monde, puisse se lever parce qu'il ne supporte pas qu'un autre soit supplicié ou condamné. Ce n'est pas se mêler des affaires intérieures d'un État. Ceux qui protestaient pour un seul Iranien supplicié au fond d'une prison de la Savak se mêlaient de l'affaire la plus universelle qui soit.

Peut-être dira-t-on que, dans sa majorité, le peuple iranien montre qu'il fait confiance au régime qui se met en place, donc à ses pratiques judiciaires. Le fait d'être accepté, souhaité, plébiscité n'atténue pas les devoirs des gouvernements : il en impose de plus stricts.

Je n'ai, bien entendu, Monsieur le Premier ministre, aucune autorité pour m'adresser ainsi à vous. Sauf la permission que vous m'en avez donnée, en me faisant comprendre, lors de notre première rencontre, que, pour vous, gouverner n'est pas un droit convoité, mais un devoir extrêmement difficile. Vous avez à faire en sorte que ce peuple n'ait jamais à regretter la force sans concession avec laquelle il vient de se libérer lui-même.

## 266 *Pour une morale de l'inconfort*

« Pour une morale de l'inconfort », *Le Nouvel Observateur*, n° 754, 23-29 avril 1979, pp. 82-83. (Sur J. Daniel, *L'Ère des ruptures*, Paris, Grasset, 1979.)

C'était vers la fin de l'époque des Lumières, en 1784. Une gazette de Berlin pose à quelques bons esprits la question : « Qu'est-ce que l'Aufklärung? Qu'est-ce que les Lumières? » Kant répondit, après Mendelssohn\*.

Plus encore que les réponses, je trouve la question remarquable. Car les « Lumières », en cette fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce n'était pas une nouvelle, ni une invention, ni une révolution, ni un parti. C'était quelque chose de familier et de diffus, qui était en train de se passer – et de passer. Le journal prussien demandait au fond : « Qu'est-ce qui vient de nous arriver? Quel est cet événement qui n'est rien d'autre que ce que nous venons tout juste de dire, de penser et de faire – rien d'autre que nous-mêmes, que ce quelque chose que nous avons été et que nous sommes encore? »

Cette singulière enquête, faut-il l'inscrire dans l'histoire du journalisme ou de la philosophie? Je sais seulement qu'il n'y a pas beaucoup de philosophies, depuis ce moment, qui ne tournent autour de la question : « Qui sommes-nous à l'heure qu'il est? Quel est donc ce moment si fragile dont nous ne pouvons détacher notre identité et qui l'emportera avec lui? » Mais je pense que cette question, c'est aussi le fond du métier de journaliste. Le souci de dire ce qui se passe – Jean Daniel me démentira-t-il? – n'est pas tellement habité par le désir de savoir comment ça peut se passer, partout et toujours; mais plutôt par le désir de deviner ce qui se cache sous ce mot précis, flottant, mystérieux, absolument simple : « Aujourd'hui. »

*L'Ère des ruptures*, Jean Daniel l'a écrit à la verticale de son métier de journaliste – en surplomb et en contre-plongée. C'est l'inverse du « Temps qui reste ». Il y a des gens pour qui le temps est destiné à fuir et la pensée vouée à s'arrêter. Jean Daniel est de ceux pour qui le temps demeure et la pensée bouge. Non pas parce qu'elle pense toujours des choses nouvelles, mais parce qu'elle ne cesse de penser autrement les mêmes choses. Et que de cela elle respire et vit. Un traité de la pensée mobile.

\* Mendelssohn (M.), « Ueber die Frage : Was heisst Aufklären? », *Berlinische Monatsschrift*, IV, n° 3, septembre 1784, pp. 193-200. Kant (E.), « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung? », *Berlinische Monatsschrift*, IV, n° 6, décembre 1784, pp. 491-494.

Chacun a sa manière de changer ou, ce qui revient au même, de percevoir que tout change. Sur ce point, rien n'est plus arrogant que de vouloir faire la loi aux autres. Ma façon de ne plus être le même est, par définition, la part la plus singulière de ce que je suis. Dieu sait pourtant s'il y en a de ces agents de la circulation idéologique et si l'on entend leurs coups de sifflet : à droite, à gauche, ici, plus loin, tout de suite, pas maintenant... L'exigence d'identité et l'injonction de rompre sentent toutes deux, et de la même façon, l'abus.

Les époques dominées par de grands passés – les guerres, les résistances, les révolutions – réclament plutôt la fidélité. Aujourd'hui, on est assez pour les ruptures. Je ne peux m'empêcher de penser qu'il y a comme un sourire dans le titre que Jean Daniel a choisi. Ce qu'il raconte, ce sont plutôt les imperceptibles moments de la modification : des déplacements, des glissements, des lézardes, des points de vue qui tournent, des distances qui augmentent et diminuent, des chemins qui s'éloignent, font des coudes et reviennent soudain. En quinze ans, depuis la fondation du *Nouvel Observateur*, Jean Daniel a changé, ça a changé autour de lui, le journal a changé, ses interlocuteurs, ses amis, ses adversaires aussi. Tous et chacun, et chacun par rapport à tous.

Il fallait du courage politique, il fallait de la maîtrise de soi-même et du langage pour se plonger dans cette mobilité générale. Pour ne pas céder à la tentation de dire que rien n'a tellement changé malgré l'apparence. Pour ne pas dire non plus : voilà ce qui s'est passé, voilà la lame de fond et la force qui a tout emporté avec elle. Et surtout pour ne pas prendre la pose ni s'ériger soi-même en point fixe : je l'avais bien vu, je vous l'avais toujours dit.

Le « jour » qui vient de changer ? Celui de la gauche. La gauche : non pas coalition de partis sur l'échiquier politique, mais appartenance que beaucoup éprouvaient sans pouvoir ni vouloir lui donner une définition bien claire. Une sorte de gauche « essentielle », mélange d'évidences et de devoirs : « Patrie plutôt que concept ». Et que, paradoxalement, Jean Daniel, plus qu'aucun autre, avait contribué à faire exister.

Dans l'immédiat après-guerre, cette gauche d'appartenance avait bien du mal à exister. Adossé à la Résistance, appuyé sur l'U.R.S.S. et le « camp socialiste », détenteur enfin de doctrine, le Parti communiste exerçait ainsi une triple légitimité : historique, politique et théorique. Sur tout ce qui prétendait être de gauche, il « faisait la loi » : plaçant sous sa loi ou mettant hors la loi. Il

magnétisait le champ politique, orientant la limaille voisine, lui imposant un sens ; on était pour ou contre, allié ou adversaire.

Khrouchchev, Budapest : les justifications politiques s'effritent. Déstalinisation, « crise du marxisme » : la légitimation théorique s'embrume. Et l'opposition à la guerre d'Algérie forme une référence historique dont, à la différence de la Résistance, le Parti sera notoirement absent. Plus de loi à gauche : la gauche pouvait émerger. Et la question des antistaliniens courageux : « Nous savons bien qui nous sommes, mais comment faire pour exister réellement ? » pouvait se retourner : « Nous existons ; il est temps, maintenant, de savoir qui nous sommes. » Question qui fut le pacte de naissance du *Nouvel Observateur*. De cette appartenance éprouvée, il s'agissait de former, non pas un parti, non pas même une opinion, mais une certaine conscience de soi. *L'Ère des ruptures* raconte comment le travail, l'acharnement à rendre claire une conscience floue a fini par défaire l'évidence qui lui avait donné naissance.

Cette recherche d'identité, en effet, s'est faite de façon bien étrange. Jean Daniel a raison rétrospectivement de s'en étonner et de ne pas trouver « si évidentes que ça » toutes ces démarches qui ont pu, un moment, paraître « aller de soi ».

Première surprise. De moins en moins on a cherché à se situer par rapport aux grands géodésiques de l'histoire : capitalisme, bourgeoisie, impérialisme, socialisme, prolétariat. On a renoncé aussi peu à peu à suivre les conséquences « logiques » et « historiques » des choix jusqu'aux limites de l'inadmissible ou de l'insupportable. L'héroïsme de l'identité politique a fait son temps. Ce qu'on est, on le demande, au fur et à mesure, aux problèmes avec lesquels on se débat : comment y prendre part et parti sans s'y laisser piéger. Expérience avec... plutôt qu'engagement dans...

Deuxième surprise. Ce n'est pas l'Union de la gauche ni le Programme commun, ce n'est pas l'abandon de la dictature du prolétariat par le « parti de la révolution » qui ont travaillé, en France, la conscience de la gauche. Mais un coin de terre au Moyen-Orient. Mais des bombardements et des camps dans une Indochine qui n'était plus française. Le tiers monde avec les mouvements révolutionnaires qui s'y développent et les États autoritaires qui s'y forment, la Palestine, les Arabes et Israël, l'U.R.S.S. concentrationnaire – et le gaullisme peut-être à cause de la décolonisation qu'il a opérée en dépit de tous les prophètes aveugles –, voilà ce qui a tarauté la gauche.

Troisième surprise. Au bout de toutes ces expériences ou tous ces

rêves ni unanimité ni récompense. À peine un consensus s'était-il formé (ainsi contre la présence américaine au Viêt-nam) qu'il se défaisait. Pis : il devenait de plus en plus difficile à chacun de rester absolument en accord avec soi-même ; rares étaient ceux qui pouvaient dire sans ciller : « Cela, je l'avais voulu. » Les identités se définissent par des trajectoires.

Quatrième surprise. De ces expériences dispersées, qui semblaient se faire au nom d'idéaux à peu près communs, selon des formes d'organisation analogues et dans un vocabulaire où l'on pouvait s'entendre d'une culture à l'autre, aucun universel de pensée ne s'est formé. On assiste à une mondialisation de l'économie ? À coup sûr. À une mondialisation des calculs politiques ? Sans doute. Mais une universalisation de la conscience politique — certainement pas.

Jean Daniel conte ces surprises : les siennes, celles des autres, la sienne à voir que les autres se laissent encore surprendre, celles des autres qui s'étonnent ou s'indignent qu'il ne se laisse plus surprendre. Et, au fil de ce récit subtil, il fait apparaître ce qui pour lui constitue la grande « évidence » structurant jusque-là toute la conscience de gauche. À savoir que l'histoire est dominée par la Révolution. Beaucoup à gauche avaient renoncé à cette idée. Mais c'était à condition de lui retrouver un remplaçant. Et de pouvoir dire : je fais aussi bien, mais en plus propre, mais en plus sûr. Et il a fallu que, du tiers monde où elle n'avait pas eu lieu, cette révolution nous revienne sous la forme décharnée de la violence pure pour qu'elle perde l'évidence sourde qui la plaçait toujours en surplomb de l'histoire.

Tel est, me semble-t-il, l'enjeu du livre : trente années d'expériences nous conduisent « à ne faire confiance à aucune révolution », même si l'on peut « comprendre chaque révolte ». Or quel effet peut avoir une pareille conclusion pour un peuple — et une gauche — qui n'aimait tant « la révolution plus tard et plus loin » qu'en raison sans doute d'un profond conservatisme immédiat. La renonciation à la forme vide d'une révolution universelle doit, sous peine d'immobilisation totale, s'accompagner d'un arrachement au conservatisme. Et cela avec d'autant plus d'urgence que cette société est menacée dans son existence même par ce conservatisme, c'est-à-dire par l'inertie inhérente à son développement.

À la vieille question de la gauche : « Nous existons, mais qui sommes-nous ? », à cette vieille question à laquelle la gauche doit son existence sans jamais lui avoir donné de réponse, le livre de Jean Daniel propose de substituer cette autre interrogation : « Que doivent être ou plutôt que doivent faire ceux qui comprennent qu'il

faut s'arracher au conservatisme pour pouvoir ne serait-ce qu'exister ? Et, au long terme, n'être pas tous morts ? »

Jean Daniel n'a pas cherché à restituer ces moments, qui se produisent toujours dans la vie, où ce qu'on savait le plus sûrement devient soudain une erreur. Tout son livre est à la recherche de ces moments plus subtils, plus secrets, plus décisifs aussi, où les évidences se perdent. Ils sont difficiles à saisir non seulement parce qu'ils n'ont jamais de date précise, mais parce qu'ils sont passés toujours depuis bien longtemps lorsque, enfin, on en prend conscience.

Bien sûr, dans ces changements, les expériences nouvelles ou les brusques revirements dans l'ordre du monde ont un rôle. Mais pas la part essentielle. Réflexion sur les évidences qui se brouillent, *L'Ère des ruptures* montre bien deux choses. D'abord, une évidence se perdant non pas lorsqu'elle est remplacée par une autre plus fraîche ou plus nette mais lorsqu'on commence à détecter les conditions mêmes qui les rendaient évidentes : les familiarités qui lui servaient d'appui, les obscurités dont était faite sa clarté, et toutes ces choses qui, venant de très loin, la portaient en secret et faisaient qu'elle « allait de soi ».

Et puis l'évidence nouvelle est toujours un peu une idée de derrière la tête. Elle permet de voir à nouveau ce qu'on n'avait jamais tout à fait perdu de vue ; elle donne l'étrange impression qu'on avait toujours un peu pensé ce qu'on n'avait jamais tout à fait dit et déjà dit de mille façons ce que jamais encore on n'avait réellement pensé. Lisez, dans le chapitre « La terre à tous promise », les pages sur le droit des Palestiniens et le fait israélien : tous les changements d'éclairage que déclenchent les événements ou les péripéties s'y font par des remontées d'ombres et de lumières : celles de Blida et celles de l'Algérie d'autrefois.

Impossible, au fil de ces pages, de ne pas penser à la leçon de Merleau-Ponty et à ce qui constituait pour lui la tâche philosophique essentielle : ne jamais consentir à être tout à fait à l'aise avec ses propres évidences. Ne jamais les laisser dormir, mais ne pas croire non plus qu'un fait nouveau suffira à les renverser ; ne pas imaginer qu'on peut les changer comme des axiomes arbitraires, se souvenir que, pour leur donner l'indispensable mobilité, il faut regarder au loin, mais aussi tout près et tout autour de soi. Bien sentir que tout ce qu'on perçoit n'est évident qu'entouré d'un horizon familier et mal connu, que chaque certitude n'est sûre que par l'appui d'un sol jamais exploré. Le plus fragile instant a des racines. Il y a là toute une éthique de l'évidence sans sommeil qui n'exclut pas, tant s'en faut, une économie rigoureuse du Vrai et du Faux ; mais elle ne s'y résume pas.



267 *Michel Foucault : le moment de vérité*

« Michel Foucault : le moment de vérité », *Le Matin*, n° 673, 25 avril 1979, p. 20. (Sur la mort de M. Clavel.)

Lundi, vous me téléphoniez pour m'apprendre sa mort. Dimanche, presque à la même heure, le téléphone avait sonné, et c'était lui. De quoi avons-nous parlé? D'un livre qu'il avait aimé à propos de Freud; et puis de différentes choses; et puis de la pénitence chrétienne: pourquoi, disait-il, l'obligation de dire la vérité porte-t-elle avec elle la cendre, la poussière et la mort du vieil homme, mais aussi la renaissance et le jour nouveau? Pourquoi le moment de vérité est-il à ce seuil? Sa dernière phrase a été pour me dire qu'il attendait avec impatience. Quoi? Je ne saurai jamais.

Que voulez-vous que je vous dise de plus. À cette peine un jour ne suffit pas.

268 *Vivre autrement le temps*

« Vivre autrement le temps », *Le Nouvel Observateur*, n° 755, 30 avril-6 mai 1979, p. 88. (Sur M. Clavel.)

Il avait, dans notre siècle de promesses périmées, une singulière manière d'attendre. Il n'était « prophète » que pour ceux qui ne comprenaient pas. Il n'attendait pas le moment ultime, la catastrophe, la délivrance, que sais-je? Il « attendait », sans complément d'objet. De sa certitude il avait fait une pure attente. Attitude la moins historique qui soit? C'est elle, en tout cas, qui le faisait vibrer à tout événement de l'histoire, qu'il soit proche, lointain, immense, minuscule. Attendre, c'était sa manière à lui de recevoir tout ce que le temps pouvait lui apporter – pour l'accueillir et le brûler à la fois.

\*

Blanchot: diaphane, immobile, guettant un jour plus transparent que le jour, attentif aux signes qui ne font signe que dans le mouvement qui les efface. Clavel: impatient, sursautant au moindre bruit, clamant dans la pénombre, appelant l'orage. Ces hommes – comment en concevoir qui soient plus différents? – ont introduit dans le monde sans orient où nous vivons la seule tension dont nous

n'ayons pas ensuite à rire ou à rougir: celle qui rompt le fil du temps.

\*

Ce qu'il croyait, il ne s'en est jamais servi pour contraindre, pour asservir, pour enfermer. Paradoxalement, croire, pour lui, c'était une manière de secouer les évidences, d'ébranler le sol sur lequel nous marchons. Sa foi faisait fracture. Sa fidélité était un gage de désobéissance. À ce point que ceux qui ne l'ont connu que croyant peuvent imaginer que, incroyant, il était dogmatique. Et ceux qui ne sont pas croyants le soupçonnent de n'avoir cru avec tant de violence que pour rendre le monde encore plus incertain, fragile, menacé.

\*

Kant et le Christ: ces deux-là ne s'étaient guère rencontrés jusqu'alors. Kant passe pour avoir vidé le ciel de tout ce qu'il avait de certain. Clavel, lui, se sert de ce même Kant pour alléger la terre de toutes ses plénitudes. Il s'agissait pour lui de faire de l'homme d'aujourd'hui quelque chose d'aussi douteux que l'était devenue, depuis Kant, la métaphysique. Et cela, non pour le réduire encore et l'enfoncer plus loin dans la nature, mais pour l'ouvrir au contraire à tous les événements qui pourraient le saisir d'en haut.

Ce brusque retournement de la « révolution » kantienne, je ne sais trop ce que les savants en pensent ou en penseront. Mais il est bien que, dans la pensée d'une époque, il y ait parfois de ces profonds changements de respiration – de ces mouvements très « élémentaires », et qui font qu'on pense autrement.

\*

Comme tout vrai philosophe, ce à quoi il avait affaire, c'était la liberté. Et tout simplement, tout courageusement, il l'avait placée dans ce qui passe, par excellence, pour la nier. Mieux: pour la terrasser. Il l'avait accrochée à l'éclair qui frappe, à la foudre de Dieu, à ce qui renverse, dans l'homme, l'homme lui-même. La liberté, elle n'était pas pour lui dans les recoins de la réflexion, dans la sagesse de l'esclave tenu aux fers, ni dans la pensée du philosophe qui croit la reconnaître sous le visage nécessaire de la totalité. Il la saisissait dans l'inévitable événement qui rompt tout et le Tout. C'est en affrontant l'extrême et singulière volonté de Dieu qu'on est libre. Théologien abrupt, il faisait de la force invincible de la grâce le moment de la liberté.

\*

Ainsi pensait-il que ce qui, dans l'histoire, échappe à l'histoire, ce n'est pas l'universel, l'immobile, ce que tout le monde, tout le temps, peut penser, dire ou vouloir. Ce qui échappe à l'histoire, c'est l'instant, la fracture, le déchirement, l'interruption. À la grâce correspond (et répond peut-être), du côté des hommes, le *soulèvement*. La révolution s'organise selon toute une économie intérieure au temps : des conditions, des promesses, des nécessités; elle loge donc dans l'histoire, y fait son lit et finalement s'y couche. Le soulèvement, lui, coupant le temps, dresse les hommes à la verticale de leur terre et de leur humanité.

C'est pourquoi ce chrétien, qui, comme tant d'autres, n'aimait pas l'Église, n'était guère fervent d'un « retour aux sources ». Comment ne se serait-il pas senti étranger à tout un christianisme qui tentait de joindre une pureté évangélique retrouvée aux promesses d'une politique plus humaine? Son problème, ce n'était pas le grand cycle qui retrouve, l'un dans l'autre, le passé et l'avenir. Il ne voulait connaître que la fracture du présent par l'intemporel.

\*

Il était au cœur de ce qu'il y a sans doute de plus important à notre époque. Je veux dire : une très large et très profonde altération dans la conscience que l'Occident peu à peu s'est formée de l'histoire et du temps. Tout ce qui organisait cette conscience, tout ce qui lui donnait une continuité, tout ce qui lui promettait un achèvement se déchire. Certains voudraient recoudre. Il nous dit, lui, qu'il faut, aujourd'hui même, vivre autrement le temps. Aujourd'hui surtout.

## 269 *Inutile de se soulever?*

« Inutile de se soulever? », *Le Monde*, n° 10661, 11-12 mai 1979, pp. 1-2.

« Pour que le chah s'en aille, nous sommes prêts à mourir par milliers », disaient les Iraniens l'été dernier. Et l'ayatollah, ces jours-ci : « Que saigne l'Iran, pour que la révolution soit forte. »

Étrange écho entre ces phrases qui semblent s'enchaîner. L'horreur de la seconde condamne-t-elle l'ivresse de la première?

Les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme seul,

un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit : « Je n'obéis plus », et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie – ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible : Varsovie aura toujours son ghetto révolté et ses égouts peuplés d'insurgés. Et parce que l'homme qui se lève est finalement sans explication; il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse, « réellement », préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir.

Toutes les formes de liberté acquises ou réclamées, tous les droits qu'on fait valoir, même à propos des choses apparemment les moins importantes, ont sans doute là un point dernier d'ancrage, plus solide et plus proche que les « droits naturels ». Si les sociétés tiennent et vivent, c'est-à-dire si les pouvoirs n'y sont pas « absolument absolus », c'est que, derrière toutes les acceptations et les coercitions, au-delà des menaces, des violences et des persuasions, il y a la possibilité de ce moment où la vie ne s'échange plus, où les pouvoirs ne peuvent plus rien et où, devant les gibets et les mitrailleuses, les hommes se soulèvent.

Parce qu'il est ainsi « hors d'histoire » et dans l'histoire, parce que chacun y joue à la vie, à la mort, on comprend pourquoi les soulèvements ont pu trouver si facilement dans les formes religieuses leur expression et leur dramaturgie. Promesses de l'au-delà, retour du temps, attente du sauveur ou de l'empire des derniers jours, règne sans partage du bien, tout cela a constitué pendant des siècles, là où la forme de la religion s'y prêtait, non pas un vêtement idéologique, mais la façon même de vivre les soulèvements.

Vint l'âge de la « révolution ». Depuis deux siècles, celle-ci a surplombé l'histoire, organisé notre perception du temps, polarisé les espoirs. Elle a constitué un gigantesque effort pour acclimater le soulèvement à l'intérieur d'une histoire rationnelle et maîtrisable : elle lui a donné une légitimité, elle a fait le tri de ses bonnes et de ses mauvaises formes, elle a défini les lois de son déroulement; elle lui a fixé des conditions préalables, des objectifs et des manières de s'achever. On a même défini la profession de révolutionnaire. En rapatriant ainsi le soulèvement, on a prétendu le faire apparaître dans sa vérité et l'amener jusqu'à son terme réel. Merveilleuse et redoutable promesse. Certains diront que le soulèvement s'est trouvé colonisé dans la *Real-Politik*. D'autres qu'on lui a ouvert la dimension d'une histoire rationnelle. Je préfère la question que Horckheimer posait autrefois, question naïve, et un peu fiévreuse : « Mais est-elle donc si désirable, cette révolution? »

Énigme du soulèvement. Pour qui cherchait en Iran, non les « raisons profondes » du mouvement, mais la manière dont il était vécu, pour qui essayait de comprendre ce qui se passait dans la tête de ces hommes et de ces femmes quand ils risquaient leur vie, une chose était frappante. Leur faim, leurs humiliations, leur haine du régime et leur volonté de le renverser, ils les inscrivaient aux confins du ciel et de la terre, dans une histoire rêvée qui était tout autant religieuse que politique. Ils s'affrontaient aux Pahlavi, dans une partie où il était question pour chacun de sa vie et de sa mort, mais où il était question aussi de sacrifices et de promesses millénaires. Si bien que les fameuses manifestations, qui ont joué un rôle si important, pouvaient à la fois répondre réellement à la menace de l'armée (jusqu'à la paralyser), se dérouler selon le rythme des cérémonies religieuses et finalement renvoyer à une dramaturgie intemporelle où le pouvoir est toujours maudit. Étonnante superposition, elle faisait apparaître en plein xx<sup>e</sup> siècle un mouvement assez fort pour renverser le régime apparemment le mieux armé, tout en étant proche de vieux rêves que l'Occident a connus autrefois, quand on voulait inscrire les figures de la spiritualité sur le sol de la politique.

Des années de censure et de persécution, une classe politique tenue en lisière, des partis interdits, des groupes révolutionnaires décimés : sur quoi, sinon sur la religion, pouvaient donc prendre appui le désarroi puis la révolte d'une population traumatisée par le « développement », la « réforme », l'« urbanisation » et tous les autres échecs du régime ? C'est vrai. Mais fallait-il s'attendre que l'élément religieux s'efface vite au profit de forces plus réelles et d'idéologies moins « archaïques » ? Sans doute pas, et pour plusieurs raisons.

Il y eut d'abord le rapide succès du mouvement, le confortant dans la forme qu'il avait prise. Il y avait la solidité institutionnelle d'un clergé dont l'empire sur la population était forte, et les ambitions politiques, vigoureuses. Il y avait tout le contexte du mouvement islamique : par les positions stratégiques qu'il occupe, les clefs économiques que détiennent les pays musulmans, et sa propre force d'expansion sur deux continents, il constitue, tout autour de l'Iran, une réalité intense et complexe. Si bien que les contenus imaginaires de la révolte ne se sont pas dissipés au grand jour de la révolution. Ils ont été immédiatement transposés sur une scène politique qui paraissait toute disposée à les recevoir, mais qui était en fait de tout autre nature. Sur cette scène, se mêlent le plus important et le plus atroce : le formidable espoir de refaire de l'islam une grande civilisation vivante, et des formes de xénophobie virulente ; les enjeux

mondiaux et les rivalités régionales. Et le problème des impérialismes. Et l'assujettissement des femmes, etc.

Le mouvement iranien n'a pas subi cette « loi » des révolutions qui ferait, paraît-il, ressortir sous l'enthousiasme aveugle la tyrannie qui les habitait déjà en secret. Ce qui constituait la part la plus intérieure et la plus intensément vécue du soulèvement touchait sans intermédiaire à un échiquier politique surchargé. Mais ce contact n'est pas identité. La spiritualité à laquelle se référaient ceux qui allaient mourir est sans commune mesure avec le gouvernement sanglant d'un clergé intégriste. Les religieux iraniens veulent authentifier leur régime par les significations qu'avait le soulèvement. On ne fait pas autre chose qu'eux en disqualifiant le fait du soulèvement parce qu'il y a aujourd'hui un gouvernement de mollahs. Dans un cas comme dans l'autre, il y a « peur ». Peur de ce qui vient de se passer l'automne dernier en Iran, et dont le monde depuis longtemps n'avait pas donné d'exemple.

De là, justement, la nécessité de faire ressortir ce qu'il y a de non réductible dans un tel mouvement. Et de profondément menaçant aussi pour tout despotisme, celui d'aujourd'hui comme celui d'hier.

Il n'y a, certes, aucune honte à changer d'opinion ; mais il n'y a aucune raison de dire qu'on en change lorsqu'on est aujourd'hui contre les mains coupées, après avoir été hier contre les tortures de la Savak.

Nul n'a le droit de dire : « Révoltez-vous pour moi, il y va de la libération finale de tout homme. » Mais je ne suis pas d'accord avec qui dirait : « Inutile de vous soulever ce sera toujours la même chose. » On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir. A-t-on raison ou non de se révolter ? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle. Un délinquant met sa vie en balance contre des châtiments abusifs ; un fou n'en peut plus d'être enfermé et déchu ; un peuple refuse le régime qui l'opprime. Cela ne rend pas innocent le premier, ne guérit pas l'autre, et n'assure pas au troisième les lendemains promis. Nul, d'ailleurs, n'est tenu de leur être solidaire. Nul n'est tenu de trouver que ces voix confuses chantent mieux que les autres et disent le fin fond du vrai. Il suffit qu'elles existent et qu'elles aient contre elles tout ce qui s'acharne à les faire taire, pour qu'il y ait un sens à les écouter et à chercher ce qu'elles veulent dire. Question de morale ? Peut-être. Question de réalité, sûrement. Tous les désenchantements de l'histoire n'y feront rien : c'est parce qu'il y a de telles voix que le temps des hommes

n'a pas la forme de l'évolution, mais celle de l'« histoire », justement.

Cela est inséparable d'un autre principe : est toujours périlleux le pouvoir qu'un homme exerce sur un autre. Je ne dis pas que le pouvoir, par nature, est un mal ; je dis que le pouvoir, par ses mécanismes, est infini (ce qui ne veut pas dire qu'il est tout-puissant, bien au contraire). Pour le limiter, les règles ne sont jamais assez rigoureuses ; pour le dessaisir de toutes les occasions dont il s'empare, jamais les principes universels ne sont assez stricts. Au pouvoir il faut toujours opposer des lois infranchissables et des droits sans restrictions.

Les intellectuels, ces temps-ci, n'ont pas très bonne « presse » : je crois pouvoir employer ce mot en un sens assez précis. Ce n'est donc pas le moment de dire qu'on n'est pas intellectuel. Je ferais d'ailleurs sourire. Intellectuel, je suis. Me demanderait-on comment je conçois ce que je fais, je répondrais, si le stratège est l'homme qui dit : « Qu'importe telle mort, tel cri, tel soulèvement par rapport à la grande nécessité de l'ensemble et que m'importe en revanche tel principe général dans la situation particulière où nous sommes », eh bien, il m'est indifférent que le stratège soit un politique, un historien, un révolutionnaire, un partisan du chah ou de l'ayatollah ; ma morale théorique est inverse. Elle est « antistratégique » : être respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel. Choix simple, ouvrage malaisé : car il faut tout à la fois guetter, un peu au-dessous de l'histoire, ce qui la rompt et l'agite, et veiller un peu en arrière de la politique sur ce qui doit inconditionnellement la limiter. Après tout, c'est mon travail ; je ne suis ni le premier ni le seul à le faire. Mais je l'ai choisi.

## 270 *La stratégie du pourtour*

« La stratégie du pourtour », *Le Nouvel Observateur*, n° 759, 28 mai-3 juin 1979, p. 57.

Hier, on ne rasait pas gratis. Je ne suis guère convaincu quand on me dit que les libertés aujourd'hui sont entamées, que les droits s'effritent et que les espaces se resserrent autour de chacun d'entre nous. La justice pénale d'il y a vingt ans ou d'il y a un siècle, je parie qu'elle n'était ni mieux ordonnée ni plus respectueuse. Inutile, pour

dramatiser le présent, d'en allonger les ombres par les clartés imaginaires d'un soleil en déclin.

Les transformations qui se passent sous nos yeux et qui parfois nous échappent n'ont pas à nous rendre nostalgiques. Il suffit de les prendre au sérieux : c'est-à-dire de saisir où l'on va et de marquer ce qu'on refuse d'accepter pour l'avenir.

Dans l'affaire des manifestants du 23 mars \*, rien d'illégal, rien d'exceptionnel. Tout est conforme aux règles de procédure, à la législation en vigueur et à une certaine « philosophie » de la pratique pénale. Tout, hélas !

La procédure ? C'est le flagrant délit, c'est-à-dire la précipitation, la défense insuffisante, le jugement hâtif ; on l'a dit, on ne le dira jamais assez. Mais le principe même du flagrant délit est grave et dangereux. L'un des principes fondamentaux du droit pénal, en effet, c'est que poursuite et infraction ne doivent jamais être entre les mêmes mains : celui qui soutient l'accusation ne saurait être lui-même chargé d'établir les faits. Or la procédure de flagrant délit demande au parquet de fournir, tout ficelés, avec l'inculpé, les éléments qui permettent au tribunal de statuer. L'accusateur fait la vérité, tout seul (ou plutôt avec la police). La règle veut que l'instruction se fasse à charge et à décharge ? Ici, plus d'instruction : ne restent donc que les charges.

Mais le délit n'est-il pas flagrant, et les preuves, évidentes ? Pourquoi faudrait-il instruire ? Or c'est là que l'usage de la législation anticasseurs, déjà bien dangereuse, devient tout à fait redoutable. Elle fait un délit du seul fait de participer à une manifestation au cours de laquelle des actes délictueux sont commis. Participer, c'est-à-dire être présent, se trouver sur les lieux, rester dans les parages... Qui ne voit qu'en appliquant la procédure de flagrant délit à une infraction définie de façon aussi floue n'importe qui, pourvu qu'il soit passé par là, peut être présenté au tribunal comme « casseur » ? La preuve : la police l'a vu et l'a pris.

La loi anticasseurs permet à la police de fabriquer sur place un « délit » et un « délinquant » sur lesquels la procédure de flagrant délit posera le sceau d'une vérité sans discussion.

\* Le 23 mars 1979, les représentants des 6 500 métallurgistes de Longwy condamnés au licenciement manifestaient dans les rues de Paris. La force de cette démonstration était liée également aux intérêts électoraux de la C.G.T. et du Parti socialiste, que la C.F.D.T. refusait de cautionner. S'engouffrant dans cette faille, des militants d'extrême gauche et peut-être des provocateurs cassèrent plusieurs vitrines de la place de l'Opéra à la fin de la manifestation. De nombreuses arrestations eurent lieu de personnes qui protestèrent de leur non-participation au saccage.

Énormité dont les magistrats (Jean Daniel a eu raison de le noter) ont *parfaitement conscience*. Mais qu'ils justifient par la « philosophie » qui imprègne de plus en plus la pratique pénale. « Philosophie » très simple, presque évidente : en sanctionnant les infractions, la justice se fait fort d'assurer la « défense de la société ». Cette idée fort ancienne est en train – et c'est là le nouveau – de devenir un principe effectif de fonctionnement. Du dernier des substituts au garde des Sceaux, chacun assure la « défense sociale » et prend des mesures en fonction de ces objectifs.

Ce qui a plusieurs conséquences. Et de poids.

1) Défendre la société devient un principe fonctionnel commun à la police, aux procureurs, aux magistrats instructeurs et aux juges. Les contrôles mutuels, les balancements, les indispensables divergences entre les différents éléments de l'institution s'estompent au profit d'une continuité acceptée, revendiquée. De l'homme casqué et matraquant à celui qui juge en son âme et conscience, tout le monde, d'un mouvement solidaire, s'entend pour jouer un même rôle.

2) Mais défendre la société contre quoi? Contre des infractions? Sans doute. Contre des dangers, surtout. Ce sont les dangers qui marquent l'importance relative des infractions : gros danger d'un caillou lancé; petit danger d'une grosse fraude fiscale. Et puis l'infraction est-elle mal établie? Peu importe, si, derrière ces faits douteux, se profile un danger certain. On n'est pas sûr qu'un manifestant ait cogné? En tout cas, derrière lui, il y avait la manifestation, et au-delà, toutes celles qui vont venir et, au-delà encore, la violence en général et le chômage, et l'Italie et le « P. 38 », et la Rote Armee Fraktion. La justice doit réagir au danger réel plus encore qu'au délit établi.

3) Et comment s'en protéger? En poursuivant les auteurs d'infraction réelle? Oui, peut-être, si c'était possible. Mais la stratégie du pourtour est plus efficace : faire peur, faire des exemples, intimider. Agir sur cette « population cible », comme on dit d'un mot si expressif, qui est mouvante, friable, incertaine et qui pourrait un jour devenir inquiétante : jeunes au chômage, étudiants, lycéens, etc.

4) Et puis qu'est-ce donc, dans cette société, qu'il faut protéger? Évidemment ce qu'il y a de plus précieux, de plus essentiel, donc de plus menacé. Et qu'y a-t-il de plus essentiel que l'État, puisqu'il protège la société, qui en a tant besoin? Ainsi, le rôle de la justice est de protéger l'État contre des dangers qui, en le

menaçant, menacent la société qu'il a lui-même pour rôle de protéger. Voilà la justice bien calée entre la société et l'État. Là est sa place, là sa fonction, et non pas, comme elle dit encore, entre le droit et l'individu.

Les condamnations scandaleuses de Desraisses, de Duval et de tant d'autres ne sont pas « aberrantes ». Elles montrent avec un effet grossissant cette transformation insidieuse par laquelle la justice pénale est en train de devenir une « justice fonctionnelle ». Une justice de sécurité et de protection. Une justice qui, comme tant d'autres institutions, a à gérer une société, à détecter ce qui est périlleux pour elle, à l'alerter sur ses propres dangers. Une justice qui se donne pour tâche de veiller sur une population plutôt que de respecter des sujets de droit.

L'emprise du pouvoir politique a-t-elle augmenté? Je ne sais. Mais il suffit qu'à travers les fonctions de « protection sociale » des impératifs d'État se soient imposés tout naturellement.

Les inculpés de Longwy ont été relaxés. Ceux de Paris ont vu leurs peines aggravées, sauf dans un cas. Alors, de deux choses l'une.

Ou bien c'est pour le « bon fonctionnement » de l'ensemble qu'on a pris deux décisions si opposées (laxisme envers une population au chômage, sévérité envers des groupes parisiens). Dans ce cas, il s'avère que la justice pénale tout entière se met à fonctionner non plus à la loi mais à la protection sociale.

Ou bien c'est que les magistrats ne s'entendent pas sur ce que c'est que défendre la société. Ou que certains refusent de jouer ce rôle-là. Et, dans ce cas, la justice a perdu sa cohérence.

De toute façon, nous sommes dans une crise majeure. Il faut donc que soient libérés au plus tôt tous ceux qui sont victimes de cette situation intenable. À ne pas leur accorder la grâce, le président de la République montrerait qu'il souscrit, sans oser le dire, à une transformation de la justice qui s'achète au prix de condamnations injustes. Nul ne peut à la fois respecter le droit et les respecter. Le président de la République pas plus que n'importe qui.

271 « *Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du XXI<sup>e</sup> siècle.* »

« \* Nanmin mondai ha 21 seiku minzoku daiidô no zenchô da » (« \* Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du XXI<sup>e</sup> siècle. \* Interview exclusive du philosophe français M. Foucault »; entretien avec H. Uno; trad. R. Nakamura), *Shûkan posuto*, 17 août 1979, pp. 34-35.

– *Quelle est, selon vous, l'origine du problème des réfugiés vietnamiens?*

– Le Viêt-nam n'a cessé d'être occupé, pendant un siècle, par des puissances militaires telles que la France, le Japon et les États-Unis. Et aujourd'hui l'ex-Viêt-nam du Sud est occupé par l'ex-Viêt-nam du Nord. Bien sûr, cette occupation du Sud par le Nord diffère de celles qui l'avaient précédée, mais il ne faut pas oublier que le pouvoir en place au Viêt-nam du Sud appartient au Viêt-nam du Nord. Durant cette série d'occupations pendant un siècle, des antagonismes excessifs se sont produits au sein de la population. Il y a eu un nombre considérable de collaborateurs avec l'occupant, et on peut classer dans cette catégorie les marchands qui faisaient des affaires avec les colons, ou les fonctionnaires régionaux qui travaillaient sous l'occupation. À cause de ces antagonismes historiques, une partie de la population s'est trouvée accusée et délaissée.

– *Nombreux sont ceux qui ressentent cette contradiction : naguère il fallait soutenir l'unification du Viêt-nam et maintenant il faut faire face au problème des réfugiés, qui en est la conséquence.*

– L'État ne doit pas exercer de droit inconditionnel de vie et de mort, tant sur son peuple que sur celui d'un autre pays. Refuser à l'État ce droit de vie et de mort revenait à s'opposer aux bombardements du Viêt-nam par les États-Unis et, de nos jours, cela revient à aider les réfugiés.

– *Il semble que le problème des réfugiés cambodgiens ne présente pas le même caractère que celui des réfugiés vietnamiens. Qu'en pensez-vous?*

– Ce qui s'est passé au Cambodge est tout à fait insolite dans l'histoire moderne : le gouvernement a massacré son peuple à une échelle jusqu'ici jamais atteinte. Et le reste de la population qui a survécu a certes été sauvé, mais se trouve sous la domination d'une armée qui use d'un pouvoir destructif et violent. La situation est donc différente de celle du Viêt-nam.

Ce qui est en revanche important est le fait que, dans les mouve-

ments solidaires qui s'organisent partout dans le monde en faveur des réfugiés d'Asie du Sud-Est, on ne tient pas compte de la différence des situations historiques et politiques. Cela ne veut pas dire qu'on puisse rester indifférent aux analyses historiques et politiques du problème des réfugiés, mais ce qu'il faut faire d'urgence, c'est sauver des personnes en danger.

Car, en ce moment, quarante mille Vietnamiens dérivent au large de l'Indochine ou bien échouent sur des îles, au seuil de la mort. Quarante mille Cambodgiens ont été refoulés de Thaïlande, en danger de mort. Pas moins de quatre-vingt mille hommes côtoient la mort, jour après jour. Aucune discussion sur l'équilibre général des pays du monde, ou aucun argument sur les difficultés politiques et économiques qui accompagnent l'aide des réfugiés, ne peut justifier que les États abandonnent ces êtres humains aux portes de la mort.

En 1938 et 1939, des juifs ont fui l'Allemagne et l'Europe centrale, mais comme personne ne les a accueillis, certains en sont morts. Quarante ans ont passé depuis, et peut-on de nouveau envoyer à la mort cent mille personnes?

– *Pour une solution globale du problème des réfugiés, il faudrait que les États qui créent des réfugiés, notamment le Viêt-nam, changent de politique. Mais par quel moyen, selon vous, peut-on obtenir cette solution globale?*

– Dans le cas du Cambodge, la situation est beaucoup plus dramatique qu'au Viêt-nam, mais il y a un espoir de solution dans un proche avenir. On peut imaginer que la formation d'un gouvernement acceptable par le peuple cambodgien débouche sur une solution. Mais, en ce qui concerne le Viêt-nam, le problème est plus complexe. Le pouvoir politique a été déjà établi : or ce pouvoir exclut une partie de la population, et de toute façon celle-ci n'en veut pas. L'État a créé une situation où ces gens sont obligés de chercher la possibilité aléatoire de survie dans un exode en mer, plutôt que de rester au Viêt-nam. Il est donc clair qu'il faut faire pression sur le Viêt-nam pour changer cette situation. Mais que signifie « faire pression »?

À Genève, à la conférence de l'O.N.U. sur les réfugiés, les pays participants ont exercé quelque pression sur le Viêt-nam, qu'il s'agisse de recommandation ou de conseil. Le gouvernement vietnamien a fait alors quelques concessions. Plutôt que d'abandonner ceux qui veulent partir, dans des conditions incertaines, et de plus au risque de leur vie, le gouvernement vietnamien propose de construire des centres de transit pour regrouper ces candi-

dates au départ : ceux-ci y resteront des semaines, des mois ou même des années, jusqu'à ce qu'ils trouvent un pays d'accueil... Mais cette proposition ressemble curieusement aux camps de concentration.

– *Le problème des réfugiés s'est posé à plusieurs reprises par le passé, mais, s'il y a un nouvel aspect historique dans celui du Viêt-nam, quel est-il pour vous ?*

– Au xx<sup>e</sup> siècle, il y a eu souvent des génocides et des persécutions ethniques. Je pense que, dans un avenir proche, ces problèmes et ces phénomènes se manifesteront de nouveau sous d'autres formes. Car, premièrement, ces dernières années, le nombre d'États dictatoriaux augmente plus qu'il ne baisse. Puisque l'expression politique est impossible dans leur pays et qu'ils n'ont pas la force nécessaire à la résistance, les hommes réprimés par la dictature choisiront d'échapper à l'enfer.

Deuxièmement, dans les anciennes colonies, on a créé des États en respectant telles quelles les frontières de l'époque coloniale, si bien que des ethnies, des langues et des religions sont mêlées. Ce phénomène crée des tensions graves. Dans ces pays, des antagonismes au sein de la population risquent d'exploser et d'entraîner le déplacement massif de la population et l'effondrement de l'appareil d'État.

Troisièmement, les puissances économiques développées qui avaient besoin de la main-d'œuvre du tiers-monde et des pays en voie de développement ont fait venir des immigrés du Portugal, d'Algérie ou d'Afrique. Mais, aujourd'hui, les pays qui n'ont plus besoin de main-d'œuvre en raison de l'évolution technologique cherchent à renvoyer ces émigrés.

Tous ces problèmes entraînent celui des migrations de population, impliquant des centaines de milliers et des millions de personnes. Et les migrations de population deviennent nécessairement douloureuses et tragiques, et ne peuvent que s'accompagner de morts et de meurtres. Je crains que ce qui se passe au Viêt-nam ne soit pas seulement une séquelle du passé, mais que cela constitue un présage de l'avenir.

## 272 Foucault étudie la raison d'État

« Foucault Examines Reason in Service of State Power » (« Foucault étudie la raison d'État » ; entretien avec M. Dillon ; trad. F. Durand-Bogaert), *Campus Report*, 12<sup>e</sup> année, n° 6, 24 octobre 1979, pp. 5-6. (Une version modifiée de cet entretien a été publiée dans *The Threepenny Review* ; voir *infra* n° 280.)

– *En France, votre travail est connu d'un vaste public, il fait partie de la culture populaire. Ici, votre réputation n'excède pas les cercles universitaires – c'est, semble-t-il, le destin de la plupart des critiques intellectuels aux États-Unis. Comment expliquez-vous cette différence ?*

– Depuis 1964, l'université française subit une crise profonde – une crise à la fois politique et culturelle. Deux mouvements se sont dessinés : un mouvement animé par les étudiants pour se débarrasser du cadre de la vie strictement universitaire, qui s'identifiait aussi à d'autres mouvements, tels que le mouvement féministe ou le mouvement en faveur des droits des homosexuels. Le second mouvement s'est produit parmi les enseignants hors de l'Université. Il y a eu, parmi eux, une tentative pour exprimer leurs idées dans d'autres lieux – écrire des livres, parler à la radio ou à la télévision. En outre, les journaux français ont toujours manifesté un intérêt plus grand pour ce genre de débat d'idées que les journaux américains.

– *Vous avez parlé, dans vos conférences, de la nécessité, pour l'individu, de se réaliser. Aux États-Unis, on voit naturellement se développer, depuis un certain temps, un large mouvement en faveur de l'accomplissement de soi ; c'est un mouvement apolitique, proche des groupes de rencontre ou de groupes comme E.S.T. \*, ou d'autres. Y a-t-il une différence entre l'« accomplissement de soi » tel qu'on l'entend ici et ce que cette notion recouvre pour vous ?*

– En France aussi, il existe un mouvement similaire, qui a la même intensité. J'ai, pour ma part, une approche différente de la subjectivité. Je considère que, depuis les années soixante, la subjectivité, l'identité et l'individualité constituent un problème politique majeur. Il est dangereux, selon moi, de considérer l'identité et la subjectivité comme des composantes profondes et naturelles, qui ne sont pas déterminées par des facteurs politiques et sociaux. Nous devons nous libérer du type de subjectivité dont traitent les psychanalystes, à savoir la subjectivité psychologique. Nous

\* Ehrhard Sensitivity Training, psychothérapie de groupe en vogue aux États-Unis.

sommes prisonniers de certaines conceptions de nous-mêmes et de notre conduite. Nous devons libérer notre subjectivité, notre rapport à nous-mêmes.

– *Vous avez dit quelque chose, dans votre conférence, à propos de la tyrannie de l'État moderne dans son rapport à la guerre et au bien-être social.*

– Oui, si nous pensons à la manière dont l'État moderne a commencé à s'intéresser à l'individu – à se préoccuper de sa vie –, l'histoire fait apparaître un paradoxe. C'est au moment même où l'État commençait à pratiquer ses plus grands massacres qu'il s'est mis à se préoccuper de la santé physique et mentale des individus. Le premier grand livre consacré au thème de la santé publique, en France, a été écrit en 1784, cinq ans avant la Révolution et dix ans avant les guerres napoléoniennes. Ce jeu entre la vie et la mort est l'un des principaux paradoxes de l'État moderne.

– *La situation est-elle différente dans d'autres sociétés, dans les pays socialistes ou communistes, par exemple?*

– Elle n'est pas très différente, de ce point de vue, en Union soviétique ou en Chine. Le contrôle exercé sur la vie individuelle en Union soviétique est très fort. Rien apparemment, dans la vie de l'individu, ne laisse le gouvernement indifférent. Les Soviétiques ont massacré seize millions de gens pour édifier le socialisme. Le massacre des masses et le contrôle individuel sont deux caractéristiques profondes de toutes les sociétés modernes.

– *Il y a certains critiques, aux États-Unis, qui se préoccupent aussi du problème de la manipulation des individus par l'État et par d'autres institutions. Je pense à Thomas Szasz, par exemple. Quels liens voyez-vous entre votre travail et le leur?*

– Les problèmes dont je traite dans mes livres ne sont pas des problèmes nouveaux. Je ne les ai pas inventés. Une chose m'a frappé dans les comptes rendus qui ont été faits de mes livres aux États-Unis, en particulier dans ce qu'on a écrit sur le livre que j'ai consacré aux prisons. On a dit que j'essayais de faire la même chose qu'Erving Goffman dans son ouvrage sur les asiles\* – la même chose, mais en moins bien. Je ne suis pas un chercheur en sciences sociales. Je ne cherche pas à faire la même chose que Goffman. Lui s'intéresse au fonctionnement d'un certain type d'institution : l'institution totale – l'asile, l'école, la prison. Pour

ma part, j'essaie de montrer et d'analyser le rapport qui existe entre un ensemble de techniques de pouvoir et des formes : des formes politiques comme l'État et des formes sociales. Le problème auquel s'attache Goffman est celui de l'institution elle-même. Le mien est la rationalisation de la gestion de l'individu. Mon travail n'a pas pour but une histoire des institutions ou une histoire des idées, mais l'histoire de la rationalité telle qu'elle opère dans les institutions et dans la conduite des gens.

La rationalité est ce qui programme et oriente l'ensemble de la conduite humaine. Il y a une logique tant dans les institutions que dans la conduite des individus et dans les rapports politiques. Il y a une rationalité même dans les formes les plus violentes. Le plus dangereux, dans la violence, est sa rationalité. Bien sûr, la violence est en elle-même terrible. Mais la violence trouve son ancrage le plus profond et tire sa permanence de la forme de rationalité que nous utilisons. On a prétendu que, si nous vivions dans un monde de raison, nous pourrions nous débarrasser de la violence. C'est tout à fait faux. Entre la violence et la rationalité, il n'y a pas d'incompatibilité. Mon problème n'est pas de faire le procès de la raison, mais de déterminer la nature de cette rationalité qui est si compatible avec la violence. Ce n'est pas la raison en général que je combats. Je ne pourrais pas combattre la raison.

– *Vous dites que vous n'êtes pas un scientifique. Certains prétendent que vous êtes un artiste. Mais j'étais présent lorsqu'un étudiant est venu vous voir avec un exemplaire de *Surveiller et Punir* et vous a demandé de le lui dédicacer. Vous avez répondu : « Non, seuls les artistes doivent signer leurs œuvres. Et je ne suis pas un artiste. »*

– Un artiste? Lorsque j'étais adolescent, je n'ai jamais pensé à devenir écrivain. Quand un livre est une œuvre d'art, c'est quelque chose d'important. Quelqu'un comme moi doit toujours faire quelque chose, changer ne serait-ce qu'une petite parcelle de la réalité – écrire un livre sur la folie, transformer la part la plus infime de notre réalité, modifier les idées des gens.

Je ne suis pas un artiste et je ne suis pas un scientifique. Je suis quelqu'un qui essaie de traiter la réalité à travers ces choses qui sont toujours – ou du moins, souvent – éloignées de la réalité.

– *Vous avez, je crois, travaillé et enseigné en Suède, en Pologne, en Allemagne et en Tunisie. Avoir travaillé dans ces pays a-t-il eu sur vous une grande influence?*

– À cause de mes intérêts théoriques, le temps que j'ai passé en Suède, en Pologne et en Allemagne – dans ces pays dont les socié-

\* Goffman (E.), *Asylums*, New York, Double-day, 1961 (*Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Éd. de Minuit, 1968).



tés, tout en étant proches de la mienne, sont un peu différentes – a été très important. Ces sociétés me sont apparues, parfois, comme une exagération ou une exacerbation de la mienne. Entre 1955 et 1960, la Suède était, sur le plan du bien-être social et politique, très en avance sur la France. Et un certain nombre de tendances qui, en France, n'étaient pas perceptibles me sont apparues là-bas – tendances auxquelles les Suédois eux-mêmes restaient aveugles. J'avais un pied dix ans en arrière et l'autre dix ans en avant.

J'ai vécu en Pologne pendant une année. D'un point de vue psychologique et culturel, il existe un lien profond entre la Pologne et la France, mais les Polonais vivent dans un système socialiste. La contradiction m'est apparue très clairement.

Les choses, cependant, auraient été différentes si j'étais allé en Union soviétique. Là-bas, sous l'effet d'un système politique qui se maintient depuis plus de cinquante ans, la conduite des gens est bien davantage modelée par le gouvernement.

– *Lorsque vous dites que la conduite des gens est modelée, doit-on comprendre que c'est là un phénomène inévitable ou croyez-vous qu'il y a quelque chose, chez les êtres humains, qui résiste à ce modelage ?*

– Dans les sociétés humaines, il n'y a pas de pouvoir politique sans domination. Mais personne ne veut être commandé – même si les exemples sont nombreux de situations dans lesquelles les gens acceptent la domination. Si nous examinons, d'un point de vue historique, la plupart des sociétés que nous connaissons, nous constatons que la structure politique est instable. Je ne parle pas des sociétés non historiques – des sociétés primitives. Leur histoire ne ressemble en rien à la nôtre. Mais toutes les sociétés qui appartiennent à notre tradition ont connu l'instabilité et la révolution.

– *Votre thèse concernant le pouvoir pastoral se fonde sur l'idée, développée dans l'Ancien Testament, d'un Dieu qui surveille et protège un peuple qui obéit. Mais que faites-vous de l'époque où les Israélites n'obéissaient pas ?*

– Le fait que le troupeau ne suive pas le berger est assez normal. Le problème est de savoir comment les gens vivent leur rapport à Dieu. Dans l'Ancien Testament, le rapport des juifs à Dieu se traduit par la métaphore du Dieu-berger. Dans la cité grecque, le rapport des individus à la divinité ressemble plutôt au rapport qui existe entre le capitaine d'un navire et ses passagers.

– *C'est un phénomène très bizarre – et ce que je vous dis va peut-être vous surprendre –, mais il me semble que, même si bon nombre de*

*vos hypothèses paraissent contradictoires, il y a quelque chose de très convaincant dans votre démarche et dans vos convictions.*

– Je ne suis tout bonnement pas historien. Et je ne suis pas romancier. Je pratique une sorte de fiction historique. D'une certaine manière, je sais très bien que ce que je dis n'est pas vrai. Un historien pourrait très bien dire de ce que j'ai écrit : « Ce n'est pas la vérité. » Pour dire les choses autrement : j'ai beaucoup écrit sur la folie, au début des années soixante – j'ai fait une histoire de la naissance de la psychiatrie. Je sais très bien que ce que j'ai fait est, d'un point de vue historique, partial, exagéré. Peut-être que j'ai ignoré certains éléments qui me contrediraient. Mais mon livre a eu un effet sur la manière dont les gens perçoivent la folie. Et, donc, mon livre et la thèse que j'y développe ont une vérité dans la réalité d'aujourd'hui.

J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente. Mon espoir est que mes livres prennent leur vérité une fois écrits – et non avant.

Comme je ne m'exprime pas très bien en anglais, le genre de propos que je tiens ici va faire dire aux gens : « Vous voyez, il ment. » Mais permettez-moi de formuler cette idée autrement. J'ai écrit un livre sur les prisons. J'ai essayé de mettre en évidence certaines tendances dans l'histoire des prisons. « Une seule tendance », pourrait-on me reprocher. « Alors ce que vous dites n'est pas tout à fait vrai. »

Mais il y a deux ans, en France, il y a eu de l'agitation dans plusieurs prisons, les détenus se sont révoltés. Dans deux de ces prisons, les prisonniers lisaient mon livre. Depuis leur cellule, certains détenus criaient le texte de mon livre à leurs camarades. Je sais que ce que je vais dire est prétentieux, mais c'est une preuve de vérité – de vérité politique, tangible, une vérité qui a commencé une fois le livre écrit.

J'espère que la vérité de mes livres est dans l'avenir.

273 *Luttes autour  
des prisons*

« Luttes autour des prisons » (entretien avec F. Colcombet, A. Lazarus et L. Appert), *Esprit*, n° 11 : *Toujours les prisons*, novembre 1979, pp. 102-111.

La revue *Esprit* préparait un numéro spécial sur les prisons (*Toujours les prisons*). M. Foucault est invité à participer à une table ronde. Il apprend que P. Thibaud, directeur de la revue, l'accuse de ne pas avoir proposé de réforme quand il s'occupait de G.I.P. (cf. la préface de *Toujours les prisons*). Par dérision, M. Foucault prit le pseudonyme du philanthrope des prisons du XIX<sup>e</sup>, Appert, le Howard français. L'auteur de *Bagnes, Prisons et Criminels* (Paris, Guilbert, 1836) s'appelait en fait Benjamin Appert. Erreur ou clin d'œil, M. Foucault se désigne comme Louis Appert, mais n'était-il pas par sa mère un Malapert? (Voir *infra* n° 282, la réponse de M. Foucault à P. Thibaud.)

*L. Appert* : S'occuper des prisons a été vraiment depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle une activité de l'intellectuel bourgeois tout à fait normale, ordinaire et continue. Le changement, en 1971, a porté sur la manière de s'en occuper.

Ce qui avait paru intéressant, c'était d'empoigner la question en gros de la pénalité – parce que c'était de ça qu'il était question – à partir de cette région de la prison dont tant de gens s'étaient occupés depuis si longtemps, mais qui n'avait jamais été abordée comme étant le biais par où il fallait interroger la pénalité. On s'était occupé de la prison, mais comme du sous-sol du système pénal, la chambre de débarras. Le point de départ était l'idée d'interroger le système pénal à partir de sa chambre de débarras.

Il y a eu alors scandale ou malaise dans certains groupes politiques. On s'est inquiété : qu'est-ce que ça signifie de poser des questions politiques à partir d'un point de vue qui n'est pas celui de la lutte des classes, prolétariat contre bourgeoisie?

*A. Lazarus* : Encore qu'au début certaines personnes ont essayé de montrer que la prison était un lieu privilégié de la lutte des classes, où l'on n'enfermait que des prolétaires et sous-prolétaires, et que les paroles, les émotions, les émeutes des prisonniers étaient des discours politiques.

*L. Appert* : Oui, mais à l'intérieur du G.I.P. nous n'avons jamais eu – heureusement – aucun appui ni aucune O.P.A. de la part d'un groupe politique quelconque.

Nous avons eu une grande réunion, quelques mois après la création du G.I.P., dans un lieu public, où étaient venus beaucoup de gens, familles de détenus, visiteurs de prison, etc. Il y a eu une intervention politique très maladroitement faite par deux petits gars, qui sans doute étaient de bonne volonté, mais avaient cru qu'il était

absolument nécessaire de politiser tout ça. Ça a fait fuir beaucoup de gens et ça a été très difficile à remonter. C'était tout à fait au début, en 1971.

Du côté du P.C.-C.G.T., l'un de leurs journaux a posé la question : pourquoi n'arrête-t-on pas ces gens-là? Du côté *Temps modernes*, aucune aide, et quelques petites calomnies venimeuses. De la part du Parti socialiste, n'en parlons pas ; des trotskistes, n'en parlons pas. Il y a seulement eu un certain appui de la part des maos, et un mao qui a voulu « s'établir » dans le G.I.P., le malheureux, s'est disloqué dans le ridicule... Tous les groupes politiques se sont détournés volontairement du mouvement ou se sont cassé les dents sur lui.

*Fr. Colcombet* : Quelle est la partie de l'opinion publique qui était sensible au discours du G.I.P.? Qui achetait ses plaquettes?

*L. Appert* : Des gens qui avaient « traversé » Mai 68 et qui n'avaient pas voulu ou pas pu s'intégrer dans des groupes. Par exemple, des gens qui venaient de V.L.R., les gens de 68 restés individualistes.

Il y a eu aussi, très tôt, un grand écho du côté d'un certain personnel de la prison : les éducateurs, visiteurs, mais ni les juges ni le personnel pénitentiaire proprement dit. Quelques médecins, aussi. Et surtout, les familles des détenus. Car, contrairement à ce qui a été dit, le G.I.P. a toujours – c'était son principe de base – inclus des détenus.

*Fr. Colcombet* : Des détenus politiques ou des droit commun?

*L. Appert* : Il y a eu au départ quelques détenus politiques. Mais ils étaient peu nombreux et nous avons vu tout de suite que ce n'était pas la bonne voie d'accès. La bonne voie d'accès, c'étaient les parloirs, les familles qui faisaient la queue : là, nous avons eu tout de suite un assez gros écho.

La création du G.I.P. s'est faite au début de 1971. L'événement qui marque cette création a été la grève de la faim des détenus politiques et la grève de la faim menée à l'extérieur en solidarité avec ceux qui réclamaient le statut politique, c'est-à-dire la Gauche prolétarienne, Geismar. On était alors dans l'idéologie de la « nouvelle résistance ». Il avait été très important dans la Résistance de faire valoir que les résistants n'étaient pas des droit commun, malgré l'assimilation que voulaient faire les Allemands et le gouvernement de Vichy. La lutte pour avoir un statut politique avait été absolument essentielle pour la Résistance. (Genet raconte qu'un jour en 1942, pour l'emmener au palais de justice, ou à la Santé, on avait voulu l'attacher avec un communiste, qui avait refusé, en disant :

« Pas avec un voleur! ») Mais, en 1971, la revendication du statut politique a suscité immédiatement des questions, pas seulement des critiques adressées aux maos, mais des débats parmi les maos. C'est en discutant là-dessus qu'on s'est dit : il faudrait poser le problème non pas du régime politique dans les prisons, mais de ce que c'est que le régime des prisons.

La référence au problème de la psychiatrie a joué à plein, dès ce moment-là. L'antipsychiatrie, dans les années soixante, avait rompu avec la question : la folie, qu'est-ce que c'est? Origine sociale ou non? Aliénation sociale ou aliénation mentale? Réification, chosification, mauvaise conscience, fausse conscience... L'antipsychiatrie a consisté à dire : peu importe ce qu'ils sont. Qu'est-ce qu'on en fait? Et qu'est-ce que c'est que d'être enfermé? Et qu'est-ce que cette pratique psychiatrique?

Saisir le problème de la pénalité non pas sous la forme : les délinquants, est-ce la société qui en est responsable? mais en posant la petite question déflationniste par rapport à ces grands problèmes : qu'est-ce qu'ils en font? Au G.I.P., les gens venaient (les familles de détenus), les détenus nous faisaient parvenir des documents et jamais n'était posée la question : qu'est-ce que vous avez fait? Et l'intéressant est qu'ils ne la posaient pas d'eux-mêmes. D'un commun accord, très vite, on a senti de l'intérieur et de l'extérieur que le problème était : qu'est-ce que la prison?

A. *Lazarus* : Dans mon souvenir, le G.I.P., c'est évidemment différent. J'étais déjà médecin à Fleury-Mérogis. C'était une période très dure : on était de garde quarante-huit heures d'affilée, payé sept cents francs par mois. Pour nous, le G.I.P. s'inscrivait directement dans la continuité des luttes menées en milieu étudiant ou ailleurs. Les analyses politiques qui nous avaient permis d'agir sur le monde étudiant ou sur le contexte politique étaient encore des outils disponibles pour analyser la prison, qui était une sorte de caricature, de concentré du monde extérieur, mais plus facile à saisir et à faire bouger par la contestation.

Les gens du G.I.P. que j'ai vus étaient à la recherche de renseignements, pour rédiger la plaquette qui a été publiée sur Fleury, à la fin de 1971. J'avais un sentiment très curieux : qu'est-ce que des gens extérieurs ont à raconter sur tout ça? Des intellectuels en veine de travaux pratiques militants... D'autre part, j'éprouvais un profond soulagement en voyant que le relais était pris quelque part.

La grève de la faim des militants détenus de la gauche prolétarienne posait un problème de fond avec la revendication de statut politique. Si on leur donnait le statut de prisonniers politiques, ils devenaient une

élite et récupéraient des privilèges. Même dans cette lutte pour faire connaître la prison et défendre les autres, ils étaient obligés de se situer du côté de ceux qui avaient le privilège du savoir, de la reconnaissance par l'administration d'une qualité différente; comment était-il possible de dire : « Soyons tous droit commun » et de réclamer un statut politique? Bien sûr, on pouvait dire : « Tous les droits-communs sont politiques », mais ça ne marchait pas non plus, parce qu'entre un militant politique qui se retrouve en prison et qui a un niveau d'évolution personnelle, une maturité (ou qui gère sa névrose, comme on voudra), mais enfin qui est capable de s'intéresser à une problématique extérieure à lui, et le jeune droit commun qui vit tellement mal dans son environnement qu'il fait une espèce de délinquance égoïste (sa seule manière de survie), qui est absolument incapable, sans une longue évolution, de s'intéresser à un problème extérieur à lui-même, il y avait un divorce terrible.

Est-ce que le G.I.P. avait une constitution organique?

L. *Appert* : Non, aucune. C'était un lieu de réunion. Le groupe n'était pas constitué. À toute personne qui voulait faire quelque chose, on disait : allez-y. Bien sûr, on discutait pour savoir quelles étaient les choses les plus efficaces, mais aucun ordre n'était donné. En province, des groupes se sont constitués, qui nous écrivaient; on échangeait des renseignements. Car il était très important de bien montrer que l'on savait ce qui se passait dans les prisons. Il fallait montrer à l'administration pénitentiaire et aux journalistes que l'on savait ce qui s'était passé la veille au soir dans une prison. C'était un instrument de mise en question de la prison et d'agitation dans les prisons, mais aussi un moyen d'inquiéter l'administration pénitentiaire et les journalistes : la prison, ce n'est pas un lieu immobile où rien ne se passe et dont on sait simplement que sortent quelques malheureuses loques, c'est une chose dans laquelle des événements se passent tous les jours : grèves de la faim, refus d'alimentation, tentatives de suicide, mouvements de révolte, bagarres... Toute cette vie grouillante de la prison qui n'« existait » littéralement pas, même pour ceux qui avaient écrit de très bonnes choses sur les prisons, on a essayé de la faire connaître au jour le jour. Et là, la presse en général a assez bien réagi.

Il fallait faire entrer la prison dans l'actualité, non sous forme de problème moral, ou de problème de gestion générale, mais comme un lieu où il se passe de l'histoire, du quotidien, de la vie, des événements du même ordre qu'une grève dans un atelier, un mouvement de revendication dans un quartier, une protestation dans une cité H.L.M...

Il était entendu que l'on mettrait en avant trois personnes \* ayant une certaine notoriété, qui devaient servir d'étiquette et cacher comment ça se passait, cacher surtout le fait qu'il n'y avait rien à cacher, qu'il n'y avait pas d'organisation. Il était important que l'administration pénitentiaire ne sache même pas s'il y avait organisation ou pas.

Il était entendu que le jour où il y aurait un noyau d'anciens détenus suffisamment nombreux et suffisamment volontaires pour reprendre tout ce mouvement en main, ils le feraient. Et, c'est effectivement ce qui s'est passé au bout de trois ans, lorsque les gens du C.A.P. \*\* avec lesquels nous étions en rapport depuis longtemps sont sortis, ont fondé leur mouvement. À ce moment-là, on a pensé que ça serait peut-être bien d'avoir en dehors du C.A.P., qui allait être un mouvement où les anciens détenus seraient effectivement, et cette fois de façon manifeste, les leaders, un mouvement dans lequel, au contraire, les leaders apparents seraient des non-détenus (l'Association de défense des droits des détenus). Puis il s'est avéré que les choses marchaient suffisamment bien pour que ça ne soit même pas nécessaire...

A. *Lazarus* : Donc, très vite, même dans le G.I.P., on a utilisé le savoir-faire des intellectuels, leur savoir-parler et leur savoir se faire écouter pour informer, mais ils n'étaient que les haut-parleurs d'une sincérité et d'une conviction qui étaient apportées par la présence des détenus.

L. *Appert* : Je saurais mal dire quelle a été la part de chacun. Par exemple, dans ces brochures que nous avons faites, en un sens il n'y avait pas une ligne qui n'était pas écrite de la main d'un ancien détenu. On n'a rien ajouté, rien fabriqué. Les choses nous étaient dites, écrites. C'est vrai qu'il y avait une grille, des questions qu'on posait, les renseignements qu'on voulait obtenir. Mais il n'y a jamais eu de conflit au niveau de la rédaction entre les anciens détenus, les détenus et nous. Ils s'y sont toujours complètement reconnus, on ne savait pas de qui ça venait, qui l'avait réellement fait. On n'a pratiquement pas eu de mensonges; quelques erreurs, très limitées, une seule, une fois, dans *Le Monde*, ce qui est très peu, étant donné qu'on n'avait aucun moyen de vérification. Ce qui prouve que les gens qui nous informaient (les détenus et les anciens détenus) ne cherchaient pas à mentir, n'intoxiquaient pas. Il y a eu dans les prisons et autour d'elles un véritable effort de faire savoir.

\* Jean-Marie Domenach, Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet.

\*\* Comité d'action des prisonniers.

A. *Lazarus* : Était-ce déjà arrivé qu'il y ait cette alliance entre le discours des détenus de droit commun et des intellectuels?

L. *Appert* : Les premiers textes venant de prisons ont été publiés vers 1825 par un philanthrope \* qui allait de prison en prison et se faisait raconter leur vie par les détenus, de grands criminels, leur vie d'avant : c'étaient des aventuriers qui avaient connu la Révolution, les armées impériales, qui avaient fait les quatre cents coups à travers l'Europe et qui n'arrivaient pas à se réintégrer dans la France de la Restauration, et ont passé des années dans les prisons de Charles X.

Peut-être, au moment des campagnes contre le bagne, avant la guerre de 14 et entre les deux guerres, y a-t-il eu une vraie collaboration entre journalistes et bagnards. Mais ça a tout de même toujours été pour publier le témoignage d'individus, il n'y avait pas cette espèce de travail collectif et anonyme.

A. *Lazarus* : Il pourrait aussi y avoir eu des témoignages d'intellectuels ou de notables se retrouvant en prison, pour des raisons politiques.

Fr. *Colcombet* : Et le bilan de tout ça?

A. *Lazarus* : Je ne saurais pas dire. Je suis peut-être trop optimiste, mais il me semble que par ceux qui ont collaboré à cette expérience, le mode de travail a été perçu positivement. Le mode de fonctionnement était assez important, me semble-t-il. La possibilité de lier le travail pratique et le travail théorique tout autrement que dans un groupe politique où on a une doctrine qui lie et une pratique qui contraint. Là, les savoirs, les analyses, les pratiques de sociologues, un peu de savoir historique, un rien de philo, quelques idées anar, des lectures, tout ça a joué; ça circulait, ça formait une sorte de placenta autour.

Fr. *Colcombet* : Le paradoxe est que cela ait fonctionné à propos de la prison.

A. *Lazarus* : Les moyens d'expression, c'étaient des articles, des conférences de presse, des films.

L. *Appert* : Oui, un film a été fait par René Lefort : *Les Prisons aussi*. Sa fabrication a été un élément important dans le groupe. Les difficultés matérielles, le manque d'argent, la lenteur de son élaboration ont fait qu'il n'a guère été terminé que lorsque le G.I.P. était en train de passer la main au C.A.P., en 1974. Je ne suis pas sûr que le film ait eu un impact très grand. Mais le fait qu'on savait qu'on faisait un film, le fait qu'on interviewait des anciens détenus, c'était très important.

\* Benjamin Appert.

Très vite, on a obtenu des journalistes qu'ils intègrent ces événements de prison aux nouvelles générales : Périer-Daville au *Figaro*, par exemple.

À partir d'un certain moment, une reprise en main a eu lieu ; au *Figaro*, notamment, il y a eu des coups de patte contre certains des prétendus responsables du G.I.P. Mais les journalistes ont continué à publier des nouvelles des prisons ; à s'y intéresser. Les journaux, tout en se démarquant de nous, continuaient à parler des prisons.

*Fr. Colcombet* : Avez-vous l'impression que ce qu'apportait le G.I.P. a eu une incidence sur ce qu'on pourrait appeler le courant « réformiste » ?

*L. Appert* : Je ne sais pas.

*Fr. Colcombet* : Les rapports Arpaillage, par exemple.

*L. Appert* : Avant de parler du rapport Arpaillage, il faudrait peut-être parler du rapport Schmelck sur les révoltes, qui a été la première réponse administrative officielle au mouvement de révolte des prisons. Il a été perçu par tout le monde — dans le G.I.P. — comme une infamie. Et nous avons su que l'affirmation selon laquelle M. Schmelck était une belle âme et un honnête homme n'était pas vraie. La manière dont il a essayé, à propos de l'affaire de Toul, de couper la poire en deux, de reconnaître certains faits tout en couvrant les responsables, de donner une promotion absurde au directeur de la prison de Toul, tout cela a prouvé aux yeux de tous que cet homme était malhonnête.

*Fr. Colcombet* : Le rapport Schmelck n'a pas été perçu de cette façon dans l'ensemble de la magistrature ou dans une partie de l'opinion publique, pour qui il avait le mérite de briser un silence.

*L. Appert* : Ce que nous n'avons pas perçu, au G.I.P., c'est que le rapport Schmelck, par rapport à ce qui pouvait se dire dans un rapport officiel sur les prisons, présentait déjà une modification considérable.

*Fr. Colcombet* : Ça montre d'ailleurs la difficulté de la jonction de l'évolution des réformistes, qui arrivent très difficilement à embrayer sur des mouvements comme le G.I.P.

*A. Lazarus* : Une question qui s'est posée à moi après Toul était : est-ce qu'il faut rester dans l'administration ? J'ai eu l'impression que le message, dit de manière diffuse, mais qui était le sentiment des gens du G.I.P., était qu'il fallait désertier cette institution et que toute la lutte devait se mener de l'extérieur.

*L. Appert* : Pas absolument. Je ne suis pas sûr de transcrire exac-

tement l'avis de tout le monde, mais il me semble que, pour nous, le problème n'était pas de dire : telle et telle chose ne vont pas, et par conséquent voici à quelles conditions elles pourraient aller, c'était de dire simplement : il y a là problème, il y a là quelque chose qui n'est pas toléré par les gens, et qui n'est pas tolérable. L'idée qu'un mouvement de critique, en même temps très fortement lié à une pratique, n'ait pas à s'obliger à être un mouvement de réforme ou à être une instance de proposition de réforme, c'est une chose à laquelle nous avons toujours tenu. Je sais bien que, pour un certain nombre de gens, en particulier ceux qui travaillent dans les prisons, c'était un problème, et ils nous disaient : vous proposez quoi ? Je crois que nous n'avions pas du tout l'impression de nous dérober en disant : nous n'avons rien à proposer, en ce sens que ce n'est pas à nous de proposer ; je crois que ce n'était pas illogique, que même ce n'était pas trop court, car après tout, ce n'est pas nous qui avons créé les prisons, ce n'est pas nous qui y travaillions. Nous disions que cette existence des prisons posait des problèmes, ainsi que ce qui s'y passait. Nous ne voulions dans ce groupe aucune prescription, aucune recette, aucune prophétie.

*A. Lazarus* : Les critiques de ce type renvoient à une impossibilité de concevoir toute intervention sociale substituant un pouvoir à un autre pouvoir. On informe sur quelque chose et ensuite, pour ce qui est de changer les choses, on renvoie les gens à leurs responsabilités, quoi qu'ils en fassent.

*L. Appert* : À l'information sur la prison on peut répondre par la révolte, par la réforme, par la destruction des prisons.

*Fr. Colcombet* : Croyez-vous que l'action du G.I.P. a eu des répercussions sur ce qu'est la prison actuellement ?

*L. Appert* : Je crois que l'action du G.I.P. a été tout autant un symptôme qu'une cause. Qu'est-ce qui a fait que, dans la pensée ou dans la sensibilité de quelques anciens de 68, de quelques intellectuels, quelque chose a grésillé qui grésillait aussi dans le fond des prisons ? La révolte de Toul nous a posé problème : beaucoup de gens se demandaient si c'était ou non le G.I.P. qui l'avait organisée et nous-mêmes, nous nous disions : c'est peut-être tel tract... Ça va aller jusqu'où ? Si dix gars sont mitraillés, abattus... Nous n'étions pas toujours à l'aise... Mais ce n'était pas ce que nous faisions, c'était ce qui se passait. Et en effet, quelque chose est passé des prisons vers l'extérieur et de l'extérieur vers les prisons, qui était assez spécifique de cette période-là. Des choses semblables se passaient dans les prisons américaines, anglaises, italiennes, espagnoles : ce n'était pas le

G.I.P... Le G.I.P. était plutôt un micro-symptôme au milieu de tout cet ensemble, qui témoignait de l'impossibilité où se trouvent les sociétés comme la nôtre de justifier le fait de punir.

*Fr. Colcombet* : Ne croyez-vous pas que ce genre de discours a été davantage entendu par les intellectuels, y compris ceux de droite? Giscard d'Estaing allant serrer la main d'un prisonnier, par exemple, ça ne vous paraît-il pas un résultat de l'action du G.I.P.?

*L. Appert* : Il y a eu un secrétaire d'État à la condition pénitentiaire. Si le G.I.P. est un mouvement gauchiste, il est le seul qui ait eu droit à un secrétariat d'État! C'est là qu'il faut absolument faire une distinction. C'est vrai que la prison comme lieu traditionnel de la bienveillance philanthropique était l'endroit rêvé où un gouvernement qui se voulait légèrement libéral, moderniste pouvait donner quelques gages. Mais ça n'a rigoureusement rien donné, il me semble. L'ensemble des problèmes et le mouvement qui est maintenant repris par le C.A.P. sont restés ce qu'ils étaient.

*A. Lazarus* : Ça a donné des améliorations que l'époque dans tous les cas imposait : les nouvelles classes d'âge arrivent en prison avec une culture différentes et des niveaux d'intolérance à un type de contraintes parentales ou éducationnelles ou professionnelles; c'est pourquoi un certain type de contrainte carcérale ne pouvait plus durer. Les circulaires de Lecanuet et de Mme Dorlhac, en réponse aux émeutes de 1974, sont des circulaires de confort dans l'humanisation des prisons : avoir un peu plus chaud, avoir des surveillants un peu moins maladroits, un peu plus chaleureux. Mais, par rapport aux objectifs énoncés : la prison doit seulement priver de liberté, ou bien : la prison doit aider les gens à s'en sortir, à se réinsérer (d'où l'initiative de Giscard de créer le Genepi, organisation qui envoie des étudiants des grandes écoles apporter en prison quelque chose de la culture extérieure), par rapport à cela, le bilan est nul. On a enlevé des épines irritatives susceptibles de faire détoner.

Ce qui surprend quand on voit après coup le contenu des cahiers de revendications : on demande le confort de base : la nourriture, les couvertures... Un énorme besoin de changer les choses, de se faire entendre, montré par les détenus, quelquefois au risque de leur vie, et simultanément la revendication de toutes petites choses.

*L. Appert* : Il y a là un point très intéressant. Ce qui nous avait frappés dans notre travail d'information, c'était l'importance de ces problèmes de chauffage, de bâtons de chocolat, des problèmes physiques. Au départ, nous étions un peu surpris, mais c'était très

important. Ça prouvait qu'il n'y avait chez les détenus absolument aucune honte à faire valoir un problème de chaud ou froid, un problème de chocolat ou de bouffe, même si on avait tué quelqu'un. Ce qui représentait, me semble-t-il, une déculpabilisation.

*Fr. Colcombet* : Déculpabilisation, pourquoi?

*L. Appert* : À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qu'on reprochait à la prison, c'était que le criminel en sortait encore un peu plus criminel qu'auparavant, mais il ne me semble pas qu'on aurait trouvé des revendications du genre : on a vraiment trop froid. Car toute cette littérature était baignée dans : bien sûr, ce que j'ai fait est épouvantable, il faut que j'expie, je suis là pour payer ma dette à l'égard de la société.

*A. Lazarus* : Quand je suis arrivé à Fleury, en 1970, un type de cinquante ou soixante ans, dont le délit n'était pas très important d'ailleurs, m'a dit : « Je ne comprends pas, ici je suis bien traité, il fait chaud, on est bien nourri, vous êtes un docteur, vous vous occupez de moi : ce n'est pas assez dur, je ne paie pas assez. » C'était l'ancienne manière... Ça a complètement disparu.

*L. Appert* : Je me demande si c'est autour de 68 que cela a changé. Maintenant, les gens disent : « Oui, j'ai tué, mais ce n'est pas une raison pour que j'aie froid. »

*Fr. Colcombet* : Au XIX<sup>e</sup> siècle, ils n'avaient aucune possibilité d'expression. L'une des nouveautés, c'est d'avoir donné des possibilités d'expression à des gens qui n'avaient pas la parole sur la prison.

*L. Appert* : Bien sûr, mais il faut dire aussi que les gens avec qui nous correspondions et qui nous donnaient des informations étaient une minuscule frange dans la prison. Ce qui est intéressant, c'est qu'il ne semble pas qu'ils aient été désavoués par leurs camarades, et qu'au contraire on ait accepté assez bien qu'ils jouent un rôle de porte-parole.

*A. Lazarus* : Je me demande si, dans de nombreux cas, le discours revendicatif n'était pas tenu par des caïds, par ceux qui avaient déjà le pouvoir dans la prison et qui sublimaient le caïdat par l'action revendicative; dans un cercle d'opprimés, le caïd sert d'intermédiaire entre les autres opprimés et l'autorité, il jouit de certains privilèges et du respect des deux côtés.

*L. Appert* : Oui, mais je dirais, plutôt qu'une forme sublimée, une forme parallèle de caïdat. Ceux qui nous écrivaient, c'étaient surtout les petits, ceux qui souffraient sous les caïds, ou qui auraient aimé être caïds. À un moment, le mouvement est devenu assez fort

à cause du C.A.P. plutôt que du G.I.P. — pour qu'un caïd comme Mesrine puisse s'en servir et multiplier ses effets de prestige par cette fonction de porte-parole.

*A. Lazarus* : Je me demande si la clef n'est pas le fait que vous avez touché les familles. On avait les informations des détenus, ou de médecins, éducateurs, aumôniers... Les familles, même si quelqu'un de cher est en prison, ont un discours extérieur à la prison. La société extérieure a pris conscience que la prison était une blessure même pour ceux qui n'étaient pas dedans. Ça a facilité les effets de projection.

*Fr. Colcombet* : Vous avez dit tout à l'heure que l'intérêt de cette approche de la prison était de permettre une approche de tous les problèmes de la justice, de la répression...

*L. Appert* : La critique traditionnelle de la prison était très localisée et même marginalisée par rapport aux problèmes généraux de la justice. Au moment du G.I.P., on s'est rendu compte qu'il fallait considérer la prison, ainsi que la police, comme une pièce essentielle de la pénalité. Les magistrats, d'ailleurs, se rendent compte de plus en plus que le moment où ils interviennent dans le circuit pénal est extraordinairement court et qu'ils ont peu de prise; tout l'amont est assuré par la police, tout l'aval par la prison, son administration, les « jeux » qu'elle permet, avec les libérations conditionnelles, etc.

*Fr. Colcombet* : Vous pensez qu'augmenter la zone d'action des juges serait quelque chose de positif?

*L. Appert* : Le Syndicat de la magistrature lui-même critique soit les restrictions de la sphère judiciaire, soit les limitations qu'on lui impose, soit l'exiguïté de son rôle, mais, en même temps qu'il revendique pour le judiciaire un peu plus de pouvoir, il n'est pas sans s'effrayer un peu de cette extension.

*Fr. Colcombet* : C'est une attitude relativement récente. Il fut un temps où les juges ne voyaient pas d'un mauvais œil qu'on diminue le judiciaire.

*L. Appert* : Oui, et puis il y a eu un temps où ils ont dit : « Retour au judiciaire, retour à la loi », et il me semble que, depuis quelques mois, à nouveau ils hésitent.

Le petit illégalisme a, par rapport à toutes les autres formes de litiges ou de dommages, un triste destin, puisqu'il est d'abord traité par une police qui fait sa loi, qui choisit ce qu'il faut et ne faut pas juger, et qu'ensuite il est confié à une instance judiciaire qui est l'une des plus terribles qui soient : le flagrant délit. Par rapport à la façon douce dont on arbitre une fraude fiscale, c'est terrible. Est-ce

qu'une administration comme celle de la police ou de la justice est la meilleure forme pour éponger ces petites frictions? On arbitre si facilement dans d'autres domaines.

*A. Lazarus* : Il s'agit d'arbitrage, d'un côté, et, de l'autre, de nommer quelque chose qui est inarbitrable *a posteriori*, quand le délit a déjà été commis et qu'il est violent.

*L. Appert* : La distinction du pénal et du civil, de l'arbitrable et du non-arbitrable est récente.

*A. Lazarus* : Je me demande si on ne va pas vers une civilisation où la contrainte physique apparaîtra comme moins écrasante que la contrainte des savoirs universitaires que les gens subissent sans avoir les moyens de contre-argumenter.

Depuis dix ans, en effet, dans le conscient et l'inconscient collectif, la place de la prison s'est un peu modifiée. Elle a perdu sa référence à une idéologie du bien et du mal, elle cherche ses appuis dans la pédagogie et l'éducation.

*L. Appert* : Je dirais plutôt qu'elle a perdu de son évidence, cette chaîne d'évidences qui fait qu'on admettait que celui qui avait commis un crime devait être puni, et que la forme la plus satisfaisante de punition était de l'enfermer. Ces deux choses sont en train, dans un certain secteur de l'opinion, d'être remises en question.

L'un des effets de cette critique de la prison est de dire : « En effet, la prison, ça ne peut pas être bien et ça ne peut avoir que de mauvais effets. » C'est-à-dire que toute personne qui risque de ressortir de prison, il vaudrait mieux ne pas l'y avoir mise mais qu'en revanche que toute personne qui est telle que sa sortie de prison risquerait d'être dangereuse pour la société, on n'a qu'à l'y laisser; et que si la prison n'est pas bien, il est bien qu'elle ne soit pas bien. L'idée d'une prison dépotoir, dépotoir absolu, dont on ne sort pas, assortie d'une pléiade de peines alternatives : amendes, travail, activités sociales, c'est l'une des lignes de pente actuelles.

On aboutirait à ces deux conclusions : 1) toute une série de peines alternatives pour les gens dont on se dit que, leur faute n'étant pas trop grave, ils auront un jour à être réinsérés, donc qu'on ne veut surtout pas les faire passer en prison; 2) mais en revanche pour les autres, « s'ils sont allés en prison, qu'ils n'en sortent pas »; alors ce sera la prison-cul-de-sac, qui n'a de sens que si elle est à vie.

*A. Lazarus* : C'est l'idée du bagne. Pour de jeunes gars interviewés à Fleury, le bagne, c'était vivre ensemble, être copains.

*L. Appert* : Ça a été la plaie du bagne en France : le bagne était

tellement désiré par les gars qu'ils commettaient des crimes, en y rajoutant au besoin des coups de surin pour être sûrs d'aller au bagnon. Certains assassinats ont été commis au cours de vols, qui n'étaient pas du tout indispensables pour assurer le vol, mais indispensables pour assurer le bagnon.

A. *Lazarus* : Les jeunes que je voyais à Fleury voulaient vivre ensemble, mais pas à Paris; ça avait une nuance écologique, c'était une société d'hommes, avec de l'entraide, des valeurs sûres.

D'un autre côté, les gens qui téléphonaient aux *Dossiers de l'écran* en 1975, disaient : « Il faudrait les envoyer sur les autoroutes pour casser des cailloux. » Pour ces gens, la prison n'était pas l'endroit de la camaraderie, mais le lieu d'un travail forcé.

## 274 *Naissance de la biopolitique*

« Naissance de la biopolitique », *Annuaire du Collège de France, 79<sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1978-1979*, 1979, pp. 367-372.

Le cours de cette année a été finalement consacré, en son entier, à ce qui devait n'en former que l'introduction. Le thème retenu était donc la « biopolitique » : j'entendais par là la manière dont on a essayé, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population : santé, hygiène, natalité, longévité, races... On sait quelle place croissante ces problèmes ont occupée depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, et quels enjeux politiques et économiques ils ont constitués jusqu'à aujourd'hui.

Il m'a semblé qu'on ne pouvait pas dissocier ces problèmes du cadre de rationalité politique à l'intérieur duquel ils sont apparus et ont pris leur acuité. À savoir le « libéralisme », puisque c'est par rapport à lui qu'ils ont pris l'allure d'un défi. Dans un système soucieux du respect des sujets de droit et de la liberté d'initiative des individus, comment le phénomène « population » avec ses effets et ses problèmes spécifiques peut-il être pris en compte? Au nom de quoi et selon quelles règles peut-on le gérer? Le débat qui a eu lieu en Angleterre au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, concernant la législation sur la santé publique peut servir d'exemple.

\*

Que faut-il entendre par « libéralisme »? Je me suis appuyé sur les réflexions de Paul Veyne à propos des universaux historiques et de la nécessité de tester une méthode nominaliste en histoire. Et reprenant un certain nombre de choix de méthode déjà faits, j'ai essayé d'analyser le « libéralisme », non pas comme une théorie ni comme une idéologie, encore moins, bien entendu, comme une manière pour la « société » de « se représenter... »; mais comme une pratique, c'est-à-dire comme une « manière de faire » orientée vers des objectifs et se régulant par une réflexion continue. Le libéralisme est à analyser alors comme principe et méthode de rationalisation de l'exercice du gouvernement – rationalisation qui obéit, et c'est là sa spécificité, à la règle interne de l'économie maximale. Alors que toute rationalisation de l'exercice du gouvernement vise à maximiser ses effets en en diminuant, le plus possible, le coût (entendu au sens politique non moins qu'économique), la rationalisation libérale part du postulat que le gouvernement (il s'agit là, bien sûr, non pas de l'institution « gouvernement », mais de l'activité qui consiste à régir la conduite des hommes dans un cadre et avec des instruments étatiques) ne saurait être, à lui-même, sa propre fin. Il n'a pas en soi sa raison d'être, et sa maximalisation, fût-ce aux meilleures conditions possibles, n'a pas à être son principe régulateur. En cela, le libéralisme rompt avec cette « raison d'État » qui, depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, avait cherché dans l'existence et le renforcement de l'État la fin susceptible de justifier une gouvernementalité croissante et d'en régler le développement. La *Polizeiwissenschaft* développée par les Allemands au XVIII<sup>e</sup> siècle, soit parce qu'il leur manquait une grande forme étatique, soit encore et aussi parce que l'étranglement des découpages territoriaux leur donnait accès à des unités beaucoup plus facilement observables étant donné les instruments techniques et conceptuels de l'époque, se plaçait toujours sous le principe : on ne fait pas assez attention, trop de choses échappent, des domaines trop nombreux manquent de régulation et de règlement, l'ordre et l'administration sont en défaut – bref, on gouverne trop peu. La *Polizeiwissenschaft* est la forme prise par une technologie gouvernementale dominée par le principe de la raison d'État : et c'est « tout naturellement » en quelque sorte qu'elle prend en compte les problèmes de la population, qui doit être la plus nombreuse et la plus active possible – pour la force de l'État : santé, natalité, hygiène y trouvent donc sans problème une place importante.



Le libéralisme, lui, est traversé par le principe : « On gouverne toujours trop » – ou du moins, il faut toujours soupçonner qu'on gouverne trop. La gouvernementalité ne doit pas s'exercer sans une « critique », autrement plus radicale qu'une épreuve d'optimisation. Elle ne doit pas s'interroger seulement sur les meilleurs moyens d'atteindre ses effets (ou sur les moins coûteux), mais sur la possibilité et la légitimité même de son projet d'atteindre des effets. Le soupçon qu'on risque toujours de trop gouverner est habité par la question : pourquoi donc faudrait-il gouverner? De là, le fait que la critique libérale ne se sépare guère d'une problématique, nouvelle à l'époque, de la « société » : c'est au nom de celle-ci qu'on va chercher à savoir pourquoi il est nécessaire qu'il y ait un gouvernement, mais en quoi on peut s'en passer, et sur quoi il est inutile ou nuisible qu'il intervienne. La rationalisation de la pratique gouvernementale, en termes de raison d'État, impliquait sa maximalisation sous condition d'optimum, dans la mesure où l'existence de l'État suppose immédiatement l'exercice du gouvernement. La réflexion libérale ne part pas de l'existence de l'État, trouvant dans le gouvernement le moyen d'atteindre cette fin qu'il serait pour lui-même; mais de la société qui se trouve être dans un rapport complexe d'extériorité et d'intériorité vis-à-vis de l'État. C'est elle – à la fois à titre de condition et de fin dernière – qui permet de ne plus poser la question : comment gouverner le plus possible et au moindre coût possible? Mais, plutôt celle-ci : pourquoi faut-il gouverner? C'est-à-dire : qu'est-ce qui rend nécessaire qu'il y ait un gouvernement et quelles fins doit-il poursuivre, à l'égard de la société, pour se justifier d'exister. L'idée de société, c'est ce qui permet de développer une technologie de gouvernement à partir du principe qu'étant \* déjà en lui-même « de trop », « en excès » – ou du moins qu'il vient s'ajouter comme un supplément auquel on peut et on doit toujours demander s'il est nécessaire et à quoi il est utile.

Plutôt que de faire de la distinction État-société civile un universel historique et politique qui peut permettre d'interroger tous les systèmes concrets, on peut essayer d'y voir une forme de schématisation propre à une technologie particulière de gouvernement.

\* Dans la réédition chez Julliard des résumés de cours figure « il est » qui semble grammaticalement plus correct tout en ne donnant pas à la phrase exactement le même sens.

\*

On ne peut donc pas dire que le libéralisme soit une utopie jamais réalisée – sauf si on prend pour le noyau du libéralisme les projections qu'il a été amené à formuler de ses analyses et de ses critiques. Il n'est pas un rêve qui se heurte à une réalité et manque à s'y inscrire. Il constitue – et c'est là la raison, et de son polymorphisme, et de ses récurrences – un instrument critique de la réalité : d'une gouvernementalité antérieure, dont on essaie de se démarquer; d'une gouvernementalité actuelle qu'on tente de réformer et de rationaliser en la révisant à la baisse; d'une gouvernementalité à laquelle on s'oppose et dont on veut limiter les abus. De sorte qu'on pourra trouver le libéralisme, sous des formes différentes mais simultanées, comme schéma régulateur de la pratique gouvernementale et comme thème d'opposition parfois radicale. La pensée politique anglaise, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du XIX<sup>e</sup>, est fort caractéristique de ces usages multiples du libéralisme. Et plus particulièrement encore les évolutions ou les ambiguïtés de Bentham et des benthamiens.

Dans la critique libérale, il est certain que le marché comme réalité et l'économie politique comme théorie ont joué un rôle important. Mais, comme l'a confirmé le livre important de P. Rosanvallon \*, le libéralisme n'en est ni la conséquence ni le développement. Le marché a plutôt joué, dans la critique libérale, le rôle d'un « test », d'un lieu d'expérience privilégiée où on peut repérer les effets de l'excès de gouvernementalité, et même en prendre la mesure : l'analyse des mécanismes de la « disette » ou plus généralement du commerce de grains, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, avait pour but de montrer à partir de quel point gouverner c'était toujours trop gouverner. Et qu'il s'agisse du Tableau des physiocrates ou de la « main invisible » de Smith, qu'il s'agisse, donc, d'une analyse visant à rendre visible, dans la forme de l'« évidence », la formation de la valeur et la circulation des richesses, ou au contraire d'une analyse qui suppose l'invisibilité intrinsèque du lien entre la recherche du profit individuel et l'accroissement de la richesse collective, de toute façon l'économie montre une incompatibilité de principe entre le déroulement optimal du processus économique et une maximalisation des procédures gouvernementales. C'est par là, plus que par le jeu des notions, que les économistes français ou anglais du XVIII<sup>e</sup> siècle se sont séparés du mercantilisme et du caméralisme; ils ont fait échapper la réflexion sur la pratique écono-

\* Rosanvallon (P.), *Le Capitalisme utopique : critique de l'idéologie économique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Sociologie politique », 1979

mique à l'hégémonie de la raison d'État et à la saturation par l'intervention gouvernementale. En l'utilisant comme mesure du « trop gouverner », ils l'ont placée « à la limite » de l'action gouvernementale.

Le libéralisme ne dérive pas plus, sans doute, d'une réflexion juridique que d'une analyse économique. Ce n'est pas l'idée d'une société politique fondée sur un lien contractuel qui lui a donné naissance. Mais, dans la recherche d'une technologie libérale de gouvernement, il est apparu que la régulation par la forme juridique constituait un instrument autrement efficace que la sagesse ou la modération des gouvernants. (Les physiocrates, eux, avaient plutôt tendance, par méfiance du droit et de l'institution juridique, à chercher cette régulation dans la reconnaissance, par un despote au pouvoir institutionnellement illimité, des lois « naturelles » de l'économie s'imposant à lui comme vérité évidente.) Cette régulation, c'est dans la « loi » que le libéralisme l'a cherchée, non point par un jurisme qui lui serait naturel, mais parce que la loi définit des formes d'interventions générales exclusives de mesures particulières, individuelles, exceptionnelles, et parce que la participation des gouvernés à l'élaboration de la loi, dans un système parlementaire, constitue le système le plus efficace d'économie gouvernementale. L'« État de droit », le *Rechtsstaat*, le *Rule of Law*, l'organisation d'un système parlementaire « réellement représentatif » ont donc, pendant tout le début du XIX<sup>e</sup> siècle, partie liée avec le libéralisme, mais tout comme l'économie politique utilisée d'abord comme critère de la gouvernementalité excessive n'était ni par nature ni par vertu libérale, et qu'elle a même vite induit des attitudes antilibérales (que ce soit dans la *Nationaloekonomie* du XIX<sup>e</sup> et dans les économies planificatrices du XX<sup>e</sup>), de même la démocratie et l'État de droit n'ont pas été forcément libéraux, ni le libéralisme forcément démocratique ou attaché aux formes du droit.

Plutôt donc qu'une doctrine plus ou moins cohérente, plutôt qu'une politique poursuivant un certain nombre de buts plus ou moins définis, je serais tenté de voir, dans le libéralisme, une forme de réflexion critique sur la pratique gouvernementale; cette critique peut venir de l'intérieur ou de l'extérieur; elle peut s'appuyer sur telle théorie économique, ou se référer à tel système juridique sans lien nécessaire et univoque. La question du libéralisme, entendue comme question du « trop gouverner », a été l'une des dimensions constantes de ce phénomène récent en Europe et apparu, semble-t-il, d'abord en Angleterre : à savoir la « vie politique »; elle en est même l'un des éléments constitutifs, si tant est que la vie politique

existe lorsque la pratique gouvernementale est limitée dans son excès possible par le fait qu'elle est l'objet de débat public quant à son « bien ou mal », quant à son « trop ou trop peu ».

\*

Bien sûr, il ne s'agit pas là d'une « interprétation » du libéralisme qui se voudrait exhaustive, mais d'un plan d'analyse possible – celui de la « raison gouvernementale », c'est-à-dire de ces types de rationalité qui sont mis en œuvre dans les procédés par lesquels on dirige, à travers une administration étatique, la conduite des hommes. Une telle analyse, j'ai essayé de la mener sur deux exemples contemporains : le libéralisme allemand des années 1948-1962, et le libéralisme américain de l'école de Chicago. Dans les deux cas, le libéralisme s'est présenté, dans un contexte très défini, comme une critique de l'irrationalité propre à l'excès de gouvernement, et comme un retour à une technologie de *gouvernement frugal*, comme aurait dit Franklin.

Cet excès, c'était en Allemagne le régime de guerre, le nazisme, mais, au-delà, un type d'économie dirigiste et planifiée issue de la période 1914-1918 et de la mobilisation générale des ressources et des hommes; c'était aussi le « socialisme d'État ». En fait, le libéralisme allemand du second après-guerre a été défini, programmé et même, pour une certaine part, mis en application par des hommes qui, à partir des années 1928-1930, avaient appartenu à l'école de Fribourg (ou du moins avaient été inspirés par elle) et qui s'étaient exprimés plus tard dans la revue *Ordo*. Au point de croisement de la philosophie néokantienne, de la phénoménologie de Husserl et de la sociologie de Max Weber, proches sur certains points des économistes viennois, soucieux de la corrélation qui se manifeste dans l'histoire entre processus économiques et structures juridiques, des hommes comme Eucken, W. Roepke, Franz Böhm, von Rustow avaient mené leurs critiques sur trois fronts politiques différents : socialisme soviétique, national-socialisme, politiques interventionnistes inspirées par Keynes; mais ils s'adressaient à ce qu'ils considéraient comme un adversaire unique : un type de gouvernement économique systématiquement ignorant des mécanismes de marché seuls capables d'assurer la régulation formatrice des prix. L'ordolibéralisme, travaillant sur les thèmes fondamentaux de la technologie libérale de gouvernement, a essayé de définir ce que pourrait être une économie de marché, organisée (mais non planifiée, ni dirigée) à l'intérieur d'un cadre institutionnel et juridique, qui, d'une part, offrirait les garanties et les limitations de la loi, et,

d'autre part, assurerait que la liberté des processus économiques ne produise pas de distorsion sociale. C'est à l'étude de cet ordolibéralisme, qui avait inspiré le choix économique de la politique générale de la R.F.A., à l'époque d'Adenauer et de Ludwig Ehrhard, qu'a été consacrée la première partie du cours.

La seconde l'a été à quelques aspects de ce qu'on appelle le néolibéralisme américain : celui qu'on place en général sous le signe de l'école de Chicago et qui s'est développé lui aussi en réaction à ce « trop de gouvernement » que représentaient à ses yeux, depuis Simons, la politique du New Deal, la planification de guerre et les grands programmes économiques et sociaux soutenus la plupart du temps dans l'après-guerre par les administrations démocrates. Comme chez les ordolibéraux allemands, la critique faite au nom du libéralisme économique s'autorise du danger que représenterait l'inévitable séquence : interventionnisme économique, inflation des appareils gouvernementaux, suradministration, bureaucratie, rigidification de tous les mécanismes de pouvoir, en même temps que se produiraient de nouvelles distorsions économiques, inductrices de nouvelles interventions. Mais, ce qui a retenu l'attention dans ce néolibéralisme américain, c'est un mouvement tout à fait opposé à ce qu'on trouve dans l'économie sociale de marché en Allemagne : alors que celle-ci considère que la régulation des prix par le marché – seul fondement d'une économie rationnelle – est de soi si fragile qu'elle doit être soutenue, aménagée, « ordonnée » par une politique interne et vigilante d'interventions sociales (impliquant des aides aux chômeurs, des couvertures des besoins de santé, une politique du logement, etc.), ce néolibéralisme américain cherche plutôt à étendre la rationalité du marché, les schèmes d'analyse qu'elle propose et les critères de décision qu'elle suggère à des domaines non exclusivement ou non premièrement économiques. Ainsi, la famille et la natalité ; ainsi, la délinquance et la politique pénale.

Ce qui devrait donc être étudié maintenant, c'est la manière dont les problèmes spécifiques de la vie et de la population ont été posés à l'intérieur d'une technologie de gouvernement qui, sans avoir, loin de là, toujours été libérale n'a pas cessé d'être hantée depuis la fin du xviii<sup>e</sup> siècle par la question du libéralisme.

\*

Le séminaire a été consacré cette année à la crise de la pensée juridique dans les dernières années du xix<sup>e</sup> siècle. Des exposés ont été

faits par François Ewald (sur le droit civil), Catherine Mevel (sur le droit public et administratif), Éliane Allo (sur le droit à la vie dans la législation sur les enfants), Nathalie Coppinger et Pasquale Pacquino (sur le droit pénal), Alexandre Fontana (sur les mesures de sécurité), François Delaporte et Anne-Marie Moulin (sur la police et la politique de santé).

## Sommaire des autres tomes

### TOME I

#### 1954

1. Introduction, in Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence*.

#### 1957

2. La psychologie de 1850 à 1950. – 3. La recherche scientifique et la psychologie.

#### 1961

4. Préface, in Foucault (M.), *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique* – 5. La folie n'existe que dans une société. – 6. Alexandre Koyré : *La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli*.

#### 1962

7. Introduction, in Rousseau (J.-J.), *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*. – 8. Le « non » du père. – 9. Le cycle des grenouilles. – 10. Dire et voir chez Raymond Roussel. – 11. Un si cruel savoir.

#### 1963

12. Wächter über die Nacht der Menschen (« Veilleur de la nuit des hommes »). – 13. Préface à la transgression. – 14. Le langage à l'infini. – 15. Guetter le jour qui vient. – 16. L'eau et la folie. – 17. Distance, aspect, origine. – 18. Un « nouveau roman » de terreur.

#### 1964

19. Notice historique, in Kant (E.), *Anthropologie du point de vue pragmatique*. – 20. Postface à Flaubert (G.), *Die Versuchung des Heiligen Antonius*. – 21. La prose d'Actéon. – 22. Débat sur le roman. – 23. Débat sur la poésie. – 24. Le langage de l'espace. – 25. La folie, l'absence d'œuvre. – 26. Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne. – 27. Les mots qui

saignent. (Sur *L'Énéide* de P. Klossowski). – 28. Le *Mallarmé* de J.-P. Richard. – 29. L'obligation d'écrire.

## 1965

30. Philosophie et psychologie. – 31. Philosophie et vérité. – 32. Les suivantes.

## 1966

33. La prose du monde. – 34. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*. – 35. À la recherche du présent perdu. – 36. L'arrière-fable. – 37. Entretien avec Madeleine Chap-sal. – 38. La pensée du dehors. – 39. L'homme est-il mort? – 40. Une histoire restée muette. – 41. Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage. – 42. Qu'est-ce qu'un philosophe? – 43. C'était un nageur entre deux mots. – 44. Message ou bruit?

## 1967

45. Introduction générale aux *Œuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche. – 46. Nietzsche, Freud, Marx. – 47. La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui ». – 48. Sur les façons d'écrire l'histoire. – 49. *La Grammaire générale* de Port-Royal. – 50. Che cos'è Lei Professor Foucault? (« Qui êtes-vous, professeur Foucault? »). – 51. Les mots et les images.

## 1968

52. Les déviations religieuses et le savoir médical. – 53. Ceci n'est pas une pipe. – 54. En intervju med Michel Foucault (« Interview avec Michel Foucault »). – 55. Foucault répond à Sartre. – 56. Une mise au point de Michel Foucault. – 57. Lettre de Michel Foucault à Jacques Proust. – 58. Réponse à une question. – 59. Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie.

## 1969

60. Préface, in Arnauld (A.) et Nicole (P.), *Grammaire générale et raisonnée*. – 61. Conversazione con Michel Foucault (« Conversation avec M. Foucault »). – 62. Médecins, juges et sorciers au xviii<sup>e</sup> siècle. – 63. Maxime Defert. – 64. Ariane s'est pendue. – 65. Précision. – 66. Michel Foucault explique son dernier livre. – 67. Jean Hyppolite. 1907-1968. – 68. La naissance d'un monde. – 69. Qu'est-ce qu'un auteur? – 70. Linguistique et sciences sociales. – 71. *Titres et Travaux*.

## TOME II

## 1970

72. Foreword to the English Edition (*The Order of Things*). – 73. Sept propos sur le septième ange. – 74. Présentation, in Bataille (G.), *Œuvres complètes*. – 75. La Bibliothèque fantastique. – 76. In *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* (Discussion sur un exposé de F. Dagognet : « Cuvier »). – 77. La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie. – 78. Le piège de Vincennes. – 79. Il y aura scandale, mais... (sur P. Guyotat). – 80. Theatrum philosophicum. – 81. Croître et multiplier (sur François Jacob). – 82. Kyōki, bungaku, shakai (« Folie, littérature, société »). – 83. Kyōki to shakai (« La folie et la société »).

## 1971

84. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. – 85. Entrevista com Michel Foucault (« Entretien avec Michel Foucault ») (sur *L'Archéologie du savoir*). – 86. Tract ronéotypé, 8 février 1971 (sur la « Gauche prolétarienne »). – 87. In *J'accuse*, n° 3, 15 mars 1971, p. 26 (Groupe d'information sur les prisons). – 88. Enquête sur les prisons : Brisons les barreaux du silence. – 89. A conversation with Michel Foucault (« Conversation avec Michel Foucault », *Partisan Review*). – 90. La prison partout. – 91. Préface à *Enquête dans vingt prisons*. – 92. L'article 15 (l'affaire Jaubert). – 93. Rapports de la commission d'information sur l'affaire Jaubert. – 94. Je perçois l'intolérable. – 95. Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal. – 96. Lettre de Michel Foucault. – 97. Monstrosities in Criticism (« Les monstruosités de la critique »). – 98. Par-delà le bien et le mal (entretien, *Actuel*). – 99. Le discours de Toul. – 100. Foucault Responds (« Foucault répond »). – 101. La volonté de savoir.

## 1972

102. Mon corps, ce papier, ce feu. – 103. Rekishi heno kaiki (« Revenir à l'histoire »). – 104. Michel Foucault Derrida e no kaino (« Réponse à Derrida »). – 105. Die Grosse Einsperrung (« Le grand enfermement »). – 106. Les intellectuels et le pouvoir. – 107. Table ronde. – 108. Sur la justice populaire. Débat avec les maos. – 109. I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preli (« Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli »). – 110. Les grandes fonctions de la médecine dans notre société. – 111. Piéger sa propre culture. – 112. Meeting Vérité-Justice. 1 500 Grenoble accusent. – 113. Une giclée de sang ou un incendie. – 114. Les deux morts de Pompidou. – 115. Théories et institutions pénales.

## 1973

116. Préface, in Livrozet (S.), *De la prison à la révolte*. – 117. Pour une chronique de la mémoire ouvrière. – 118. La force de fuir. – 119. Archeologie kara dynastique he (« De l'archéologie à la dynastique »). – 120. En guise de conclusion. – 121. Un nouveau journal? – 122. Em torno de Édipo (« Autour d'Édipe »). – 123. L'intellectuel sert à rassembler les idées, mais « son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier ». – 124. Foucault, o filósofo, está falando. Pense (« Foucault, le philosophe est en train de parler. Pensez »). – 125. Gefängnisse und Gefängnisrevolten (« Prisons et révoltes dans les prisons »). – 126. O mundo é um grande hospício (« Le monde est un grand

asile »). – 127. À propos de l'enfermement pénitentiaire. – 128. Convoqués à la P. J. – 129. Premières discussions, premiers balbutiements : la ville est-elle une force productive ou d'antiproduction? – 130. Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des « catégories logiques ». – 131. La société punitive.

## 1974

132. Human Nature : Justice versus Power (« La nature humaine : la justice contre le pouvoir »). – 133. Sur la seconde Révolution chinoise. – 134. La Seconde Révolution chinoise. – 135. Paris, galerie Karl Flinkler, 15 février 1974. Présentation (D. Byzantios, dessins). – 136. Carceri e manicomi nel congegno del potere (« Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir »). – 137. Michel Foucault on Attica (« À propos de la prison d'Attica »). – 138. Sexualité et politique. – 139. A verdade e as formas jurídicas (« La vérité et les formes juridiques »). – 140. Anti-Rétro. – 141. Loucura, uma questão de poder (« Folie, une question de pouvoir »). – 142. Table ronde sur l'expertise psychiatrique. – 143. Le pouvoir psychiatrique.

## 1975

144. Préface, in Jackson (B.), *Leurs prisons. Autobiographies de prisonniers américains*. – 145. In Clavel (M.), *Ce que je crois*. – 146. La casa della follia (« La maison des fous »). – 147. Un pompier vend la mèche. – 148. La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens. – 149. À quoi rêvent les philosophes? – 150. La peinture photogénique. – 151. Des supplices aux cellules. – 152. Sur la sellette. – 153. Il carcere visto da un filosofo francese (« La prison vue par un philosophe français »). – 154. La fête de l'écriture. – 155. La mort du père. – 156. Entretien sur la prison : le livre et sa méthode. – 157. Pouvoir et corps. – 158. Aller à Madrid. – 159. À propos de Marguerite Duras. – 160. Hospícios. Sexualidade. Prisoes (« Asiles, Sexualité, Prisons »). – 161. Radioscopie de Michel Foucault. – 162. Faire les fous. – 163. Michel Foucault. El filósofo responde (« Michel Foucault. Les réponses du philosophe »). – 164. Sade surgent du sexe. – 165. Les anormaux.

## TOME IV

## 1980

275. Préface, in Knobelspiess (R.), *QHS : Quartier de haute sécurité*. – 276. Introduction, in *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. – 277. La poussière et le nuage (M. Perrot, *L'Impossible Prison*). – 278. Table ronde du 20 mai 1978, in Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison*. – 279. Postface, in Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison*. – 280. Foucault Examines Reason in Service of State Power (« Foucault étudie la raison d'État »). – 281. Conversazione con Michel Foucault (« Conversation avec Michel Foucault »). – 282. Toujours les prisons. – 283. *Le Nouvel Observateur* e l'Unione della sinistra (« *Le Nouvel Observateur* et l'Union de la gauche »). – 284. Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens. – 285. Le philosophe masqué. – 286. L'immaginazione dell'Ottocento (« L'imagination du XIX<sup>e</sup> siècle »). – 287. Le vrai sexe. – 288. Roland Barthes (12 novembre 1915-26 mars 1980). – 289. Du gouvernement des vivants.

## 1981

290. Préface à la deuxième édition, in Vergès (J.), *De la stratégie judiciaire*. – 291. « Omnes et singulatum » : Towards a Criticism of Political Reason (« Omnes et singulatum » : vers une critique de la raison politique »). – 292. Lettre à Roger Caillois in *Hommage à Roger Caillois*. – 293. De l'amitié comme mode de vie. – 294. Le dossier « peine de mort ». Ils ont écrit contre. – 295. Sexuality and Solitude (« Sexualité et solitude »). – 296. Est-il donc important de penser? – 297. As malhas do poder (« Les mailles du pouvoir »). – 298. Michel Foucault : il faut tout repenser, la loi et la prison. – 299. Lacan, il « liberatore » della psicanalisi (« Lacan, le "libérateur de la psychanalyse" »). – 300. Contre les peines de substitution. – 301. Punir est la chose la plus difficile qui soit. – 302. Les réponses de Pierre Vidal-Naquet et de Michel Foucault (l'état de guerre en Pologne). – 303. Notes sur ce qu'on lit et entend (même sujet). – 304. Subjectivité et vérité.

## 1982

305. Pierre Boulez, l'écran traversé. – 306. The Subject and Power (« Le sujet et le pouvoir »). – 307. La pensée, l'émotion. – 308. Conversation avec Werner Schroeter. – 309. Rekishi heno Kaiki (« Un premier pas de la colonisation de l'Occident »). – 310. Space, Knowledge and Power (« Espace, savoir et pouvoir »). – 311. Entretien avec M. Foucault. – 312. Le combat de la chasteté. – 313. The Social Triumph of the Sexual Will : A Conversation with Michel Foucault (« Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault »). – 314. Des caresses d'hommes considérées comme un art. – 315. As malhas do poder (« Les mailles du pouvoir »). – 316. Le terrorisme ici et là. – 317. Sexual Choice, Sexual Act (« Choix sexuel, acte sexuel »). – 318. Foucault : non aux compromis. – 319. Michel Foucault : « Il n'y a pas de neutralité possible. » – 320. En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes. – 321. Michel Foucault : « L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée. » – 322. L'âge d'or de la lettre de cachet. – 323. L'herméneutique du sujet.

## 1983

324. Des travaux. – 325. Un système fini face à une demande infinie. – 326. On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress (« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours »). – 327. Ça ne m'intéresse pas. – 328. À propos des faiseurs. – 329. L'écriture de soi. – 330. Structuralism and Post-Structuralism (« Structuralisme et poststructuralisme »). – 331. An Exchange with Michel Foucault (« Échange avec Michel Foucault »). – 332. Rêver de ses plaisirs. Sur l'« onirocritique » d'Artémidore. – 333. Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le public. – 334. La Pologne, et après? – 335. Vous êtes dangereux. – 336. Michel Foucault, an Interview with Stephen Riggins (« Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins »). – 337. ... ils ont déclaré... sur le pacifisme, sa nature, ses dangers, ses illusions. – 338. Usage des plaisirs et techniques de soi.

## 1984

339. What is Enlightenment? (« Qu'est-ce que les Lumières? »). – 340. Préface to the *History of Sexuality* (« Préface à l'*Histoire de la sexualité* »). – 341. Politics and Ethics : An Interview (« Politique et éthique : une interview »). – 342. Polemics, Politics and Problematisations (« Polémique, politique et problématisations »). – 343. Archéologie d'une passion (sur R. Rousset). – 344. On the Genealogy of Ethics : An Overview of

Work in Progress (« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours »). – 345. Foucault. – 346. Qu'appelle-t-on punir? – 347. Le souci de la vérité. – 348. Le style de l'histoire. – 349. Interview met Michel Foucault (« Interview de Michel Foucault »). – 350. Le souci de la vérité. – 351. Qu'est-ce que les Lumières? – 352. Alle fonti del piacere (« Aux sources du plaisir »). – 353. Interview de Michel Foucault. – 354. Le retour de la morale. – 355. Face aux gouvernements, les droits de l'homme. – 356. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. – 357. Une esthétique de l'existence. – 358. Michel Foucault, an Interview : Sex, Power and the Politics of Identity (« Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité »). – 359. L'intellectuel et les pouvoirs. – 360. Des espaces autres.

## 1985

361. La vie : l'expérience et la science.

## 1988

362. Truth, Power, Self (« Vérité, pouvoir et soi »). – 363. Technologies of the Self (« Les techniques de soi »). – 364. The Political Technology of Individuals (« La technologie politique des individus »).

*Complément bibliographique. – Index.*

## 1976

166. Une mort inacceptable (l'affaire Mirval)	7
167. Les têtes de la politique	9
168. La politique de la santé au XVIII <sup>e</sup> siècle	13
169. Questions à Michel Foucault sur la géographie	28
170. Crisis de un modelo en la medicina? (« Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine? »)	40
171. Sur <i>Histoire de Paul</i>	58
172. Michel Foucault : crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs	63
173. L'extension sociale de la norme	74
174. Hanzai tosite no chishiki (« Le savoir comme crime »)	79
175. Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir	86
176. Sorcellerie et folie	89
177. Points de vue	93
178. Des questions de Michel Foucault à <i>Hérodote</i>	94
179. Bio-histoire et bio-politique	95
180. Entretien avec Michel Foucault : <i>Moi, Pierre Rivière</i>	97
181. L'Occident et la vérité du sexe	101
182. Pourquoi le crime de Pierre Rivière?	106
183. Ils ont dit de Malraux	108
184. La fonction politique de l'intellectuel	109
185. Le retour de Pierre Rivière	114
186. Le discours ne doit pas être pris comme...	123
187. Il faut défendre la société	124

## 1977

188. Préface à <i>My Secret Life</i>	131
189. Préface, in Deleuze (G.) et Guattari (F.), <i>Anti-Œdipus : Capitalism and Schizophrenia</i>	133
190. Sexualität und Wahrheit (« Sexualité et vérité »)	136
191. Préface, in Debarde (M.) et Hennig (J.-L.), <i>Les Juges kakis</i>	138
192. Intervista a Michel Foucault (« Entretien avec Michel Foucault »)	140
193. Corso del 7 gennaio 1976 (« Cours du 7 janvier 1976 »)	160
194. Corso del 14 gennaio 1976 (« Cours du 14 janvier 1976 »)	175
195. L'œil du pouvoir	190

- |  |     |  |     |
|--|-----|--|-----|
| 196. El nacimiento de la medicina social (« La naissance de la médecine sociale »)   | 207 | 232. Gendai no Kenryoku wo tou (« La philosophie analytique de la politique »)   | 534 |
| 197. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps   | 228 | 233. Sei to Kenryoku (« Sexualité et pouvoir »)  | 552 |
| 198. La vie des hommes infâmes   | 237 | 234. Tetsugaku no butai (« La scène de la philosophie »)   | 571 |
| 199. Le poster de l'ennemi public n° 1   | 253 | 235. Sekai-ninshiki no hôhô : marx-shushi wo dô shimatsu suruka (« Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme »)  | 595 |
| 200. Non au sexe roi   | 256 | 236. Michel Foucault to zen : <i>zendera taizai-ki</i> (« Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen »)  | 618 |
| 201. Les matins gris de la tolérance   | 269 | 237. Il misterioso ermafrodito (« Le mystérieux hermaphrodite »)   | 624 |
| 202. L'asile illimité  | 271 | 238. Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici (« Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques »)  | 625 |
| 203. Paris, galerie Bastida-Navazo, avril 1977 (sur le peintre Maxime Defert)  | 275 | 239. La « governamentalità » (« La "gouvernementalité" »)  | 635 |
| 204. La grande colère des faits (sur A. Glucksmann)  | 277 | 240. Du bon usage du criminel  | 657 |
| 205. L'angoisse de juger   | 282 | 241. L'esercito, quando la terra trema (« L'armée quand la terre tremble »)  | 662 |
| 206. Le jeu de Michel Foucault (entretien sur l' <i>Histoire de la sexualité</i> )   | 298 | 242. M. Foucault. Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le « strutture del potere » (« M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir" ») | 669 |
| 207. Une mobilisation culturelle   | 329 | 243. La scia ha cento anni di ritardo (« Le chah a cent ans de retard »)   | 679 |
| 208. Le supplice de la vérité  | 331 | 244. Teheran : la fede contro la scia (« Téhéran : la foi contre le chah »)  | 683 |
| 209. Enfermement, psychiatrie, prison  | 332 | 245. À quoi rêvent les Iraniens?   | 688 |
| 210. Va-t-on extradier Klaus Croissant?  | 361 | 246. Le citron et le lait  | 695 |
| 211. Michel Foucault : « Désormais la sécurité est au-dessus des lois »  | 366 | 247. Ein gewaltiges Erstaunen (« Une énorme surprise »)  | 698 |
| 212. El poder, una bestia magnifica (« Le pouvoir, une bête magnifique »)  | 368 | 248. Una rivolta con le mani nude (« Une révolte à mains nues »)   | 701 |
| 213. Michel Foucault : la sécurité et l'État   | 383 | 249. Sfida all' opposizione (« Défi à l'opposition »)  | 704 |
| 214. Lettre à quelques leaders de la gauche  | 388 | 250. I « reportages » di idee (« Les "reportages" d'idées »)   | 706 |
| 215. Die Folter, das ist die Vernunft (« La torture, c'est la raison »)  | 390 | 251. Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne   | 708 |
| 216. Kenryoku to chi (« Pouvoir et savoir »)   | 399 | 252. La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicassette (« La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes »)   | 709 |
| 217. Wir fühlten uns als schmutzige Spezies (« Nous nous sentions comme une sale espèce »)   | 415 | 253. Il mitico capo della rivolta dell'Iran (« Le chef mythique de la révolte de l'Iran »)   | 713 |
| 218. Pouvoirs et stratégies  | 418 | 254. Lettera di Foucault all' <i>Unità</i> (« Lettre de Foucault à <i>L'Unità</i> »)   | 717 |
|  |     | 255. Sécurité, territoire et population  | 719 |
|  |     |  |     |
| 1978   |     | 1979   |     |
| 219. Introduction by Michel Foucault (« Introduction par Michel Foucault »)  | 429 | 256. Préface de Michel Foucault  | 724 |
| 220. About the Concept of the « Dangerous Individual » in 19 <sup>th</sup> Century Legal Psychiatry (« L'évolution de la notion d' "individu dangereux" dans la psychiatrie légale du XIX <sup>e</sup> siècle ») | 443 | 257. La politique de la santé au XVIII <sup>e</sup> siècle   | 725 |
| 221. Dialogue on Power (« Dialogue sur le pouvoir »)   | 464 | 258. What is an Author? (« Qu'est-ce qu'un auteur? »)  | 742 |
| 222. Kuôki to shakai (« La folie et la société »)  | 477 | 259. L'esprit d'un monde sans esprit   | 743 |
| 223. Quatrième de couverture in <i>Herculine Barbin, dite Alexina B</i>  | 499 | 260. Manières de justice   | 755 |
| 224. Eugène Sue que j'aime   | 500 | 261. Una polveriera chiamata islam (« Une poudrière appelée islam »)   | 759 |
| 225. Une érudition étourdissante   | 503 | 262. Michel Foucault et l'Iran   | 762 |
| 226. Alain Peyrefitte s'explique... et Michel Foucault lui répond  | 505 |  |     |
| 227. La grille politique traditionnelle  | 506 |  |     |
| 228. Attention : danger  | 507 |  |     |
| 229. Incorporación del hospital en la tecnologia moderna (« L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne »)  | 508 |  |     |
| 230. Sei to seiji wo Kataru (« Sexualité et politique »)   | 522 |  |     |
| 231. La société disciplinaire en crise   | 532 |  |     |



263. La loi de la pudeur	763
264. Un plaisir si simple	777
265. Lettre ouverte à Mehdi Bazargan	780
266. Pour une morale de l'inconfort	783
267. Michel Foucault : le moment de vérité	788
268. Vivre autrement le temps	788
269. Inutile de se soulever?	790
270. La stratégie du pourtour	794
271. Nanmin mondai ha 21 seiku minzoku daiidô no zenchô da (« Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du XXI <sup>e</sup> siècle ». Interview exclusive du philosophe français M. Foucault »)	798
272. Foucault Examines Reason in Service of State Power (« Foucault étudie la raison d'État »)	801
273. Luttres autour des prisons	806
274. Naissance de la biopolitique	818
 <i>Sommaire des autres tomes</i>	 827

## DU MÊME AUTEUR

*Aux Éditions Gallimard*

RAYMOND ROUSSEL (1963).

LES MOTS ET LES CHOSES (1966).

L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR (1969).

L'ORDRE DU DISCOURS (1971).

HISTOIRE DE LA FOLIE À L'ÂGE CLASSIQUE (1972).

MOI, PIERRE RIVIÈRE, AYANT ÉGORGÉ MA MÈRE, MA SŒUR ET MON FRÈRE... *Un cas de parricide au XIX<sup>e</sup> siècle* (1973).

SURVEILLER ET PUNIR (1975).

HERCULINE BARBIN DITE ALEXINA B., *présenté par M. Foucault* (1978).

HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ.

I. La Volonté de savoir (1976).

II. L'Usage des plaisirs (1984).

III. Le Souci de soi (1984).

LE DÉSORDRE DES FAMILLES. LETTRES DE CACHET DES ARCHIVES DE LA BASTILLE AU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE, *en collaboration avec Arlette Farge* (1982).

BIBLIOTHÈQUE  
DES SCIENCES HUMAINES

*Volumes publiés*

- CLAUDE ADDAS : *Ibn' Arabī ou la quête du Soufre Rouge.*  
RAYMOND ARON : *Les Étapes de la pensée sociologique.*  
RAYMOND ARON : *Études politiques.*  
RAYMOND ARON : *Penser la guerre, Clausewitz, I et II.*  
RAYMOND ARON : *Introduction à la philosophie de l'histoire.*  
MARC AUGÉ : *Génie du paganisme.*  
ÉTIENNE BALÁZS : *La Bureaucratie céleste.*  
JEAN BAUDRILLARD : *L'Échange symbolique et la mort.*  
ÉMILE BENVENISTE : *Problèmes de linguistique générale, I et II.*  
AUGUSTIN BERQUE : *Le Sauvage et l'artifice.*  
AUGUSTIN BERQUE : *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon.*  
JACQUES BERQUE : *L'Égypte. Impérialisme et révolution.*  
JACQUES BERQUE : *Langages arabes du présent.*  
ROGER CAILLOIS : *Approches de l'imaginaire.*  
ROGER CAILLOIS : *Approches de la poésie.*  
ROGER CAILLOIS et G.-E. VON GRUNEBAUM : *Le Rêve et les sociétés humaines.*  
GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE : *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon.*  
ELIAS CANETTI : *Masse et puissance.*  
MICHEL CHODKIEWICZ : *Le Sceau des saints.*  
JACQUELINE DELANGE : *Arts et peuples de l'Afrique noire.*  
MARCEL DETIENNE : *L'Invention de la mythologie.*  
MARCEL DETIENNE : *Apollon le couteau à la main.*  
GEORGES DEVEREUX : *Essais d'ethnopsychiatrie générale.*  
WENDY DONIGER : *Siva. Érotique et ascétique.*  
HUBERT DREYFUS et PAUL RABINOW : *Michel Foucault, un parcours philosophique.*  
DANY-ROBERT DUFOUR : *Les Mystères de la trinité.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Mythe et épopée, I, II, et III.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Idées romaines.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaines.*  
GEORGES DUMÉZIL : *Les Dieux souverains des Indo-Européens.*

- GEORGES DUMÉZIL : *Apollon sonore* et autres essais.
- GEORGES DUMÉZIL : *La Courtisane et les seigneurs colorés* et autres essais.
- GEORGES DUMÉZIL : *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*.
- GEORGES DUMÉZIL : *Le Roman des jumeaux* et autres essais.
- LOUIS DUMONT : *Homo hierarchicus*.
- LOUIS DUMONT : *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, I.
- LOUIS DUMONT : *Homo aequalis. L'idéologie allemande*, II.
- LOUIS DUMONT : *La Tarasque*.
- A. P. ELKIN : *Les Aborigènes australiens*.
- E. E. EVANS-PRITCHARD : *Les Nuer*.
- E. E. EVANS-PRITCHARD : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*.
- CLAUDINE FABRE-VASSAS : *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*.
- ANTOINE FAIVRE : *Accès de l'esotérisme occidental*, I et II.
- JEANNE FAVRET-SAADA : *Les Mots, la mort, les sorts*.
- MICHEL FOUCAULT : *Les Mots et les Choses*.
- MICHEL FOUCAULT : *L'Archéologie du savoir*.
- MICHEL FOUCAULT : *Dits et écrits*, I à IV.
- PIERRE FRANCASTEL : *La Figure et le Lieu*.
- NORTHROP FRYE : *Anatomie de la critique*.
- J. K. GALBRAITH : *Le Nouvel État industriel* (nouvelle édition).
- J. K. GALBRAITH : *La Science économique et l'intérêt général*.
- MARCEL GAUCHET : *Le Désenchantement du monde*.
- MARCEL GAUCHET et GLADYS SWAIN : *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*.
- CLIFFORD C. GEERTZ : *Bali. Interprétation d'une culture*.
- E. H. GOMBRICH : *L'Art et l'illusion*.
- LUC DE HEUSCH : *Pourquoi l'épouser ?* et autres essais.
- LUC DE HEUSCH : *Le Sacrifice dans les religions africaines*.
- J. ALLAN HOBSON : *Le Cerveau rêvant*.
- GERALD HOLTON : *L'Imagination scientifique*.
- GERALD HOLTON : *Science en gloire, science en procès. Entre Einstein et aujourd'hui*.
- SIR JULIAN HUXLEY : *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*.
- M. IZARD et P. SMITH : *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*.
- FRANÇOIS JACOB : *La Logique du vivant*.
- PIERRE JACOB : *De Vienne à Cambridge*.
- ABRAM KARDINER : *L'Individu dans la société*.
- LUCIEN KARPIK : *Les Avocats entre l'État, le public et le marché, XIII-XIX siècle*.
- ROBERT KLEIN : *La Forme et l'intelligible*.
- THOMAS S. KUHN : *La Tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*.
- PAUL LAZARSFELD : *Philosophie des sciences sociales*.
- EDMUND LEACH : *L'Unité de l'homme* et autres essais.
- CLAUDE LEFORT : *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*.
- MICHEL LEIRIS : *L'Afrique fantôme*.
- MAURICE LÉVY-LEBOYER et JEAN-CLAUDE CASANOVA : *Entre l'État et le marché. L'économie française des années 1880 à nos jours*.
- BERNARD LEWIS : *Le Langage politique de l'Islam*.
- GILLES LIPOVETSKY : *L'Empire de l'éphémère*.
- IOURI LOTMAN : *La Structure du texte artistique*.
- ERNESTO DE MARTINO : *La Terre du remords*.
- HENRI MENDRAS et alii : *La Sagesse et le désordre : France 1980*.
- HENRI MENDRAS : *La Seconde Révolution française, 1965-1984*.
- ALFRED MÉTRAUX : *Religion et magies indiennes d'Amérique du Sud*.
- ALFRED MÉTRAUX : *Le Vaudou haïtien*.
- WILHELM E. MÜHLMANN : *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*.
- GUNNAR MYRDAL : *Le Défi du monde pauvre*.
- MAX NICHOLSON : *La Révolution de l'environnement*.
- ERWIN PANOFSKY : *Essais d'iconologie*.
- ERWIN PANOFSKY : *L'Œuvre d'art et ses significations*.
- KOSTAS PAPAIOANNOU : *De Marx et du marxisme*.
- DENISE PAULME : *La Mère dévorante*.
- MARIA ISaura PEREIRA DE QUEIROZ : *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*.
- KARL POLANYI : *La Grande Transformation*.
- PHILIPPE PONS : *D'Edo à Tōkyō*.
- PHILIPPE PONS : *Misère et crime au Japon, du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours*.
- ILYA PRIGOGINE et ISABELLE STENGERS : *La Nouvelle Alliance : métamorphose de la science*.
- VLADIMIR JA. PROPP : *Morphologie du conte*.
- VLADIMIR JA. PROPP : *Les Racines historiques du conte merveilleux*.
- HENRI-CHARLES PUECH : *En quête de la gnose*, I et II.
- GÉRARD REICHEL-DOLMATOFF : *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*.
- LLOYD G. REYNOLDS : *Les Trois Mondes de l'économie*.
- ALAIN ROGER : *Court traité du paysage*.
- PIERRE ROSANVALLON : *Le Moment Guizot*.
- GILBERT ROUGET : *La Musique et la transe*.
- MARSHALL SAHLINS : *Âge de pierre, âge d'abondance*.
- MARSHALL SAHLINS : *Critique de la sociologie*.
- MARSHALL SAHLINS : *Au cœur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle*.

MEYER SCHAPIRO : *Style, artiste et société.*  
CARL SCHMITT : *Théologie politique, 1922-1969.*  
DOMINIQUE SCHNAPPER, HENRI MENDRAS et alii : *Six manières d'être européen.*  
JOSEPH A. SCHUMPETER : *Histoire de l'analyse économique : I. L'âge des fondateurs, II. L'âge classique, III. L'âge de la science.*  
ANDREW SHONFIELD : *Le Capitalisme d'aujourd'hui.*  
OTA ŠIK : *La Troisième Voie.*  
GÉRARD SIMON : *Kepler astronome astrologue.*  
MICHEL STRICKMANN : *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine.*  
GLADYS SWAIN : *Dialogue avec l'insensé, précédé de : À la recherche d'une autre histoire de la folie, par Marcel Gauchet.*  
ERNST TROELTSCH : *Protestantisme et modernité.*  
VICTOR W. TURNER : *Les Tambours d'affliction.*  
THORSTEIN VEBLÉN : *Théorie de la classe de loisir.*  
YVONNE VERDIER : *Façons de dire, façons de faire.*  
YVONNE VERDIER : *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais.*  
LOUP VERLET : *La Malle de Newton.*  
NATHAN WACHTEL : *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, xx<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire régressive.*  
MAX WEBER : *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société.*  
MAX WEBER : *Sociologie des religions.*  
EDGAR WIND : *Art et Anarchie.*  
PAUL YONNET : *Jeux, modes et masses. La société française et le moderne, 1945-1985.*  
PAUL YONNET : *Systèmes des sports.*  
PAUL YONNET : *Travail, loisir. Temps libre et lien social.*